REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

CARSTEN COLPE, ERNST DASSMANN, ALBRECHT DIHLE

BERNHARD KÖTTING, WOLFGANG SPEYER, JAN HENDRIK WASZINK

Band X:

Genesis - Gigant



1978

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

IM AUFTRAG DER RHEINISCH-WESTFÄLISCHEN AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN BEARBEITET IM FRANZ JOSEPH DÖLGER-INSTITUT
AN DER UNIVERSITÄT BONN

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Reallexikon für Antike und Christentum : Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung d. Christentums mit d. antiken Welt / hrsg. von Theodor Klauser ... [Begr. von Franz Joseph Dölger ...] – Stuttgart : Hiersemann.
ISBN 3-7772-5006-6

Ne: Klauser, Theodor [Hrsg.]; Dölger, Franz Joseph [Begr.]

Bd. 10. Genesis – Gigant. – 1978.
ISBN 3-7772-7829-7

ISBN 3-7772-7829-7 (Bd. 10)

Schrift: Monotype Extended 9/10 u. 8/9 p. Satz und Druck: Allgäuer Zeitungsverlag, Kempten
Einband: Großbuchbinderei Ernst Riethmüller, Stuttgart
Printed in Germany

INHALT

CONTENTS

TABLE DES MATIÈRES

INDICE

Genesis s. Schöpfung.

Genitalien.

Die (äußeren) G. beider Geschlechter werden hier als natürliche Körperteile u. als Träger besonderer Kraft behandelt, aber stichwortgemäß im allgemeinen nur mit Belegen, die sich direkt auf sie beziehen (zur Ergänzung s. *Ehe I; *Eheleben; *Geschlechter, *Geschlechtstrieb, *Geschlechtsverkehr). Das Thema ist freilich ohnehin so weitverzweigt u. auch so ungleich bearbeitet, daß bloß die Hauptlinien verfolgt werden können, u. dies in der das Heidentum betreffenden Partie meist nur mit Rücksicht auf die Entsprechungen im christlichen Teil.

A. Nichtchristlich. I. Bezeichnungen für die Genitalien u. ihre Teile. Poll. 2, 174; Ruf. Eph. bei Oribas. coll. 25, 1, 41/6 (CMG 6, 2, 1, 50); vgl. G. Kowalski, Rufi Ephesii De corporis humani appellationibus, masch. Diss. Göttingen (1960) 53/8; Eustath. Od. 24, 499, 1968, 40/5; O. Hey: ArchLatLex 11 (1900) 528/31; Hopfner 100/6. 109/16. 125/36. 154/64; A. S. Pease zu Cic. nat. deor. 3,56 (1108f): excitata natura; I. Opelt, Art. Euphemismus: o. Bd. 6, 947/64; F. Kudlien, Art. Gynäkologie: KlPauly 2 (1967) 893f; W. Luppe: WissZs-Halle (1974) G 4, 53f. Die Bezeichnungen sind überaus mannigfaltig u. von sehr verschiedenem Niveau; sie hier zu registrieren u. gar diejenigen für den Concubitus hinzuzunehmen, ist ausgeschlossen. Neben die eigentlichen treten schier unabsehbar die metaphorischen Ausdrücke, die ins Obszöne abgleiten, soweit sie nicht von vornherein so gemeint oder auf Zweideutigkeit angelegt sind (H. Herter: Gnomon 17 [1941] 326/30 mit Lit.; J. Svennung: Studi in onore di L. Castiglioni 2 [Firenze 1960] 982f; ‚Kraftausdrücke‘: W. Goldberger: Glotta 18 [1930] 44/61; vgl. ders.: ebd. 20 [1932] 101/9), zB. für beide Geschlechter κῆπος u. hortus (Theodoros: Diog. L. 2, 116 [= frg. 260 B Mannebach]; vgl. Buchheit 216_{58}; Svennung aO. 982f; K. Dö-

ring, Die Megariker [Amsterdam 1972] 149; R. Merkelbach - M. West: ZsPapyrEpigr 14 [1974] 106); für das männliche κέρκος u. cauda (vgl. Test. porcelli 244 Buecheler); für das weibliche χοῖρος (A. v. Salis, De Doriensium ludorum in comoedia Attica vestigiis, Diss. Basel [1905] 14f; L. Radermacher: WienStud 35 [1913] 193/6; V. Coulon: RhMus 106 [1963] 153f; Hommel, Porzellan 75/90); κτείς (pecten: PsApul. herb. 4, 7 [CML 4, 33]); eigentlich = ἐπίσ(ε)ιον, dann das weibliche G. überhaupt (Etym. magn. 542, 18; Diod. Sic. 32, 11; Philod.: Anth. Pal. 5, 132, 2). Die Zweideutigkeit kann auch schon in der Sprache selbst liegen, zB. testes (Plaut. curc. 30/2 u.ö.; vgl. M. Demmel, Cicero u. Paetus, Diss. Köln [1962] 232f), δίδυμοι (W. Theiler: Gnomon 28 [1956] 286). Im Namen Sardanapallos hörte man -phallus (Cic. rep. 3 frg. 4 [105 Ziegler mit Lit.]; vgl. Hesych. s. v. Σαρδανάφαλλος: γελωτοποιός), doch ist das Wort φαλλός meist auf den Kultbereich beschränkt (s. u. Sp. 6). Ursprüngliche Metaphern können auch zu voces propriae werden (mentula wohl zu menta, Minze: Walde-Hofmann, Wb.[3] 2, 72). Bezeichnungen aus der Sphäre des Ackerbodens (ἄρουρα, ἀροῦν usw., s. J. H. Waszink zu Tert. an. 27, 8; Buchheit 223/6; vgl. 214/8; K. Rose: RhMus 111 [1968] 258; *Geschlechtsverkehr) sind aber eigentlich gar nicht metaphorisch, da animalische u. vegetabilische Fruchtbarkeit ursprünglich in eins gesehen werden (Schmid 533f). Andererseits gebraucht man seit Homer (C. E. v. Erffa, ΑΙΔΩΣ u. verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit = Philol Suppl. 30, 2 [1937] 39f; B. Marzullo, Il problema omerico [Milano-Napoli 1970] 287f) verhüllend andeutende oder umschreibende Ausdrücke wie αἰσχύνη, αἰδώς, αἰδοῖον(-α), veretrum, vena(-ae), nervi, pudenda (einschließlich des Gesäßes); noch allgemeiner virilia (ἀνδρεία, ἀνδρεῖον) u. muliebria (γυναικεῖα), virginale, ἀναγκαῖον, φύσις (natura, naturalia u.a.; s. S. Eitrem: SymbOsl 30 [1953] 109; L. Bösing: MusHelv 25 [1968] 148f$_{30}$; J. B. Bauer: Hermes 102 [1974] 124/7; zwei φύσεις sind G. u. After: Weinreich 2, 258f; A. E. Housman: Hermes 66 [1931] 406 = Class. Pap. A. E. Housman 3 [Cambridge 1972] 1178f), μόριον, für das weibliche G. loca(-i), κόλπος (M. B. Keary: RevÉtGr 84 [1971] 94/100; vgl. E. Degani: RhMus 107 [1964] 92/4; τὰ ὑπὸ κόλπου = ἀφροδίσια: Lucian. Alex. 39; s. Weinreich 1, 546; W. Theiler, Untersuchungen zur antiken Literatur [1970] 148f) wie sinus (J. Moreau: Mél. H. Grégoire 3 [Bruxelles 1951] 291f = Scripta min. [1964] 205f) usw., aber auch solche direkt abschätziger Art wie τὰ αἴσχιστα (Demosth. or. 18, 296, s. u. Z. 10ff) u. turpia membra (Sen. benef. 7, 2, 2; Auson. ep. ad Symm. 14, 34; partes obscaenae: A. Thierfelder: Navicula Chiloniensis, Festschr. F. Jacoby [Leiden 1956] 102f). Zu σῦκον s. u. Sp. 18f. Häufig ist, meist in Zusammenstellung mit γαστήρ, τὰ ὑπὸ (μετὰ) γαστέρα (τὰ αἴσχιστα u.ä.), an denen verächtliche Menschen das Glück messen, seit Demosth. or. 18, 296, der mehrfach offen oder weniger offen zitiert wird; s. Sall. Iug. 85, 41 (E. Skard: SymbOsl 21 [1941] 100$_3$); Sen. benef. 7, 2, 2f; Philo oft (s. H. Leisegang, Indices ad Philon. Alex. opera 1 [1926] 149); Plut. fort. 1 (97 D); vgl. quaest. conv. 7, 5, 3 (705 D); Apul. apol. 18; Lucian.: Anth. Pal. 9, 367, 9f; vgl. 11, 410; Galen. med. phil. 3 (2,6 Müller); Long. Daphn. 4, 11; Athen. 3, 116 F; Herodian. 1, 6, 1; Iulian. or. 6, 196c; vgl. ebd. 198c; Damasc. v. Isid. frg. 30 Zintzen (aus Suda s. v. ψυχή); Sext. sent. 428; vgl. Chadwick zSt. (588); Gnom. Vat. 136 Sternbach; Thom. Mag. ecl. 203 Ritschl; s. D. A. Wyttenbach, Bibl. crit. 1, 2, 59; J. F. Boissonade, Anecd. Gr. 4, 216. Am liebsten kennzeichnet man die G. als die Unaussprechlichen (Lycurg. frg. 61 Conomis [bei Rutil. Lup. 1, 18]; PsSall. in Tull. 3, 5; ep. 2, 9, 2; s. R. G. M. Nisbet: JournRomStud 48 [1958] 30/2; Crates frg. 2 D. 21 A Edmonds; s. M. G. Bonanno: QuadIstFilolGrCagliari 1 [1966] 8f; Priap. 29; Petron. 132, 9. 12; Plin. ep. 3, 14, 2; Martial. 3, 68, 7/10; 11, 15, 8/10; Hist. Aug. v. Heliog. 6, 5) u. gebraucht jedenfalls keine αἰσχρὰ ὀνόματα (PsAristot. Rhet. Alex. 36, 18, 1441 b 20/3), vor denen sich Kinder freilich noch nicht scheuen (Sen. const. sap. 11, 2). Wieweit dabei altes Tabu nachwirkt, ist im einzelnen nicht zu sagen; soweit wir beobachten können, liegt die Ursache einfach im längst etablierten Schamgefühl. Wie penibel man im hohen Stil war, läßt Cic. fam. 9, 22 erkennen (W. Wendt, Ciceros Brief an Paetus, Diss. Gießen [1929]; vgl. dazu L. A. Constans: RevPhilol 56 [1930] 268/72; Demmel aO. 219/45; E. Bickel, Geschichte der röm. Literatur[2] [1961] 56f), wenn er dem Adressaten die Verwendung eines direkten Ausdrucks scherzhaft vorhält; es handelt sich wohl um mentula, das fast so unanständig war wie cunnus (Priap. 29). Cicero lehnt das stoische Prinzip ὁ σοφὸς εὐθυρρημονήσει ab u. hält es

eher mit der verecundia der Akademie (vgl. off. 1, 126/8; orat. 88. 154; de orat. 2, 242. 252). Selbst Kakemphata wie cum nos u. Mißdeutbarkeiten aller Art, so wenig sie immer vermeidbar waren (Quint. inst. 8, 3, 44/7), sollten umgangen werden; ähnlich verhielt es sich im Griechischen (Strab. 13, 2, 6 [619]; vgl. E. Ohlemutz, Die Kulte u. Heiligtümer der Götter in Pergamon [1940] 174_1); sogar der Stadtname Binai (K. Kalbfleisch: RhMus 92 [1944] 288) konnte anstößig wirken (vgl. Cic. fam. 9, 22, 3; dazu D. R. S. Bailey: Philol 105 [1961] 264f). Vgl. Isid. min. u. Serg., hrsg. v. U. Schindel: AbhGöttingen 91 (1975), 205. 264. Die Abwertung der gröberen Benennungen läßt sich etwa an penis veranschaulichen (Cic. fam. 9, 22, 2; Paul.-Fest. 260, 15; 261, 3 Lindsay; CorpGlossLat 4, 18*): ursprünglich gleich cauda, war das Wort längst obszön, nach Cicero ebenso stark wie mentula, u. wurde gemieden, es sei denn, daß man einen drastisch-verächtlichen Effekt beabsichtigte (‚peni deditiʼ L. Calp. Piso frg. 40 bei Cic. fam. 9, 22, 2; ferner Sall. Catil. 14, 2; Hor. epod. 12, 8; Iuvenal. 6, 337; 9, 43). Doch konnte es im vertrauten Verkehr ein Kosename sein (Augustus nennt Horaz purissimum penem: Suet. v. Hor. 2, 17 Klingner); vgl. salaputium (Catull. 53; s. E. Bickel: RhMus 96 [1953] 94f; ebd. 100 [1957] 5; J. Knobloch: ebd. 112 [1969] 23/9; Hist. Aug. v. Comm. 10, 8). Anzügliche Eigennamen gibt es in diesem Genre besonders bei Männern (E. Bickel: RhMus 96 [1953] 95; I. Kajanto, The Latin cognomina [Helsinki 1965] 226), zB. Posthon (s. H. Herter: PW 22,1 [1953] 862f), Posthalion, Posthaliskos (V. Coulon: RhMus 106 [1963] 153f; J. u. L. Robert: RevÉtGr 72 [1959] 158; ebd. 73 [1960] 149); solche konnten geradezu zur Persiflage dienen, zB. Πλάτων ~ Σάθων (Athen. 11, 507 A), Mentula ~ Mamurra (Catull. 29, 13). Bei Mädchennamen sollte man nicht vorschnell Hetären wittern (A. Wilhelm: ÖstJahresh 25 [1929] 59/66; H. Herter: JbAC 3 [1960] 77; L. Robert: EntrFondHardt 14 [1968] 340f; vgl. J. u. L. Robert: RevÉtGr 83 [1970] 381 nr. 200). Cels. 6, 18, 1 ist noch schockiert von obszönen Termini, die ein reiner Mediziner akzeptiert hätte, u. findet die längst eingeführten griech. Bezeichnungen erträglicher als die heimischen. Auch Plut. am. prol. 3 (495 D) gibt sich zurückhaltend. Daß die Griechen überhaupt sich dezenter ausdrückten als die Römer, kann man nicht mit U. v. Wilamowitz, Die Heimkehr des Odysseus (1927) 179_1, so generell behaupten.

II. Physiologisches. Auf den Zeugungsvorgang braucht hier nicht eingegangen zu werden. Zur Theorie s. E. Lesky, Die Zeugungs- u. Vererbungslehren der Antike (1951); vgl. H. Herter: AnzAltWiss 7 (1954) 11/5; H. Diller: DLZ 75 (1954) 471/4; O. Temkin: Gnomon 27 (1955) 115/9; R. Heisterhagen: H. Dahlmann - R. Heisterhagen, Varronische Studien 1. Zu den Logistorici = AbhMainz 1957, 4, 142/59; E. Benedum - M. Michler: Clio Medica 6 (1971) 295/306. Doch seien wenigstens populäre Anschauungen erwähnt, die die Zeugungskraft etwa im Knie samt Schenkeln (J. Klek: IdgForsch 44 [1927] 79f; Weinreich 1, 119; H. Herter: Charites, Festschr. E. Langlotz [1957] 207_{12} = Schriften 92f u. Anm. 12) oder auch in der Wangen- u. Kieferregion lokalisieren, womit die enkephalo-myelogene Zeugungslehre vorgebildet ist (B. Gladigow: RhMus 111 [1968] 357/74). Zur Verknüpfung von G. u. Zahn s. auch Th. Köves-Zulauf, Reden u. Schweigen (1972) 222. Man hat auch den Sitz der Seele im G. vermutet; so hat E. Bethe: RhMus 62 (1907) $465f_{62}$ (danach Th. Hopfner: PW 16,2 [1935] 1328; Vanggaard 60/8; vgl. Schmid 536f; D. Fehling: Gnomon 46 [1974] 408) angenommen, daß der dorische εἰσπνήλας (zu πνέω) bei der Kohabitation die Seele in seinen Eromenos übertrage (vgl. R. Arena: RivFilolIstrClass 96 [1968] 257/68), aber das setzt die problematische Identität der Hauchseele mit dem Sperma voraus (vgl. A. Semenov: Philol 70 [1911] 146/50; A. Ruppersberg: ebd. 150/4). Zu Geschlechtsentstehungstheorien s. Benedum-Michler aO.; Medizinisches zur Geburt bei F. Kudlien: o. Bd. 9, 36/43.

III. Glaube u. Aberglaube. a. Allgemeines. Das männliche G. muß frühzeitig im Rufe besonderer Kraft gestanden haben. So spielt es, besonders im erigierten Zustande, eine große Rolle in Glauben u. Aberglauben. Das Wort φαλλός bezeichnet fast ausschließlich die künstliche Nachbildung in diesem Bereich (anders Procop. hist. arc. 17, 35, wohl auch Lucian. ver. hist. 1, 22; Hetären: ἀνασεισίφαλλοι; φάλης); φαλλοῖο ἅρμα Örtlichkeit in Emathia (J. u. L. Robert: RevÉtGr 83 [1970] 407 nr. 363). Das G. zeigt sich dabei von zwei Seiten: einmal wohnt ihm positiv die fruchtbarmachende Kraft inne, andernteils ist ihm übelwehrende Potenz eigen; je nach der Situation kann man mit dem G. andere

bedrohen oder selber bedroht werden (vgl. H. Herter: RheinJbVolksk 1 [1950] 129f = Schriften 61f). Daß der obszöne Anblick in fortgeschrittenen Zeiten schockieren konnte, wird man nicht bezweifeln (vgl. zu fascinum Porph. Hor. epod. 8, 18), aber nicht mehr mit O. Jahn hier den Quellpunkt des Glaubens u. überhaupt des ganzen Phallizismus suchen (vgl. de Wit-Tak 93/123). Das G. hatte vielmehr ein Mana, das an sich apotropäisch oder befruchtend wirkte (Hommel, Porzellan 82). Beide Wirkungen liefen synchron, doch könnte das apotropäische Moment älter sein, wenn anders die positive Vorstellung von der verhältnismäßig fortgeschrittenen Erkenntnis des Zusammenhangs von Zeugung u. Empfängnis abhängig war (Dieterich, Erde[3] 32_1. 133; H. J. Rose: ClassRev 61 [1947] 31; Weinreich 1, 119; B. Gladigow: RhMus 111 [1968] 368_{51}; Hommel, Vesta 417; Burkert 33. 70. 82. 84). Mit Fehling (7/38, dazu ders.: Homo 23 [1972] 281/5; ders.: Gnomon 46 [1974] 408) kann man die ethologischen Forschungen besonders von W. Wickler u. I. Eibl-Eibesfeldt, die schon selber phallische Figuren u. gerade Hermen herangezogen haben, für das apotropäische Moment geltend machen (vgl. Vanggaard 69/73; Burkert passim); an gewissen Affenarten ist beobachtet worden, daß Wachtposten von erhöhtem Standort aus stammfremde Tiere mit präsentiertem u. eventuell erigiertem G. aus ihrem Revier fernhalten u. stärkere Tiere innerhalb der eigenen Gruppe gegenüber schwächeren ebenso ihren höheren Rang demonstrieren, ja jene sogar besteigen (‚aufreiten‘); ob es dabei aber zu wirklicher gleichgeschlechtlicher Kopulation kommt, müßte energisch gefragt werden. Immerhin ist damit ein Ansatzpunkt für homosexuelle Unterwerfungshandlungen gegeben (zuletzt Fehling 18/27. 103/5; dazu ders.: RhMus 117 [1974] 106/8, bes. 106_{11}, u. die Inschrift bei H. Solin: Arctos 7 [1972] 195). Parallel dazu steht jedoch wohl die Vergewaltigung von Jungfrauen durch den Henker vor der Exekution (s. u. Sp. 26). Überhaupt bleibt zu bedenken, daß neben dem männlichen auch das weibliche G. eine magische Kraft hat, wenn auch in weitaus geringerem Maße (s. u. Sp. 16f). In der antiken Überlieferung läßt sich jedenfalls das erotische Moment kaum von anderen trennen. – In primitiven Frauendarstellungen wird das G. oft markiert (vgl. J. de la Roche: BullSocPréhistFranç 34 [1937] 529/43; F. Pfister: Brauch u. Sinnbild, E. Fehrle gewidmet [1940] 40f), zunächst wohl einfach zur Bezeichnung des Geschlechts; aber nicht selten ist es, zB. an den Inselidolen (Heckenbach 19/21; L. Kötzsche-Breitenbruch, Art. Geburt III: o. Bd. 9, 172/4), so stark hervorgehoben, daß die Absicht einer Betonung seiner Funktion unverkennbar ist, mag es sich nun um Göttinnen (Kern, Rel. 1, 37. 291; Astarte: S. Ronzevalle: MélBeyr 12 [1927] 169/72) oder Sterbliche handeln; später ist diese Manier in höherer Kunst abgekommen, so auch die aufdringliche Spreizstellung (G. Rodenwaldt: AbhBerlin 1943, 13, 17f; Ch. Delvoye: BullCorrHell 70 [1946] 125f; A. Laumonier: ebd. 315; P. Leber: Carinthia 1, 146 [1956] 85/7), ausgenommen bei Gebärenden (K. Schefold: ArchAnz 1954, 217/23). Die pubes der Frauen pflegt in antiken Bildern nicht wiedergegeben zu sein (Rodenwaldt aO. 18_1). Ähnlich bezweckt bei männlichen Figuren von jeher die Wiedergabe des G. schlechthin den Anschluß an die Wirklichkeit; aber sobald es besonders groß erscheint, wie wieder in Kykladenidolen (Heckenbach 6f), oder erigiert ist, kann es schwerlich mehr einfach als Zeichen der bloßen Männlichkeit betrachtet werden, wie es v. Wilamowitz, Glaube 1, 160 sogar für historische Zeiten annimmt, sondern zeigt die Manneskraft, was immer sie auch bewirken sollte. Diese mit den beiden G. verbundenen Vorstellungen sind zweifellos altmediterran, man darf aber voraussetzen, daß sie auch den einwandernden Hellenen längst eigen gewesen sind (P. Kretschmer: Glotta 30 [1943] 96/9). In der historischen Religion spielt vornehmlich das männliche G. eine große Rolle (Diod. Sic. 1, 88), die ins Magische hinüberspielen, aber auch ins rein Erotische u. gar Lächerliche abgleiten kann; s. im einzelnen Herter, Phales bis Phallostasie; ders., Art. Phallos: KlPauly 4 (1972) 701/6; ders., Art. Priapos: ebd. 1130f; auch v. Wilamowitz, Glaube 1, 159/62.

b. Phallos im Götterkult. 1. Hermes u. Hermen. Viele Götter oder Dämonen wurden ithyphallisch oder wenigstens mit betontem G. (Heckenbach 67; A. Greifenhagen: ArchAnz 1964, 628/38) dargestellt, sei es in steinernen, sei es in Malen aus Holz. So vor allem Hermes (Deonna, Mobilier 351/3; ders., Télesphore 70), freilich nur ausnahmsweise in voller Gestalt, wohl aber als ‚Herme‘ (Ἑρμῆς), d.h. als Steinklotz mit herausgearbeitetem Ithyphallos (samt Schamhaar) u. Kopf sowie

Armansätzen; diese Bildung hält den Anschluß an die ursprüngliche Wesenheit des Gottes als managеladenen Steins (ἕρμα) u. muß weit in die primitiven Anfänge der Anthropomorphisierung zurückreichen, ehe im Laufe des 6. Jh. die Kunstform kanonisiert wurde. Daß die Herme schon im Altertum als altertümlich galt, zeigt Herodot (2, 51), wenn er sie als eine Erfindung der Pelasger ansieht, die von den Athenern übernommen wurde. Ausnahme blieb das hölzerne Mal des Gottes im elischen (u. arkadischen?) Kyllene (Paus. 6, 26, 5; Lucian. Iup. tr. 42 [Phales]; Philostr. v. Apoll. 6, 20; Artemid. onir. 1, 45 u.a.; s. Herter, De Priapo 237; N. Ph. Yaluris: ArchEph 1953/54, 2, 162/84), das aus einem bloßen Phallos bestand. Der ithyphallische Zustand des Hermes wurde als Wirkung des Anblicks Proserpinas erklärt (Cic. nat. deor. 3, 56), in den samothrakischen Mysterien jedoch durch einen geheimen λόγος (Herodt. 2, 51; Callim. Iamb. 9; vgl. H. Herter, Art. Kallimachos: PW Suppl. 13 [1973] 219f); später finden wir, auch mit Bezug auf das Idol von Kyllene, ganz spirituelle Deutungen (Cornut. nat. deor. 16 [23, 17 Lang]; Plut. an seni 28 [797 F]; Plot. enn. 3, 6, 19; Porph. simul. frg. 8 [17* Bidez]; Macrob. Sat. 1, 19, 14); H. Herter: RhMus 119 (1976) 193/241.

2. *Ithyphallische Götter.* Sonst erscheinen Holzbilder nur selten unter Hermes' Namen wie in Ainos (Callim. Iamb. 7; s. Herter, Art. Kallimachos aO. 219). Die ‚Hermen' aus diesem Material, die allzeit primitiver Bildnerei naheblieben, so wie wir sie auf attischen Vasen dargestellt finden, trugen lange Zeit lokale Namen. Literarisch kennen wir solche besonders aus Attika, von wo sie zT. schon weiter ausgriffen, nämlich Orthanes, Konisalos, Tychon, Ithyphallos u. wohl auch Hilaon, während andere wie Orthagoras (Aristoph. eccl. 916) sowie Kynes u. Kynegetai, Keles, Lordon u. Kybdasos (Plat. Com. frg. 174 Kock) Komikererfindungen sind (s. im ganzen besonders Herter, De Dis). Derartige Götter gingen gewöhnlich in Priapos auf, der, aus der Hellespontgegend stammend, sich wohl erst im Gefolge des Alexanderzuges ausbreitete, dann aber, obwohl wenigstens in höheren Schichten viel verlacht u. selten ernstgenommen, sich durch das ganze Altertum hielt; s. Herter, De Priapo; V. Buchheit, Studien zum Corpus Priapeorum (1962). Tychon hatte sich wie Priapos zum Glücksgott überhaupt entwickelt u. wurde daher auch mit Hermes identifiziert. Auf korinthischen Pinakes finden wir Phalliker in rein apotropäischer Funktion (s. zuletzt G. Korres: ArchEph 1971, 242/4 Taf. 52, 1; H. Herter: RheinJbVolksk 1 [1950] 115f u. ders.: Μελήματα, Festschr. W. Leibbrand [1967] 37 = Schriften 46f. 646; W. Schiering: Olympische Forschungen 5 [1964] 237/47). Selbst das λαικάζειν hat seinen Dämon gefunden (Herter, De Priapo 190). Auch die androgyne Aphrodite aus Kypros konnte in Athen als Aphroditos mit Priapos identifiziert werden, hat aber als Hermaphroditos (‚Aphroditos als Herme') eine neue Linie verfolgt (H. Herter: Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne [Paris 1960] 71/6 = Schriften 36/42). Der kyprische Lokalgott Opaon Melanthios (gr. Kruse, Art. Melanthios: PW 15, 1 [1931] 427f), der mit Apollon zusammenfloß, wurde als Fruchtbarkeitsgott zuweilen ithyphallisch dargestellt. Selbständig ist der von Arkadien ausgegangene Pan geblieben, der als ursprünglicher Bock normalerweise ithyphallisch gedacht wurde. Ihm entsprechen Panes in der Mehrzahl, ja, vielleicht ist er überhaupt erst aus ihrer Mitte hervorgegangen.

3. *Phallophoroi u. Ithyphalloi, Komödienspieler.* Auf gleicher Linie stehen außer den vielleicht ebenfalls bocksgestaltigen Tityroi sowie vereinzelten Widderdämonen (Bronze v. Methydrion; s. F. Brommer, Art. Pan: PW Suppl. 8 [1956] 953) die Satyroi (Deonna, Télesphore 101/6) u. die eigentlich roßgestaltigen Silenoi. Sie alle waren phallische Fruchtbarkeitsdämonen, die auch von Menschen in rituellen, ursprünglich magischen Tänzen agiert wurden; so sind gerade die echten Pane auf bildlichen Darstellungen schwer von den verkleideten zu unterscheiden, sofern diese nicht einen Schurz mit künstlichem G. tragen (Brommer aO. 949/1008). Diese Wesen wurden allmählich immer mehr in den Kreis des Dionysos u. seiner Prozessionen gezogen, u. so gelangten die Satyroi mit dem einen Silenos als ihrem Anführer auf die Bühne, wo sie sich im Satyrspiel auf die Dauer hielten, u. zwar stets ithyphallisch (Aeschyl. frg. 17, 29 Mette). Neben den theriomorphen gab es auch ganz menschengestaltige Phallostänzer, die einschlägige Dämonen nachahmten; wir finden sie seit spätgeometrischer Zeit auf korinthischen sowie auch gewissen späteren Vasen, deren einige den Ithyphallos noch deutlich zeigen (A. Seeberg: BullInstClassStudLond 14 [1967] 25/35; ders., Corinthian

Komos vases = ebd. Suppl. 27 [1971]). Zu scheiden von solchen Ἰθύφαλλοι, die sich selber das lederne G. (oder mehrere) umbanden, sind die Φαλλοφόροι, die einen großen ledernen oder hölzernen Phallos einhertrugen oder -fuhren, sofern nicht dieselben Leute beides vereinten. Eine solche Phallophoria (oder Phallagogia) zeigt eine Florentiner Schale des 6. Jh. (Nilsson, Rel. 1² Taf. 35, 2f). Einschlägige Motive finden sich auch auf anderen Vasen, zB. Dionysos oder dionysische Gestalten mit Thyrsoi bzw. Stäben oder Lanzen, die in einen Phallos endigen (H. Bulle: JbInst 56 [1941] 137/40; K. Kerényi: SymbOsl 31 [1955] 146/9), u. vor allem ein mit mehreren Phalloi an verschiedenen Körperstellen ausstaffierter Prozessionsteilnehmer (J. D. Beazley, Attic red-figure vase-painters 1² [Oxford 1963] 213 nr. 238). So sahen also die Sänger der Phallika aus, die Aristot. poet. 4, 1449a 11/3 für viele Orte Griechenlands bezeugt. Phallophorien kennen wir tatsächlich in Athen von den Ländlichen Dionysia, wo bei Aristoph. Ach. 201f. 237/83 (vgl. Plut. cup. div. 8 [527 D]) der Phallos als Phales (Ithyphallos) sogar personifiziert erscheint, u. prächtiger an den Großen Dionysia, für die die Bündner zur Zeit des ersten (IG 1², 45, 12f) wie des zweiten Seebundes (J. H. Oliver: AmJournArch 40 [1936] 461/3 nr. 2; A. Wilhelm, Vier Beschlüsse der Athener = AbhBerlin 1939, nr. 22, 3/6; S. Accame, La lega ateniese del secolo IV a. Cr. [Roma 1941] 229/44; vgl. Burkert 46_7) Phalloi zu liefern hatten, offenbar zu jährlichem Auswechseln. Auch für die Lenaeen können wir Phallophorien wohl voraussetzen, kennen wir sie doch auch aus Ephesos (Heraclit.: VS 22 B 15; T. B. L. Webster, Greek theatre production [London 1956] 157f), Delos (Ch. Picard: BullCorrHell 68/69 [1944/45] 269f), Alexandria in der Prozession des Philadelphos (Kallixeinos bei Athen. 5, 33, 201 E) u.a. (wohl auch Inscr. Cret. 1, V 23, 2f). Lieder u. Tänze von Ithyphalloi sind noch mehrfach für Athen u. andere Orte bezeugt, auch außerhalb des eigentlichen Kultes. So sind auf der Bühne dank Athen. 14, 15, 621 F durch Sosibios (FGrHist 595 frg. 7) u. 14, 16, 622 A/D durch Semos (ebd. 396 frg. 24) sowohl Ithyphalloi wie Phallophoroi (in Sikyon) mit noch vordramatischen Darbietungen gesichert, wozu für Athen die Nachricht des Hypereides frg. 50 Jensen kommt. Ich muß also daran festhalten, daß die in Attika bodenständigen Ithyphalloi den Chor der werdenden Komödie bildeten u. schließlich auch den ersten Schauspieler aus ihrer Mitte entwickelten (s. auch W. Kraus, Art. Komödie: KlPauly 3 [1969] 282f), wenn auch andersartige Chöre immer möglich blieben wie solche von Satyroi u. auch Panes (Pandoravase; s. Herter, Phallos 1698). Wenn der Phallos der Komöden aufgebunden war oder lang herabhing, geschah es schwerlich aus Anstandsgründen, die hier sowieso keine Rolle spielten, sondern eher um der lustigen Wirkung willen. Natürlich gab es keine rigorosen Vorschriften, aber zur Zeit der Mittleren Komödie war gerade der Phallos wohl noch üblich u. auch in der Neuen Komödie nicht völlig abgekommen (T. B. L. Webster: ClassQuart 42 [1948] 19f; C. A. van Rooy, Studies in classical satire and related literary theory [Leiden 1966] 127). Im Bereich der dorischen Posse hat er sich besonders zäh gehalten, wofür die Phlyaken deutlich genug zeugen. Man wird ihn auch für die sizilische Komödie voraussetzen u. desgleichen den ἐθελονταί (Athen. 14, 15, 621 F) zuschreiben dürfen, wie sie vielleicht im thebanischen Kabirion aufgetreten sind, soweit die auf den dortigen Vasen dargestellten Szenen überhaupt Bühnenaufführungen wiedergeben (Binsfeld, s. u. Sp. 21). Die Beziehungen der attischen Komödientracht zu der dorischen brauchen hier nicht erörtert zu werden, zumal da sie auf alle Fälle sekundär sind. Auch im Mimos lebte der Phallos fort bis zum türkischen Karagöz (H. Wiemken, Der griech. Mimus, masch. Diss. Göttingen [1951] 178f).

4. Dionysoskult. Wie die anderen großen Götter, so stellte man auch Dionysos ungern phallisch vor, doch gab es immerhin einen Θυωνίδας u. wohl auch einen Ὀρθός, nicht zuletzt in Methymna einen Φαλλήν (diese Namensform wohl ursprünglich im Orakel nr. 337: H. W. Parke - D. E. W. Wormell, The Delphic oracle 2 [Oxford 1956] 136, nicht Σφαλήν mit Daux u. Bousquet; s. Nilsson, Rel. 1², 593_6). In den Mysterien des Dionysos spielte die Enthüllung des im Liknon befindlichen Phallos verschiedentlich eine Rolle, wenn sie wohl auch nicht gerade den Mittelpunkt der Feier bildete (M. P. Nilsson: HarvTheolRev 46 [1953] 177/9. 191f. 200f; P. Boyancé: RevÉtAnc 68 [1966] 37/45; H. Brandenburg: RömQS 64 [1969] 78). In der Organisation der Pompeia Agrippinilla in Torre Nova gab es neben den drei weiblichen λικνοφόροι auch

eine φαλλοφόρος. Vgl. zuletzt O. J. Brendel: JbInst 81 (1966) 218/30; R. Turcan, Les sarcophages romains à représentations dionysiaques (Paris 1966) Index s.v. Phallus u. Van; F. Matz, Die dionysischen Sarkophage 1 (1968) 38f. Die Prosymnoslegende (G. Türk, Art. Polymnos: PW 21, 2 [1952] 1773f; M. C. van der Kolf, Art. Prosymnos: ebd. 23, 1 [1957] 905/7; Buchheit 201f$_8$. 204$_{17a}$; Burkert 83) läßt für die Mysterien von Lerne einen phallischen Ritus vermuten. In Attika u. anderswo wurden dem Dionysos auch bei sonstigen Gelegenheiten im Kulte Phalloi aufgestellt; in Delos, wo überhaupt viele einschlägige Funde gemacht sind, fungierten solche sogar als choragische Monumente (H. Gallet de Santerre, Délos primitive et archaique [Paris 1958] 266; Bruneau 298/300. 318f. 643/5). Eine orphische Phalloszeremonie im PGurob (3. Jh. vC.); Nilsson, Rel. 2², 244f; H. Herter, Der Hellenismus in der dt. Forschung (1956) 58.

5. Artemis, Kotyto, Aphrodite. Der Artemiskult hat in dorischem Gebiet phallische Riten aufgenommen (Hesych. s.v. λόμβαι u. ταυρίνδα), u. die thrakische Kotyto hat ein Fest Ἰθύφαλλοι mitgebracht. Der Aphroditekult (Burkert 84$_{56}$) hat in Athen ähnliche Ingredienzien (R. Schilling: Mél. Ch. Picard 2 [Paris 1949] 946/50; E. Langlotz, Aphrodite in den Gärten = SbHeidelberg 1953/54, nr. 2, 28f. 31f), besonders aber in Kypros, wo orientalischer Einfluß noch stark ist, u. weiter im sizilischen Naxos, wo männliche u. weibliche G. (γέρρα Νάξια) im Tempel aufgestellt wurden (Hesych. s. v. γέρρα; dazu Non. Marcell. 1, 170 Lindsay; vgl. Corp. Paroem. Graec. 1, 390; A. v. Salis, De Doriensium ludorum in comoedia Attica vestigiis, Diss. Basel [1905] 12/4). Von Antipolis stammt ein phallosförmiger Stein, der sich als θεράπων Ἀφροδίτης vorstellt (IG 14, 2424); vgl. den σιλανὸς τέρπων bei E. Maass: RhMus 78 (1929) 10, dazu 12. Der Aphrodite war die φαληρίς (Wasserhuhn) als Symbol des Phallos geweiht (Apollod.: FGrHist 244, 109a [aus Athen. 7, 325 B]; Eustath. Il. 1, 206 [1, 137, 24/8 van der Valk]). Im Adoniskult ist der Phallos nicht nachweisbar (K. Schauenburg: Gnomon 40 [1968] 303).

6. Demeter. Ganz besonders gehörte der Phallos, nun aber auch das weibliche G. (Nilsson, Rel. 1², 120. 464), in den chthonischen Bereich der Demeter (Heckenbach 62f). So wurden in Attika Teigbilder von Phalloi zur Erzielung von Fruchtbarkeit in die μέγαρα geworfen u. später wieder heraufgeholt (C. Bérard: AntKunst 9 [1966] 96). An den Haloa wurden Riten mit tönernen Phalloi ausgeführt, die in den Darstellungen nicht immer leicht von Hantierungen mit ὄλισβοι zu scheiden sind (zB. J. D. Beazley, Attic red-figure vase-painters [Oxford 1963] 238 nr. 5; 279 nr. 2). Ob der in der Weiheformel der eleusinischen Mysterien angedeutete dritte Akt mit A. Körte: ArchRelWiss 18 (1915) 116/26, bes. 120/3 u.a. (F. Noack, Eleusis [1927] 228/33; J. Leipoldt, Art. Eleusis: o. Bd. 4, 1101f; E. Des Places, La religion grecque [Paris 1969] 211f) auf ein Pudendum zu deuten ist, bleibt fraglich (Deubner, Feste 79/83; G. E. Mylonas, Eleusis [Princeton 1961] 294/303; vgl. ders.: EpistEpetAth Ser. 2, 9 [1958/59] 24/30. 57; Nilsson, Rel. 1², 111f. 120. 658f; Schmid 537; vgl. Burkert 297/302; P. Boyancé: RevÉtGr 88 [1975] 201f). Zu Baubo s. u. Sp. 19.

7. Kabirenkult, ägyptische Kulte, Dea Syria. In Samothrake waren die beiden männlichen Kabiren (oder ihre Trabanten) ithyphallisch, u. in Thessalonike lag ein Phallos in der cista mystica (O. Kern: ArchPapForsch 12 [1937] 65f; W. Fauth, Art. Kabeiroi: KlPauly 3 [1969] 35); weiteres bei B. Hemberg, Die Kabiren (Uppsala 1950) 106. 112. 130. 139. 207. 284. Erst recht begegneten die Griechen im Ausland dem Phallizismus, besonders in Ägypten, wo der mit Pan identifizierte Min (W. Helck: KlPauly 3 [1969] 1314f) durchweg so dargestellt wurde, aber oft auch Amun-Re, Osiris, Bes u. alle möglichen Kobolde, desgleichen Horos. Der Phallos des toten Osiris, den Isis suchte, bot das Aition für ägyptische Phallophorien (Plut. Is. et Os. 18 [358 B]; 36 [365 C/D]; Diod. Sic. 1, 21f; 4, 6; s. Th. Hopfner, Plutarch: Über Isis u. Osiris 1 [Prag 1940 bzw. 1967] 99/103; J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride [Univ. Wales 1970] 342/4. 439f). Die von Herodot (2, 48) beschriebene Phallosprozession im Dienste des Osiris wird auf die Paamylia bezogen (Hopfner aO. 1, 28f; F. Zucker: Aus Antike u. Orient, Festschrift W. Schubart [1950] 163; ders., Studien zur Namenkunde vorhellenistischer u. hellenistischer Zeit = SbBerlin 1951, nr. 1, 23/5; Bonnet, RL [1952] 580; Griffiths aO. 297/300); hier wurden statt der den Griechen gewohnten Phalloi νευρόσπαστα mit beweglichem Phallos verwandt. Aufsehen erregte der Tempel der Dea Syria in Hierapolis-Bambyke mit seiner phallischen

Erzfigur u. den zwei Riesenphalloi im Vorhof, die zweimal im Jahr ein Priester für 7 Tage bestieg (Lucian. dea Syr. 16. 28f). Im Kulte der Atargatis spielte der Phallos auch in Delos (Inscr. Délos 2243; Bruneau 473) u. Dura-Europos (M. Rostovtzeff: CRAcInscr 1937, 204; R. N. Frye u.a.: YaleClassStud 14 [1955] 128f nr. 1) eine Rolle; vgl. R. Mouterde: MélBeyr 36, 2 (1959) 53/5 nr. 1. Zum Baalskult s. Dio Cass. 79 (80), 11, 3.

8. Italien. In Italien verlangte einst Mutunus Tutunus (älter Mutinus Tutinus, eigentlich Titinus) in Veliae das Opfer der Jungfrauschaft der Neuvermählten (C. Atei Capitonis Fragmenta ed. W. Strzelecki [Leipzig 1967] 34f; G. Radke, Die Götter Altitaliens [1965] 225f). An den Liberalia wurde ein Phallos in der Prozession einhergefahren; in Lavinium bekränzte eine Matrone öffentlich den Phallos zum Gedeihen der Saat. Nachbildungen von Phalloi wurden der Mater Matuta (G. Radke, Art. Matuta-Matralia: KlPauly 3 [1969] 1088) u. anderen Gottheiten geweiht. Im Vestatempel wurde Fascinus verehrt; er entspricht dem Herdphallos, der Servius Tullius sowie Romulus u. Remus u. auch noch Caeculus erzeugte (U. W. Scholz, Studien zum altitalischen u. altröm. Marskult u. Marsmythos [1970] 126/34; Hommel, Vesta 413/20; A. Alföldi: RendicAccLinc 27 [1972] 327f). Auch den Etruskern war Phallizismus nicht fremd, s. zB. den Dämon bei E. Langlotz: Anthemon, Festschr. C. Anti (Firenze 1955) 77. Zu einer Gottheit mit Phallos in der Hand s. M. Buffa: StudEtr 10 (1936) 465/9 Taf. 51; weiter R. Lullies: WürzbJb 4 (1949/50) 133/5. Der Genius war nicht phallisch.

9. Weiteres zum Kult. Zu vielen Kulten gehörte ein ἱερὸς γάμος. Ursprünglich eine Handlung unter Menschen, die auf magische Weise Fruchtbarkeit erzielte, erscheint die heilige Hochzeit auch als Vereinigung von Gott u. Mensch, wobei der Gott durch seinen Priester vertreten sein konnte, wie etwa in Athen der Basileus bei seiner Vereinigung mit der Basilinna Dionysos zu repräsentieren scheint; vgl. Schmid 528/64. Die vielen Darstellungen des Aktes pflegen keinen kultischen Hintergrund zu haben; vgl. u. Sp. 27. Nach K. Kerényi: SymbOsl 47 (1972) 128, war das Liknon mit Phallos auch Requisit eines normalen Hochzeitszuges. Natürlich ist schon früh eine Reserve gegenüber der Rolle des Phallos im Kulte spürbar: für Heraclit (VS 22 B 15, frg. 50 Marc.) ist der phallische Aufzug bei den Dionysien nur durch den religiösen Sinn vor dem Vorwurf der Schamlosigkeit geschützt. Weiter Philostr. v. Apoll. 6, 20; Porph. ep. An. p. 4 Sodano.

c. Apotropäische Bedeutung. 1. Grabphallos. Den Toten wurden Bilder des männlichen G. nicht selten mitgegeben. Sogar als Grabmal kommt der Phallos in Kleinasien, besonders Phrygien, manchmal auch anderwärts vor, u. lebt in Etrurien meist in Säulen oder runden Knäufen auf Grabzippen fort (Burkert 85_{61}; vgl. F. Focke, Ritte u. Reigen [1941] 44f). Man darf auch die sepulkralen Hermes- u. späteren Porträthermen als Sonderart der sonstigen phallischen Hermen in Rechnung stellen (vgl. etwa C. Watzinger: Gnomon 21 [1949] 81f). Merkwürdig ist das Monument J. Keil: ÖstJahresh 46 (1961/63) 182/5 (dazu J. u. L. Robert: RevÉtGr 78 [1965] 188f nr. 477). Priapos erscheint als custos sepulcri, namentlich CLE 193, wo das Grab selber als mortis et vitai locus bezeichnet wird. Hier macht sich also neben dem Bedürfnis eines Schutzes auch der Glaube an die Neuzeugung aus der Erde u. möglicherweise sogar an die Wiederkunft des Individuums geltend. In älterer Zeit mag auch der Wunsch wirksam gewesen sein, dem Toten seine Zeugungskraft zu erhalten u. ihm so die Lust zu benehmen, die Lebenden heimzusuchen, wie es von Heroen (zB. Callim. frg. 98f) erzählt wurde (vgl. Eur. suppl. 545f). Burkert 70/85 faßt den Phalloskult als Restitution nach einem Todesereignis auf.

2. Schutz u. Glück durch Genitalien. Vgl. Eckstein-Waszink 401. Unter den Lebenden spielte das Mana des Phallos, selbst wenn er nicht erigiert war, als Schutz wie auch als Glücksbringer in weiten Bereichen eine große Rolle, nicht ohne in Gefahr zu geraten, ins Obszöne abzusinken; s. V. Spinazzola, Pompei 1 (Roma 1953) 250/2. $635f_{227}$; J. Marcadé, Roma Amor (Genève 1961); dazu vgl. H. Herter: Gnomon 39 (1967) 846f; J. Marcadé, Eros kalos (Genève 1962); H. Herter: Μελήματα, Festschr. W. Leibbrand (1967) 38_{29}. 36f = Schriften 642_{29}. 645f. Das weibliche G. (oder die Muschel u. a. als Ersatz) hat seltener, wenn auch schon seit der Steinzeit (E. G. Gobert: RevAfric 95 [1951] 5/62; H. Möbius: ArchAnz 1954, 215; O. Menghin: Beiträge zur alten Geschichte, Festschr. F. Altheim 1 [1969] 6f), diese Funktion (E. Kuhnert, Art. Fascinum: PW 6, 2 [1909] 2012; R. Muth, Art. Urin: PW Suppl. 11 [1968] 1298; Hecken-

bach 56f; Deonna, Mobilier 361). Der Phallos kann das Agens einer bestimmten Gottheit sein, besonders dann, wenn er zu deren leiblicher Erscheinung gehört; gewöhnlich ist er aber rein magisch u. agiert für sich. Dieser apotropäische Phallos war vor allem in römischer Zeit unendlich weit verbreitet (Heckenbach 56; Deonna, Mobilier 347/62). Unter all den bösen Einwirkungen, die von Dämonen oder Menschen drohten, ist es vor allem der Neid, gegen den er schützt (zB. CLE 2065f; CIL 3, 10189, 16). Im besonderen greift er auf Bildern das böse Auge (K. Meisen: RheinJbVolksk 1 [1950] 144/77; Deonna, Télesphore 93f; ders., Le symbolisme de l'œil [Paris 1965], bes. 180/3; B. Kötting, Art. Böser Blick: o. Bd. 2, 473/82) an, sei es allein, sei es unter andern Apotropaia (D. Levi: Antioch-on-the-Orontes 3 [1941] 220/32; G. E. Bean: AnatolStud 10 [1960] 50 nr. 98; Bruneau 644f). Eine Tonfigur (W. Weber, Die ägyptisch-griech. Terrakotten [1914] 100 nr. 131 mit Abb. auf Taf. 12 = F. Bilabel, Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten 3 [1926] nr. 6295) trägt die Inschrift ‚Ich habe das Auge des Bösen durchbohrt' (ὀφθαλμὸν ἀπετρύπησα τὸν τοῦ βασκάνου). So verstehen sich die Beischriften καὶ σύ (= καὶ σοί nach H. Seyrig bei G. Tchalenko, Villages antiques de la Syrie du Nord 3 [Paris 1958] 26 zu nr. 24; s. aber Fälle wie G. Giangrande: ClassRev 81 [1967] 20) u. et tibi (Levi; aO. 225f, vgl. R. Mouterde: MélBeyr 36, 2 [1959] 63f nr. 6), falls nicht der Angeredete in den Schutz des Talismans eingeschlossen sein sollte (so τοῖς φίλοις: IG 12, 3, 1027); ein gutes Beispiel: Abd el-Mohsen el-Khachab: AnnServAntÉg 54 (1957) 118/22 Abb. 2 Taf. 1a. – Der Phallos wurde als Amulett am Leibe getragen, bei den Römern, die ihn fascinum nannten, namentlich von den schutzbedürftigen Kindern, oft in ihrer bulla, u. so wohl auch von den Imperatoren in der ihren; am Triumphwagen hat er jedenfalls als medicus invidiae nicht gefehlt (Plin. n.h. 28, 39). Er wurde in u. an Häusern angebracht, besonders Läden u. Werkstätten; die pompejanische Inschrift ‚hic habitat Felicitas' an einem Bäckerofen läßt noch die allgemeinere Bedeutung erkennen (CIL 4, 1454; vgl. ebd. 8858 usw.). Auch auf Stadtmauern sehen wir den Phallos (G. Lugli, La tecnica edilizia romana [Roma 1957] 96/8), u. manchmal finden sich, wo auch immer, sogar freistehende Exemplare, zT. von beträchtlicher Größe. In beweglicherer Gestalt konnte der Phallos, aus welchem Material er auch hergestellt sein mochte, irgendwo aufgehängt oder aufgestellt werden. Dabei wurde er gern mit apotropäischen Glöckchen versehen; er zeigt sich auch doppelköpfig u. zu zweit oder dritt kombiniert sowie mit Halbmonden u. anderen Apotropaia vereinigt (W. Deonna: AntClass 23 [1954] 423/8). An allen möglichen Gegenständen des Gebrauchs u. auch an Schmuckstücken wurde er in Malerei oder Plastik angebracht. Gefäße (A. Greifenhagen: ArchAnz 1964, 636f) u. Gebildbrote (Buchheit 212f; Hommel, Porzellan 83/5) in Phallosform sind nicht ganz selten; Masken, Köpfe u. Büsten wurden mit Phalloi verbunden. Durch Ausgestaltung mit menschlichen oder tierischen Körperteilen wurde der Phallos zu einem Lebewesen, durch Beflügelung zu einem Dämon (C. Bérard: AntKunst 9 [1966] 93/6; Burkert 83f), dies auch bei Stücken, die im Kulte Verwendung fanden. Neben eindeutigen Darstellungen müssen auch Ersatzformen berücksichtigt werden, zB. die Muschel für das weibliche G. (M. Bratschkova: BullInst-ArchBulg 12 [1938] 1/131; F. Scheidweiler: RhMus 97 [1954] 162f; Hommel, Porzellan 81/90) u. überhaupt Seetiere mit impudica nomina (Apul. apol. 33; s. A. Abt, Die Apologie des Apuleius = RGVV 4, 2 [1908] 135/8 [209/12]; 149 [223]f). Die *Bohne geht auf das männliche, aber auch auf das weibliche (Plaut. aul. 818f) G. (E. Riess: ClassW 35 [1941/42] 196f; M. Marcovich: Philol 108 [1964] 29/39). Zum G. im Traum s. Hopfner 107/9; astrologische Melothesie: E. G. Schmidt, Die altarmenische ‚Zenon'-Schrift = AbhBerlin 1960, 2, 23f; H. G. Gundel, Weltbild u. Astrologie in den griech. Zauberpapyri (1968) 69f.

3. Gesten. Natürlich haben die G. auch in der Gestik ihren festen Platz (Pfister 1547; vgl. Eckstein-Waszink 405), u. zwar vor allem in Gestalt des far la fica (Heckenbach 56; Deonna, Mobilier 359f; Hommel, Porzellan 82_{37}; K. Groß, Art. Finger: o. Bd. 7, 925), das auch zum Talisman erstarrt u. dann gerne mit dem Phallos verbunden wird. Die einzige literarische Erwähnung bei Ovid. fast. 5, 433 versteht E. Riess: Latomus 2 (1938) 176f, von apotropäischen ‚claquements des doigts'. Von der seit Archiloch. frg. 15 D. häufig nachweisbaren Bezeichnung σῦκον (nicht ficus), besonders für das weibliche G. (W. Süss: RhMus 97 [1954] 311; G. Giangrande: ebd. 106 [1963] 255/7; Buchheit 200/29; M. Treu, Art. Archi-

lochos: PW Suppl. 11 [1968] 148; D. Korzeniewski, Die röm. Satire [1970] 392/4; E. Degani: Studi filol. e stor. in on. di V. De Falco [Napoli 1971] 89/96; Reichmann 650. 652), den Namen der Sykophanten abzuleiten (A. B. Cook: ClassRev 21 [1907] 133/6; V. Riffer: IdgForsch 30 [1912] 388/90), ist im Nachweis der sachlichen Bedeutungsentwicklung nicht ohne Schwierigkeiten. Der apotropäische Sinn der Gebärde wird wie bei anderen (Sen. ira 3, 34, 1) zum Ausdruck der Verachtung (A. Lesky: AnzWien 106 [1969] 149/57); nach D. Fehling droht sie eine Strafvergewaltigung an (o. Sp. 7). Verwandt ist das Vorstrecken des Mittelfingers als des digitus impudicus (K. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer [1890 bzw. 1970] 101f; Heckenbach 56; K. v. Fritz, Quellenuntersuchungen zu Leben u. Philosophie des Diogenes v. Sinope: Philol Suppl. 18, 2 [1926] 15/8; Liddell-Scott s.v. σκιμαλίζω; Gross aO. 930; Aristoph. nub. 653 nach Schol.). Schließlich erscheinen die G. beider Geschlechter auch in puris naturalibus im Anasyrma (Anasyrmos); s. A. Meineke, CGF 3, 272; P. Wendland: NJbb 19 (1916) 239f; W. Fiedler, Antiker Wetterzauber (1931) 38f; Herter, De Priapo 180/2 mit Lit.; H. Vorwahl: ArchRelWiss 30 (1933) 395/7; P. Devambez: MonPiot 41 (1946) 37f; J. Moreau: Mél. H. Grégoire 3 (Bruxelles 1951) 283/300 = Scripta min. (1964) 200/11 (mit Lit.); M. Müller-Jabusch, Götzens Grober Gruß (1956) 138/45. 253/73; O. Seel: Ovidiana (Paris 1958) 172f; G. Säflund, Aphrodite Kallipygos (Stockholm 1963) 45/9. 73/8; Fehling 28/38. 104. In Ägypten suchen Frauen so befruchtet zu werden (Herodt. 2, 60; Diod. Sic. 1, 85, 3; Terrakottafiguren), u. vielleicht gilt das auch noch für Baubo (Orph. frg. 52 Kern; Nilsson, Rel. 1², 657f; Moreau aO. 292/4 = Scripta min. 206f), während menstruierende Frauen umgekehrt das Feld fruchtbar machen (Heckenbach 51f; Fiedler aO. 24. 38; Weinreich 1, 591). Sonst erstreben Frauen mit dem Anasyrma apotropäische (oder aggressionshemmende: Fehling) Wirkung, auch gegen Naturgewalten, oder drücken ihre Verachtung aus, etwa gegenüber feigen Männern, falls es sich nicht einfach um eine sexuelle Einladung (M. Braun, History and romance [Oxford 1938] 85f) handelt. Belege: Anacr. frg. 18 Gentili; Teles 58 Hense² (aus Bion); Nicol. Dam.: FGrHist 90, 66, 43; Iustin. Trog. 1, 6, 14; Plin. n.h. 28, 78; Jos. ant. Iud. 20, 108; Plut. mul. virt. 5 (246 A). 9 (248 B); PsPlut. Lacaen. apophth.: 241 B; Dio Cass. 67, 12, 2; Polyaen. 7, 45, 2; Artemid. onir. 4, 44; Procop. b. Pers. 1, 7, 18f; zu Elegeis s. O. Crusius: PW 5, 1 (1903) 2258/60. Zur Feststellung ihres Geschlechts hebt Agnodike das Gewand: Hygin. fab. 274; vgl. ebd. 189, 8; Diog. L. 6, 46; 2, 116: Stilpon (frg. 183 Döring) u. Theodoros (frg. 260 B Mannebach, anders ebd. frg. 262 A. B); unabsichtliche Entblößung: Diog. L. 6, 37; Aristoph. Lys. 823/8; M. Moretti, Nuovi monumenti della pittura etrusca (Milano 1966) 108f. 117 u.a. (vgl. Dio Chrys. or. 33, 37); bei Kindern s. Sen. const. sap. 11, 2. Männer dokumentieren mit dem Anasyrma ihre Kraft (Herodt. 2, 30; vgl. Müller-Jabusch aO. 147/50), doch gehört der Exhibitionismus auch zu den Manieren des Ekels bei Theophr. char. 11, 2; s. auch Hist. Aug. v. Comm. 13, 1 u. andererseits Demetr. eloc. 261. Bei Priapos ist der Gestus in seiner magischen Potenz noch deutlich genug, doch dient er in den Darstellungen auch bloß noch zur Kennzeichnung des Charakters der Gottheit; ähnlich Hermaphroditos, Silenos u.a., desgleichen Attis in seiner Art (A. Rumpf: AmJournArch 58 [1954] 178); auch manche Cucullati gehören hierhin (Deonna, Télesphore 106/10; s. u. Sp. 22). Ein Anasyrma, das die posteriora aufdeckt, kommt bei beiden Geschlechtern vor (L. Breitholz, Die dorische Farce [Stockholm 1960] 149/54; zB. Joh. Cinn. hist. 5, 16 [PG 133, 608f]). In der Verlängerung dieser Linie liegt der ‚schwäbische Gruß', der in CIL 4, 4954 einen Vorläufer hat (O. Weinreich, So nah ist die Antike [1970] 181/8; vgl. Müller-Jabusch aO. passim). Vgl. auch Martial. 3, 83 (Kuppe 99); λαίκαζε: Fehling 28; vgl. ders.: Homo 23 (1972) 282f; ders.: RhMus 117 (1974) 106_{11}; A. Garzya: 'Αθηνᾶ 73/74 (1972/73) 360/3; G. Giangrande: Eranos 71 (1973) 77f; P. G. Maxwell-Stuart: Hermes 103 (1975) 379f. Ganz verächtlich ist neben Unflätigkeiten der hinteren Partie (Dion. Hal. ant. Rom. 19, 5, 2f; Niket. Chon. Andronic. 1, 9 [PG 139, 661 B]) das Anpissen (Demosth. or. 54, 4; Val. Max. 2, 2, 5; Apul. met. 1, 17; Artemid. onir. 4, 44; Diog. L. 6, 46; Heckenbach 55f; R. Muth, Träger der Lebenskraft [Wien 1954] 65_1; ders., Art. Urin: PW Suppl. 11 [1968] 1294), doch kann diese Vorstellung auch auf sexuelle Vergewaltigung gehen (Aristoph. ran. 95 [?]): Ausdrücke wie meiere decken das ja auch (Hor. sat. 1, 2, 44; 2, 7, 52; Plin. n.h. 8, 168; Mar-

tial. 3, 82, 16f; 11, 46, 2; Pers. 6, 73; Iuvenal. 11, 170; zu urina = semen s. Muth, Urin aO. 1303; G. Jachmann, Studien zu Juvenal: NachrGöttingen 1943, 6, 223f_1; F. Dornseiff: WissZsLeipzig 1951/52, 3, 53; Fehling 21f_{90}). Vgl. auf weiblicher Seite Mandanes Traum (Herodt. 1, 107; vgl. Iustin. Trog. 1, 4, 2) u. auf männlicher Seite die allerdings nur volksetymologisch bedingte Zeugung des Orion Οὐρίων; vgl. S. Laser: Gnomon 28 [1956] 613f). Obwohl man es eigentlich nur Tieren u. allenfalls Kindern zutrauen sollte (Babr. 48; Plut. Stoic. repugn. 22 [1045 A. B]; Iulian. or. 6, 2 [182 B]: κύνες ~ Κύνες), kam es doch vor, daß private u. öffentliche, ja hl. Lokale u. Objekte, auch Gräber, mit Ausscheidungen beiderlei Art verunreinigt wurden (Aristoph. ran. 366; Hor. sat. 1, 8, 38f; ars 471; Strab. 14, 5, 14 [675]; Petron. 71; Pers. 1, 113f; Iuvenal. 1, 130f; 6, 306/13; Suet. Nero 56; Dio Cass. 67, 12, 2; Hist. Aug. v. Carac. 5. 7; CIL 3, 1966. 14599_1; 4, 8899; 6, 2357. 3413. 13740; 12, 2426 u. a.; s. O. Jahn zu Pers. 1, 112/4; ders.: BerLeipzig 7 [1855] 86/8; W. Heraeus, Kl. Schriften [1937] 121; M. Hadas: ClassPhilol 24 [1929] 260; Herter, De Priapo 211; J. Straub, Heidnische Geschichtsapologetik in der christl. Spätantike [1963] 53/6; Fehling 34). Harmlos sind die Figuren im Stil des Manneken Pis (Deonna, Mobilier 358f), apotropäisch die cossim cacantes (ebd. 361f; ders., Télesphore 93f). Frauen in Spreizstellung ebd. 83. 94_8. 100 (s. o. Sp. 8); vgl. *Geburt III. Zum sog. Typ der ‚Angerona', die die rechte Hand zum Munde u. die linke zum G. führt, s. Deonna, Télesphore 90/3; Anacharsis: Plut. garr. 7 (505 A); Gnom. Vat. 136 u. a.; s. u. Sp. 44.

4. *Auffällige Figuren.* Mit auffälligem G. werden schon auf korinthischen u. schwarzfigurigen attischen Vasen Leute aus dem Volk dargestellt u. so erst recht in alexandrinischer u. späterer Zeit (vgl. Moret. 98). Neben veristischer macht sich auch karikierende Absicht geltend, wie sie besonders den Grylloi des Antiphilos zugeschrieben wird (W. Binsfeld, Grylloi, Diss. Köln [1956]; ders., Art. γρύλλοι: PW Suppl. 9 [1962] 76/8). Vor allem mußten disproportionierte Gestalten auffallen wie die Zwerge, die in der alten Vorstellung von den Pygmäen ihr mythisches Gegenstück hatten (Deonna, Mobilier 356f). Unter den griech.-ägyptischen Terrakottafiguren begegnet man zwar auch Göttern wie Priapos u. Bes oder Dämonen, die man jedoch schon nicht mehr sicher identifizieren kann (Pataikoi ?), aber meist handelt es sich um menschliche Wesen oder reine Phantasiegestalten. So sind die phallischen Cucullati (nicht Telesphoros; s. Deonna, Télesphore 53f) durch ihre Kapuze als Arbeiter charakterisiert oder aber als adulteri, die sich für ihre nächtlichen Ausflüge getarnt haben (Deonna, Télesphore 13f. 29. 32/5. 79 u. ö.; Herter, Dirne 1162). Akteure aller Art stehen noch in Nachfolge der komischen Schauspieler; die spindeldürren phallischen Tänzer, die man bisher γρύλλοι nannte, bezeichnet Binsfeld als κίναιδοι. Man hatte seine Freude an Groteskfiguren, die aber auch als Apotropaia dienen konnten. S. zum ganzen J.-P. Cèbe, La caricature et la parodie = BiblÉcFranç 206 (Paris 1966); B. Schmaltz, Das Kabirenheiligtum bei Theben 5 (1974) 115/26.

IV. Behandlung u. Funktion der Genitalien. a. Behandlung. 1. Enthaarung. Das G. wurde als normaler Körperteil in seinem natürlichen Zustande belassen. Doch kam Enthaarung (παρατιλμός, παράτιλσις) bei Frauen, besonders Dirnen, vor (Cratin. frg. 256; dazu W. Luppe: WissZsUnivHalleWittenb 18 [1969] 3, 217/21; Aristoph. Lys. 149/51. 825/8; ran. 516; Thesm. 236/48. 590f; eccl. 12f. 724; Plat. Com. frg. 174 K.; s. Herter, De Dis 11f; Sen. ep. 47, 7; Martial. 3, 74; 10, 90 u. ö.; Apul. met. 2, 17 u. v. a.; vgl. G. Hagenow: RhMus 115 [1972] 58f; G. Giangrande: ebd. 117 [1974] 70; A. Engelbrecht: WienStud 28 [1906] 138/41 will so cunnus albus bei Hor. sat. 1, 2, 36 erklären). Es kam dabei sogar eine, übrigens ganz alte, Frisur à la Delta heraus, s. M. Mayer: PhilolWochenschr 49 (1929) 91/4; W. Süss: RhMus 97 (1954) 151f. Beim männlichen Geschlecht wurde die Enthaarung als weibisch empfunden (Varro v. pop. Rom. frg. 27 Riposati; Pers. 4, 35/41; Martial. 2, 62; Iuvenal. 6, 373. 378; Auson. epigr. 93; Hist. Aug. v. Heliog. 31, 7; vgl. H. Herter, Art. Effeminatus: o. Bd. 4, 633f). Zu Paratilmos mit (u. auch ohne) ῥαφανίδωσις (Fehling 22f. 104) als Strafe vgl. E. Gerner: Art. Παρατιλμός: PW 18, 4 (1949) 1407/10; Süss aO. 149/52 (Aristoph. nub. 1083).

2. *Beschneidung.* Beschneidung übten die Ägypter aus Reinlichkeit nach Herodt. 2, 36f, der sie dennoch nicht schön findet: er weist sie 2, 104 auch bei Kolchern u. Aithiopen nach; von den Ägyptern (Strab. 16, 2, 37 [761]; Cels. bei Orig. c. Cels. 1, 22; 5, 41; P. Kretschmer: Glotta 34 [1955] 5f) bzw. den

Kolchern haben andere Völker sie übernommen, die Phoiniker aber nicht, soweit sie griechisch beeinflußt sind (zu Aristoph. av. 504/7 s. Schol. u. richtiger A. Rapp: RhMus 88 [1939] 191; vgl. D. Fehling, Die Quellenangaben bei Herodot [1971] 15/7); zu weiteren Völkern, zB. den Trogodyten (Diod. Sic. 3, 32, 4), s. Hopfner 222. Die Juden hielten die Sitte, deren Gründe Philo spec. leg. 1, 1/12 diskutiert, für ihr besonderes Eigentum; das bestreitet ihnen aber Kelsos bei Orig. c. Cels. 1, 22; 5, 41, der sie von den Ägyptern herleitet, wie auch Artapanos (aus Alexander Polyhistor) bei Euseb. praep. ev. 9, 27, 10 (s. K. I. Merentitis, Ὁ Ἰουδαῖος λόγιος Ἀρτάπανος [Athen 1961] 78/86), während Diod. Sic. 1, 28, 2f. 55, 4f den Kolchern die Priorität gibt. Jos. ant. Iud. 8, 10, 3 wendet gegen Herodot ein, daß die Juden die Beschneidung allein von den palästinensischen Syrern übten. Jedenfalls fielen sie damit nicht zu ihren Gunsten auf (Philo spec. leg. 1, 1; Hor. sat. 1, 9, 70; Petron. 68, 8; Pers. 5, 184; Martial. 7, 30, 5. 35, 4. 55, 7f; Iuvenal. 14, 99; s. Ch. Gnilka: SymbOsl 44 [1969] 103/8; Rut. Nam. 1, 388; Apella ‚ohne Vorhaut' nach Porph. Hor. sat. 1, 5, 100). Es war ein Zeichen ihrer Absonderung (Tac. hist. 5, 5; Suet. Dom. 12, 2; 2 Macc. 6, 10; s. E. Bickermann, Der Gott der Makkabäer [1937] 136), weshalb Antiochos IV Epiphanes sie prompt verbot (Jos. ant. Iud. 12, 5, 4 u. ö.); daher suchten manche ihre Beschneidung rückgängig zu machen (1 Macc. 1, 15; Jos. ant. Iud. 12, 5, 1; 13, 9, 1; Iuvenal. 14, 99. 104). Proselyten mußten sich dem Brauche beugen (Jos. ant. Iud. 13, 9, 1); zur Rechtslage s. Hopfner 218/21; R. Freudenberger: WienStud 81 (1968) 211f. Hadrians kurzlebiges Verbot (Hist. Aug. v. Hadr. 14, 2) setzte die Beschneidung mit der Kastration in eine Linie; es galt aber für Nichtjuden geraume Zeit weiter (H. Hommel: IstMitt 25 [1975] 186f). Seltene Darstellungen vgl. U. Kron: JbInst 86 (1971) 143; Zirkumzision der Frauen: Hopfner 222f; zum Ganzen s. P. Kretschmer: Glotta 13 (1924) 271; Hopfner 214/23; M. C. Astour, Hellenosemitica (Leiden 1967) 355/7; F. Stummer, Art. Beschneidung: o. Bd. 2, 159/69; R. Meyer, Art. περιτέμνω: ThWbNT 6, 72/83. Eine anderweitig verursachte Anormalität der Vorhaut (Hopfner 28/33) fiel ebenfalls auf (zB. Martial. 7, 82; vgl. Kuppe 128f).

3. Infibulation. Verhältnismäßig harmlos ist auch der bei den Griechen öfters belegte u. auch dargestellte Gebrauch der κυνοδέσμη, mit der man die Vorhaut abband u. manchmal das ganze G. zurückbog, um die empfindliche Eichel zu schützen oder zu verdecken; dagegen diente die bei den Römern bezeugte Infibulation zur Verhinderung des Concubitus u. vermeintlich zur Schonung der Stimme; s. J. Jüthner, Art. Infibulatio: PW 9, 2 (1916) 2543/8; Hopfner 249/51; Herter: Gnomon 17 (1941) 326; B. Snell: Hermes 84 (1956) 5; H.-J. Mette: ebd. 86 (1958) 255. 384 (Aeschyl. frg. 17, 29). Später wird der Ausdruck circellus für fibula (κρίκος) gebraucht: Schol. Iuvenal. 6, 379. Heliogabalus genitalia sibi devinxit, um den Galli nahezukommen (Hist. Aug. v. Heliog. 7, 2; dazu Nilsson, Rel. 2², 653).

4. Entmannung u. Torturen an den Genitalien. Zur Entmannung s. Hopfner passim; E. Lesky: Centaurus 1 (1950) 156/62; Sanders 984/1034. Die Selbstentmannung der Galli im Kult der Kybele u. anderer Göttinnen bedeutet wohl ursprünglich Hergabe von Blut u. Sperma, um die Fruchtbarkeitspotenz der Erde zu erneuern (H. Herter: Gnomon 17 [1941] 322f). Beim Taurobolium wurden die G. des Stiers abgeschnitten (Sanders 1008; R. Duthoy, The Taurobolium [Leiden 1969] 72/4). Die Galli u. überhaupt die Verschnittenen standen als solche nicht in Achtung, so sehr einzelne zu Einfluß u. Geltung gelangen mochten; ein Bild aus der lockeren Welt der Kybelediener s. bei P. Parsons: BullInstClassStudLond 18 (1971) 53/68. Selbstentmannung (Hopfner 391f. 421/33) außerhalb des Kults: Deinias bei Heraclid. Pont. frg. 61 Wehrli; Arrian. Bithyn. frg. 37 Roos; Anekdote: Lucil. frg. 279/81 Marx (283/5 Kr.). Ein abgeschnittenes G. bedeutete im Traum aber Reinheit (Artemid. onir. 5, 95). Zur Selbstkastration des *Bibers vgl. A. G. Lee: Ovidiana (Paris 1958) 465/7 zu Nux 165f. Die Entmannung des Uranos durch Kronos, die bei den Orphikern noch in einer solchen des Kronos durch Zeus ihre Ergänzung gefunden hat, geht auf einen Himmel-Erde-Trennungs-Mythos zurück (W. Staudacher, Die Trennung von Himmel u. Erde, Diss. Tübingen [1942]; vgl. A. Lesky: AnzWien 87 [1950] 155/8; K. Marót: ActAntAcadHung 1 [1951] 46/8; H. Herter: Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne [Paris 1960] 68f = Schriften 35; ders.: Gnomon 17 [1941] 323). Der Verlust der Männlichkeit, gleichviel welchen Grades, war eine nicht wiedergutzu-

machende Schädigung, die eine furchtbare Rache heraufbeschwor (Herodt. 8, 105f); vgl. weiter Plat. Gorg. 473c u.a.; Hopfner 405; den Erfinder der Kastration verflucht Ovid. am. 2, 3, 3f. Zur Drohung mit ἐκτέμνειν s. L. Koenen: ZsPapyrEpigr 15 (1974) 214/6. Vergehen, die man mit dem G. begangen hatte, wurden auch am G. bestraft (Artemid. onir. 1, 79 [95 Pack]; s. Hor. sat. 1, 2, 44/6; Val. Max. 6, 1, 13; Martial. 2, 83; 3, 85; dazu H.-G. Ingenkamp: RhMus 115 [1972] 340). Durch Iustinian. nov. 142 stand auf Kastration, die bereits seit Domitian (H. Hitzig, Art. Castratio: PW 3, 2 [1899] 1772f) u. schon in Athen (Sanders 997) untersagt war, Talion als Strafe (s. u. Sp. 42). Der freiwillig Kinderlose wird im nächsten Leben zur Strafe Eunuch (Herm. 2, 17; s. A.-J. Festugière: HarvTheolRev 31 [1938] 13/20). Überhaupt ist das G., auch das weibliche (Sen. contr. 2, 5, 4), Ziel von Torturen (Suet. Tib. 62, 2; Calig. 58, 3; Dom. 10, 5; vgl. auch Nero 29; Plin. ep. 3, 14, 2; Hopfner 74f), selbst bei einem Esel (Apul. met. 7, 28); μήδεα ἐξερύειν: Od. 18, 87; 22, 476; zu ὀρχιπέδων ἕλκειν vgl. Hopfner 74. Besonders gravierend ist es, wenn die G. des gefallenen Greises den Hunden anheimfallen (Il. 22, 75). In Abhängigkeit von dieser Stelle (É. Des Places, Syngeneia [Paris 1964] 18_1 u. a.) gibt Tyrt. frg. 6/7, 25 Diehl ein ganz andersgeartetes Bild (O. v. Weber, Die Beziehungen zwischen Homer u. den älteren griech. Lyrikern, Diss. Bonn [1955] 33/46), wenn er ausmalt, wie ein im Kampf getöteter Greis sein blutiges G. in den Händen hält. Hier handelt es sich wohl nicht um eine der besonders gefürchteten Unterleibsverwundungen nach Art von Il. 13, 568 oder 16, 465 (so R. Nierhaus: JbInst 53 [1938] 90/113; C. Prato, Tyrtaeus [Roma 1968] 97f; J. M. Borovskij: Eos 53 [1963] 31/4), sondern ursprünglich um den primitiven Brauch, den Toten zu entmannen, dessen Zeugungskraft man noch im Grabe fürchtete (F. Dümmler: Kl. Schriften 2 [1901] 218/21 u.a.; H. Herter: Gnomon 17 [1941] 324_3; Burkert 80). Semitische, überhaupt mediterrane u.a. Parallelen dazu F. Liebrecht, Zur Volkskunde (1879) 94/6. 504; E. Bethe: RhMus 62 (1907) 464f; Nierhaus aO. 90_3; A. Barigazzi: ParPass 6 (1951) 114_1; G. Widengren: Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata (Hauniae 1953) 377/84; M. C. Astour, Hellenosemitica (Leiden 1967) 355. Vergewaltigung von Männern als Strafe: Val. Max. 6, 1, 13; Apul. met. 9, 27f; Catull. 56; zu ebd. 16 s. Fehling 18/27; vgl. ders.: RhMus 117 (1974) 103/8; K. Kinzl: ebd. 119 (1976) 95; Vergewaltigung von Jungfrauen durch den Henker vor der Exekution s. H. Herter: JbAC 3 (1960) 79; ders., Dirne 1159; Thraede 215; R. Lugand: RevArch 32 (1930) 36/8. Defixionen: Audollent 191/3 nr. 135 A. B; IG 3, 3, 89a. J. Triantaphyllopoulos: Mél. helléniques offerts à G. Daux (Paris 1974) 332f.

b. Funktion. 1. Krankheiten. Von Krankheiten der G. u. deren medizinischer oder volkstümlicher Behandlung ist oft die Rede, so auch vom Hodenbruch. Die Diagnose der eigentlichen Geschlechtskrankheiten, Geschwüre (PapSocIt 1180, 53f), Schwellungen (Plin. n.h. 26, 96) u.a. ist nachträglich schwierig, so auch der besonders von Medizinern erwähnten Leiden Gonorrhoia, Satyriasis, Priapismus; die vielbehandelte Frage, ob es schon Syphilis gab, muß hier beiseite bleiben. S. zu allem Hopfner passim. Historische Fälle: Hopfner 203/7 (Otanes: Herodt. 3, 149); Mädchen angeblich mit Schlangen in der Vagina: F. Geissler, Brautwerbung (1955) 138. Die Erkrankungen konnten schmerzhaft (Sen. ad Marc. 22, 3; Plin. n.h. 28, 41), langwierig u. tödlich sein (Plin. ep. 6, 24). Zu Operationen s. F. Kudlien: ClioMed 1 (1966) 319/24 (Diog. L. 4, 7); zu digitaler u. endovaginaler Palpation s. M. Michler: Janus 57 (1970) 261/92. Pessare: H.-J. Lorenz: SudhoffsArch 38 (1954) 20/8; E. Vogt: Hermes 91 (1963) $117f_3$. Solche Krankheiten konnten auch auf astrologische Einflüsse zurückgeführt oder nach alter Art als gottgesandte Strafe aufgefaßt werden (Hopfner 210/2), dies zB. Herodt. 1, 105; Schol. Aristoph. Ach. 243; Arrian. Bithyn. frg. 37 Roos; vgl. G. Radke: Mimus u. Logos, Festgabe C. Niessen (1952) 151; auch der berüchtigte üble Geruch der lemnischen Weiber gehört hierhin (O. Jessen, Art. Hypsipyle: PW 9, 1 [1914] 437f). Apion: Jos. c. Ap. 2, 143; Herodes: Jos. ant. Iud. 17, 6, 5; b. Iud. 1, 33, 5. Krankheiten an versteckter Stelle wurden als peinlich empfunden (Cels. 6, 18, 1; Sen. ep. 99, 29; Plut. curios. 7 [518 D]) u. erforderten daher diskrete Behandlung (ebd.). Frauen ließen sich lieber von Hebammen untersuchen (Hygin. fab. 274; Hopfner 212). Trotz des hippokratischen Eides (Hippocr. iusi.: 4, 628/32 Littré = CMG 1, 1, 4f; vgl. med. 1, 1 [9, 204/6 L.]; P. L. Maas - J. H. Oliver: BullHistMed 7 [1939] 315/23) konnte man sich der Ärzte nicht immer gerade sicher sein (D. Gourevitch: MélArch 82 [1970] 750/2).

Zu Potenz u. Impotenz s. Hopfner 255/314; H. I. Bell - A. D. Nock - H. Thompson: ProcBrAc 17 (1931) 254. 286 u. a. Papyri; s. *Aphrodisiacum. Zur Weihung von Phalli zum Dank für Heilung s. Herter, De Priapo 178f. Behandlung der Vulva nach der Defloration: Apul. met. 5, 4 (Weinreich 1, 505f). Unter den Omina kommen auch Mißbildungen vor, zB. doppelte G. (Obsequ. 25. 51. 53; vgl. J. B. Bauer: Hermes 102 [1974] 124/7). Eine Frau wünscht schwanger zu werden u. träumt, eine obsignata natura zu haben (Cic. div. 2, 145); concreto genitali gigni (von Mädchen) ist ein portentum (Plin. n.h. 7, 69).

2. Geschlechtsverkehr. Unzucht wurde natürlich schon im Heidentum viel beanstandet. Ein geläufiger Vorwurf gegen Frauen ist die ἐργασία ἀπὸ τριῶν τρυπημάτων (Demosth. c. Neaer.: Hermog. id. 2, 3 [325, 18/21 Rabe], noch gelesen von Procop. arc. 9, 18; Lys. frg. 284 Sauppe u.a.; s. R. Kassel: RhMus 116 [1973] 104f; vgl. Lucian.: Anth. Pal. 6, 17); toto corpore Cic. Catil. 1, 13; vgl. Sall. Catil. 14, 2. Die Formel ἄρθρα ἐν ἄρθροις (in flagranti) noch Lucian. eun. 10 (K. Latte: Hermes 66 [1931] 133). Bloße Lust, die nur den G. dient, steht niedrig (Democr.: VS 68 B 235; Demetrius bei Sen. benef. 7, 2, 2 u.a.; γαστὴρ καὶ τὰ ὑπὸ γαστέρα o. Sp. 4). PsSen. mon. 133 (E. Wölfflin: ProgrErlangen [1878] 28) schreibt vor: ut licentiosa mancipia acri imperio coerce linguam ventrem libidinem (vgl. die Anacharsisanekdote u. Sp. 44). Im allgemeinen betrachtete man den natürlichen Geschlechtsverkehr ohne Vorurteil, auch wenn man ihn ethischen Maßstäben unterwarf. Unfreiwillige Regungen des G.: Aristot. mot. an. 11, 703b 4/9 (J. B. Skemp: Gnomon 42 [1970] 195); künstliche Phalloi (Herond. mim. 6): A. Körte: Art. Olisbos: PW 17, 2 (1937) 2480/2; G. Giangrande: ClassQ 56 (1962) 220/2; vgl. o. Sp. 14; erotische συνανάχρωσις: Weinreich 2, 412. 428/31; der Akt geradezu identisch mit dem Entzünden von Feuer durch Reibhölzer, τρύπανον u. ἐσχάρα: Hommel, Vesta 407/20. Auf die Intima, eheliche wie außereheliche, einzugehen, darf ich mir hier ersparen. Darstellungen waren häufig (unecht die Exemplare M. F. Briguet: MélArch 84 [1972] 847/77), blieben aber anstößig. Aristot. pol. 7, 17, 1336b 14/7 ließ solche Skulpturen u. Malereien im Kulte von Gottheiten zu, die nach dem Brauche Ausgelassenheit verlangten, wollte aber Frauen u. Kinder davon ferngehalten wissen (Herter, De Dis 11). Öffentlichen Concubitus hielt man für schimpflich (Dialex. 2, 4 [VS 90]), barbarisch (Sext. Emp. hyp. 3, 200) u. gar tierisch (Ovid. ars 2, 615f); Diogenes erlaubte sich dies u. anderes (Diog. L. 6, 46. 69; vgl. Krates: Apul. flor. 14), auch Peregrinos (Lucian. Peregr. 17). Satyrn δεφόμενοι: K. Schauenburg: Aachener Kunstblätter 44 (1973) 29. Aber selbst Alexander von Abonuteichos scheute vor der letzten Konsequenz (Lucian. Alex. 39). Kultisch galt der Geschlechtsverkehr meist als unrein, weshalb Teilnahme an vielen religiösen Riten Enthaltungsvorschriften unterworfen war. Dauernde Abstinenz wurde von manchen Priesterinnen, selten von Priestern (zB. vom Hierophanten in späterer Zeit; s. Sanders 999) verlangt, findet sich auch im Leben unter Männern selten u. im Mythos bei einigen Gestalten wie Hippolytos (Herter: Schriften 151f; vgl. *Abstinenz, *Enkrateia).

3. Beschaffenheit der Genitalien. Mochte der Geschlechtsverkehr nun moralisch noch so sehr eingeengt werden, die G. gerieten darüber nicht ohne weiteres in Mißkredit (s. u. Sp. 36). Kaiser Augustus konnte sogar nach Martial. 11, 20, 7f schreiben: quid quod mihi vitā carior est ipsā mentula ? War beim männlichen G. Größe erwünscht (zB. Cratin. frg. 273; Aristoph. pax 1349; Diphil. frg. 50 Kock bei Athen. 10, 451 BC; Sen. nat. 1, 16, 2; Petron. 92, 9; Martial. 2, 51; 9, 33; Iuvenal. 1, 41; 6, 371/6; 9, 34; Lucian. ver. hist. 1, 30; Hist. Aug. v. Heliog. 5, 3; 12, 2; CIL 4, 7089 u. ö.; Hopfner 34/40; wie das eines Esels: Archil. frg. 102 D.; Iuvenal. 9, 92; Hist. Aug. v. Comm. 10, 9), so wurden auch an das weibliche gewisse Ansprüche gestellt (Hor. epist. 1, 15, 41; CLE 230; Martial. 3, 72, 5f; 7, 18 usw.; Herter, Phallostasie 1748). Insbesondere galten große Hoden als Zeichen der Potenz (Aristoph. Lys. 661; Petron. 44, 14; Pers. 1, 103; Lucian. Demon. 12; vgl. CLE 49 = CIL 4, 4488; E. Maass: RhMus 74 [1925] 446/9; Hopfner 41f). Die Größe des G. war an der Nase abzuschätzen (Martial. 6, 36; vgl. A. E. Housman: Hermes 66 [1931] 409 = Class. Pap. A. E. Housman 3 [Cambridge 1972] 1181; O. Weinreich: Antike 17 [1941] 241f; Kuppe 81; s. auch Hopfner 253f; CIL 4, 7248). Phantastische Vorstellungen: Ctes.: FGrHist 688, 45f; Lucian. ver. hist. 1, 22 (B. Gladigow: RhMus 111 [1968] 362/4. 372); 2, 45. Von Heliogabal weiß Hist. Aug. v. Heliog. 6, 5 Schändliches zu berichten. Natürlich sind, nicht zum wenigsten unter der Einwirkung

der Scham oder der Konvenienz, abschätzige Ausdrücke u. Äußerungen in diesem Bereich häufig genug (zB. Sotades frg. 1 Powell; Ciris 69; s. vor allem o. Sp. 1/6), u. auch den Vorgang der Geburt bezeichnet man mit grober Angabe ihrer Lokalität (Plut. frat. am. 4 [479 E]). Sarkastisch schrieb man jemandem Geburt aus dem Hinterteil zu (Lucil. 119 Marx u.a.; s. H. Heubner: Hermes 93 [1965] 354f; vgl. Eubul. frg. 107). Für ‚Weib' wird unflätig cunnus gesetzt (Hor. sat. 1, 2, 36. 70; 3, 107; Priap. 68, 9f u.ö.; vgl. W. Schmid, Geschichte der griech. Literatur 1, 3 [1940] 516_7). Tapfere Nationen markierte Sesostris in seinen Siegesinschriften mit dem männlichen u. feige mit dem weiblichen G. (Herodt. 2, 102. 106; Diod. Sic. 1, 55, 7f; Jos. ant. Iud. 8, 10, 3).

c. Nacktheit u. Entblößung der Genitalien. Die Nachrichten über Nacktheit sind nicht immer leicht ins reine zu bringen, da der Ausdruck γυμνός (auch nudus) Bedeckung der G. im besonderen nicht ausschließt (v. Holzinger $44f_1$) u. andererseits bildliche Darstellungen so oft völlige Nacktheit zeigen, wo sie gar nicht der Wirklichkeit entsprach. Vgl. Pfister 1541/9; W. H. Gross, Art. Nacktheit: KlPauly 3 (1969) 1556f. Jedenfalls hatten die Griechen eine größere Unbefangenheit wenigstens gegenüber den männlichen G. (de Wit-Tak 96/123) als die Römer, in deren Sinn der Ausspruch des Ennius (scen. frg. 395 Vahlen) flagiti principiumst nudare inter cives corpora war (Cic. Tusc. 4, 70); vgl. Pfister 1546.

1. Nacktheit im gemeinen Leben. Männliche G. im Bilde zu sehen, war in Griechenland, wo die Hermen samt den Bildsäulen des Agyieus vor den Türen u. Toren standen, Gelegenheit genug, doch auch bei den Römern brauchte man nicht bloß nach den Graffiti zu schauen (Dio Cass. 58, 2, 4). Der Anstand fühlte sich oft verletzt (Herter, De Priapo 177; s. o. Sp. 27). Seit dem 3./4. Jh. nC. kann man eine Neigung zur Verhüllung der G. in der Kunst beobachten, aber zu keiner Zeit war es so, daß man sich nicht zu scheuen hatte, sich in der Öffentlichkeit zu entblößen, weder Männer noch erst recht Frauen. Soweit wir sehen, beruhte das auf Scham (zB. Phaedr. 4, 15 [16], 5); einst mag, wie Moderne vermuten (Heckenbach 2; M. Marconi: Mythos, Scripta in honorem M. Untersteiner [Genova 1970] 229f), das Mana des G. Bedeckung zum Schutze gebraucht haben, was jedenfalls nicht hinderte, daß man es umgekehrt im Anasyrma (o. Sp. 19f) wirksam machen wollte. Wie die Natur, so verstecken auch die Menschen die G. in Tun u. Reden (Cic. off. 1, 126/8); sie sind u. bleiben die tegenda (Sen. const. sap. 11, 2) u. velanda corporis (Plin. ep. 6, 24). Die Kinder kennen freilich noch keine Scham (Sen. const. sap. 11, 2). Chlaina u. Chiton verhüllen das G. (Il. 2, 262), u. auch im Hause läßt man es wenigstens nach dem Akt nicht sehen (Hesiod. op. 733f; G. Lanata, Medicina magica e religione popolare in Grecia [Roma 1967] 52_{166}). Vorschriften für das Urinieren bei Hesiod. op. 727/32 (Heckenbach 55; L. Radermacher: RhMus 87 [1938] 96). Odysseus schämt sich vor den Mägden (Od. 6, 129. 221f; vgl. B. Marzullo, Il problema omerico² [Milano-Napoli 1970] 281/308), während man damals nichts dabei fand, wenn Männer sich im Bade von Frauen bedienen ließen (Od. 17, 87f; 23, 153f; 24, 365/7; s. Heckenbach 2_1; H. Herter, Art. Telemachos: PW 5 A, 1 [1934] 343). In den balnea mixta (*Bad) der späteren Zeit waren (nach griech. Sitte: Plut. Cato mai. 20, 8) beide Geschlechter nackt, doch konnten sie sich eines Schurzes (ῴα λουτρίς) bedienen (Pollux 7, 66; 10, 181; Martial. 3, 87; 7, 35; vgl. R. Ginouvès, Balaneutikè [Paris 1962] 223f); man mochte sich auch ein Ölgefäß vor das G. halten (Iuvenal. 11, 158). Der rückverwandelte Lucius bekommt alsbald eine Tunica zur Bedeckung (Apul. met. 11, 14). Caesar suchte selbst im Tode die Dezenz zu wahren (Suet. Iul. 82; Val. Max. 4, 5, 6; Appian. b. civ. 2, 117; H. Gugel: Gymnas 77 [1970] 17f) wie einst Polyxena (Eur. Hec. 568/70; Ovid. met. 13, 479f; Heckenbach 9); ferner Ovid. fast. 2, 833f; Dracont. Orest. 787f. Selbst die scaenici fürchteten, daß sie sich durch einen Zufall entblößen könnten, u. trugen daher in Bewahrung sonst obsoleter Sitte (Blümner, Röm. Priv. 205f) unter dem Gewand ein subligaculum = subligar (Cic. off. 1, 129; Iuvenal. 6, 70). Die Musterung der verwaisten Epheben brachte dem Philokleon kleine Freuden (Aristoph. vesp. 578; weiter Hopfner 231), die Liban. or. 53, 18 aber beim Symposion recht bedenklich fand. Bei Mädchen wurde die inspectio corporis zur Feststellung der Pubertät als gegen die Scham verstoßend empfunden (Iustinian. inst. 1, 22 pr.); Platon wollte sie leg. 9, 925 a nur bis zum Nabel gehen lassen. Vgl. auch Sen. contr. 1, 2, 3; Amm. Marc. 28, 4, 9. Selbst vor dem Arzt zeigte man sein G. nicht gern (s. o. Sp. 26); die Hebamme soll nach Soran. mul. 2, 6, 2 (CMG 4, 54, 22f) der Gebärenden aus Rücksicht möglichst

nicht auf die G. schauen (F. Kudlien, Art. Geburt I: o. Bd. 9, 41). Bei einer Haussuchung trug man immerhin einen Schurz (Gaius inst. 3, 192 [Riccobono, Fontes 2, 141]; Heckenbach 10f$_2$; K. Latte: Hermes 66 [1931] 131). Arbeiter nahmen es nicht so genau, wie man schon auf korinthischen u. boiotischen Vasen sehen kann (A. Seeberg: BullInstClassStudLond 14 [1967] 25/35; vgl. o. Sp. 21; Plin. n. h. 12, 59; auch Suet. Calig. 26, 2; Dion. Hal. ant. Rom. 10, 17, 4); Männer, die den Schiffswagen des Dionysos ziehen, mit Schurz: Burkert 223. Bei heftiger Bewegung konnte natürlich leicht das G. sichtbar werden (Aristoph. Lys. 823/8). Mutiges Auftreten des Avidius Cassius bei Hist. Aug. v. Av. Cass. 4, 7. Die ‚Nacktheit' der Germanen in der Schlacht vJ. 225 erregte Schrecken bei den Römern (Polyb. 2, 29, 7); vgl. auch Plut. Ages. 34, 9; Amm. Marc. 31, 16, 6 u. a.; Heckenbach 22; Pfister 1547f; D. Fehling: Homo 23 (1972) 283f. Herodt. 1, 10, 3 sagt, daß ungefähr bei allen Barbaren Nacktheit verpönt war; aber in Indien trugen nicht alle einen Schurz (Mela 3, 63) u. in Ägypten nicht einmal alle Mahlweiber in den Goldminen (Agatharch. mar. Erythr. 26 [GGM 1, 126]). Die Libyer erscheinen teils mit Phallostasche, teils mit Schurz (H. Volkmann, Art. Libye: KlPauly 3 [1969] 629f), wie wir schon die Keftiu (Kreter) auf ägyptischen Darstellungen mit einem solchen sehen; nach skythischem Geschmack sind auf griechischen Bildwerken die männlichen G. verhüllt (B. Graef: Hermes 36 [1901] 92/4). Auch die Gymnosophisten sind vielleicht nicht völlig nackt gewesen (vgl. W. Tomaschek, Art. Brachmanes: PW 3,1 [1897] 805f). Von den Frauen heißt es bei Herodt. 1, 8: ἅμα δὲ κιθῶνι ἐκδυομένῳ συνεκδύεται καὶ τὴν αἰδῶ γυνή (verfehlt R. Harder: Studies D. M. Robinson 2 [St. Louis 1953] 446/9 = Kl. Schriften [1960] 208/11; s. dagegen O. Seel: Ovidiana [Paris 1958] 139/83, der die Gnome für traditionell hält; Abwandlung bei Choric. 14, 6). Das steht innerhalb der Gygesgeschichte, soll aber sicherlich auch für Griechenland gelten (in anderen Beleuchtungen Ovid. am. 3, 14, 21. 27f; Plut. coniug. praec. 10 [139 C]; vgl. rat. aud. 1 [37 D]; wieder anders die Pythagoreerin Theano: Diog. L. 8, 43). Zu den bestiae Verurteilte trugen einen Schurz (J. u. L. Robert: RevÉtGr 83 [1970] 465f nr. 608). Als einer wegen Unkeuschheit zum Tode geführten Frau das Gewand abgerissen u. nicht einmal die Scham bedeckt gelassen war, galt das als Verbrechen, dessentwegen der Henker lebendig verbrannt wurde (Amm. Marc. 28, 1, 28). Die vom Blitz getroffene Helvia ist ganz entblößt (Plut. quaest. Rom. 83 [284 A]). Zu den Ausschreitungen des Pöbels gehört die Entkleidung von Frauen (zB. Polyb. 15, 33). Der Kupplerin wünscht Tibull. 1, 5, 55 aber an, sie solle nudis inguinibus umherlaufen müssen (vgl. schon Il. 2, 260/4). Als Phryne die Anadyomene kopierte, gab es allgemeine u. nicht nur bewundernde Aufregung (v. Holzinger 53; Herter, Dirne 1178f). Es war auch ein Wagnis, daß Alexander von Abonuteichos sich in göttlicher Nacktheit, wenn auch mit golddurchwirktem Schurze, produzierte (Lucian. Alex. 13). Durchsichtige Kleidung war wie für Dirnen (Herter, Dirne 93) so auch für Effeminati charakteristisch (Herter, Art. Effeminatus: o. Bd. 4, 629f. 645; Iust. Trog. 38, 8, 10).

2. Nacktheit im Kult. Nacktheit im Kulte, zu dem auch die Komödie gehörte, stand auf einem anderen Blatt, so bei Initianden in Mysterienkulten (auch des Mithras) u. entsprechend im Zauber (D. E. Hill: RhMus 116 [1973] 224$_4$); camilli mit subligaculum: Heckenbach 10f. Durch Lollianos' Phoinikika (A. Henrichs, Die Phoinikika des Lollianos [1972] 92, 10; vgl. ders.: ZsPapyrEpigr 4 [1969] 205/15) erfahren wir von Mysterien, in denen ein Mann, einen Purpurgürtel um die Lenden, einen Knaben tötete. Die Luperci waren mit einem Tierfell gegürtet (Dion. Hal. ant. 1, 80, 1 aus Ael. Tubero), dies eine alte Hirtentracht (Heckenbach 17/9; Weinreich 1, 111). Aber vor dem aufgedeckten Phallos flieht die geflügelte Aidos (E. Simon: ÖstJahresh 41 (1954) 81/90). Das altorientalische Motiv der Venus pudica (Ovid. ars 2, 613f; Apul. met. 2, 17; apol. 33f) in ihren verschiedenen Gestaltungen bei P. Lévêque: BullCorrHell 74 (1950) 65/9; G. Neumann, Gesten u. Gebärden in der griech. Kunst (1965) 93; vgl. auch A. Bertholet: SbBerlin 1938, 183. Zum Motiv des herabfallenden Gewandes s. B. R. Voss: Hermes 100 (1972) 413/34. Weiterhin: G. Säflund, Aphrodite Kallipygos (Stockholm 1963). Kultische Nacktheit von Frauen bei den Britanniern: Plin. n. h. 22, 2.

3. Leibesübungen. Bei den Leibesübungen hat sich gegenüber dem alten Brauch (Il. 23, 683/5. 710; Od. 18, 30. 67. 76; 24, 89) volle Nacktheit erst durchsetzen müssen (Thuc. 1, 6, 5; Plat. resp. 5, 452c/d; Philostr. gymn. 17), war dann aber so selbstverständlich gewor-

den, daß die Griechen darin einen bezeichnenden Unterschied zu den Barbaren sahen. Platon wollte im Idealstaat auch die Frauen nackt turnen lassen (resp. 5, 452a/b. 457a/b), wovon er aber im Gesetzesstaat wieder abkam (leg. 8, 833d), während er die Tänze bei den Jugendlichen beiderlei Geschlechts noch mit vager Einschränkung duldete (leg. 6, 772a). Zenon ließ in seiner Politeia überhaupt kein G. verborgen (frg. 6 bei H. C. Baldry: JournHellStud 79 [1959] 4, vgl. 10; SVF 1 nr. 257; M. Pohlenz, Die Stoa 1² [1955] 137f; dazu Anm. S. 75); doch bezieht sich dies vielleicht auch nur auf die Leibesübungen. In Sparta zogen die Mädchen tatsächlich nackt (mit Schurz nach v. Holzinger 59f) im Festzug auf u. tanzten u. sangen so bei gewissen Heiligtümern in Gegenwart der jungen Männer (Plut. Lyc. 14, 4. 7; 15, 1; dazu PsPlut. apophth. Lac. 227 E), so K. Schefold: Antike 16 (1940) 24/30 (dazu ders.: WürzbJb 2 [1947] 45f); das ergibt sich wohl auch aus Plut. Lyc. 14, 7, wo es heißt, daß die Mädchen trotzdem Scham hatten (vgl. den Ausspruch Herodots, s. o. Sp. 31). So auch bei den Leibesübungen in Sparta Theocr. id. 18, 23 (J. Jüthner: SbWien 249, 1 [1965] 101f); für Chios: Athen. 13, 566 E. Die Dialex. 2, 3 (VS 90) sagen, daß Männer in der Palästra baden können, Frauen aber nicht. Die Römer, die die Nacktheit in den griech. Gymnasien nicht schätzten (Cic. rep. 4, 4; Tac. ann. 14, 20; Dion. Hal. ant. 7, 72, 2/4), trugen bei den Übungen auf dem Marsfelde das campestre (Hor. epist. 1, 11, 18 mit PsAcro; Isid. orig. 19, 33, 1), so auch die Athleten bei den von Dion. Hal. aO. beschriebenen ludi.

4. Schaustellungen. Wie schon minoische Stierspringer trugen auch spätere Akrobaten u. Gaukler beiderlei Geschlechts normalerweise einen Schurz (Dion. Hal. ant. 7, 72, 2/4; M. Bieber: JbInst 32 [1917] 61/4; A. de Ridder: RevÉtGr 31 [1918] 264f; P. Couissin: RevArch 19 [1924] 215/9; E. v. Mercklin: ArchAnz 1928, 434/6; Schefold aO.; G. Giangrande: RhMus 117 [1974] 70), wie auch Atalante auf Vasenbildern (Jüthner aO. 101_{293}). Zum Tanze mußte man auch das Gewand ablegen, wozu sich ein alter Mann nicht gerne entschloß (Xen. symp. 2, 18); professionelle Tänzerinnen trugen also wie ihre männlichen Genossen einen Schurz oder aber auch einen kurzen Chiton (Persaios bei Athen. 13, 607 C; Schefold aO.; N. M. Kondoleon: BullCorrHell 71/72 [1947/48] 273/301). Vgl. Schuppe, Art. Subligaculum, Subligar: PW 4 A, 1 (1931) 481f. Theodora trat im Zirkus dem Brauch entsprechend mit Schurz auf (Procop. hist. arc. 9, 20). Zu Schaustellerinnen im Bikini (Villa in Piazza Armerina) s. B. Pace: Anthemon, Scritti in on. di C. Anti (Firenze 1955) 312/7 Taf. 32. Daß im athenischen Theater Statistinnen ganz nackt auftraten, ist nicht wahrscheinlich u. jedenfalls nicht nachweisbar (v. Holzinger 34/60. 76); sie konnten sich auf ihr Trikot verlassen, falls nicht überhaupt Männer in den betreffenden Rollen auftraten. Im Komos waren die Mädchen jedenfalls nicht regelmäßig unbekleidet (ebd. 39f), eher im Symposion (H. Herter: JbAC 3 [1960] 103). An den Floralien wollte das Publikum zum Schluß die Miminnen, in späterer Zeit wohl Dirnen, nackt sehen (ebd. 98; ders., Dirne 1178. 1203; V. Buchheit: Hermes 89 [1961] 354/6).

V. Anlage u. Wert der Genitalien. a. Genitalien bei Göttern u. Urwesen, Androgynie. Vgl. *Geschlechter. Die G. galten als natürliche Teile des Menschen u. fehlten daher auch den Göttern nicht, auch nicht nach Epikur, bei dem sie freilich keine Aufgabe erfüllten (Cic. nat. deor. 1, 92). Je weniger anthropomorph man sich die Götter vorstellte, desto unnützer mußten die G. erscheinen (H. Chadwick: HarvTheolRev 41 [1948] 94); so ergab sich die Kugelgestalt des Weltgottes schon seit den Vorsokratikern (A. Olerud, L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon [Uppsala 1951] 43/7; G. Pfligersdorffer: Grazer Beitr. 1 [1973] 187. 194_{57}. 206). Empedokles (VS 31 B 134) betont, daß Gott (Apollon) keine μήδεα λαχνήεντα habe, u. so erscheint (ebd. B 29) sein Sphairos ohne μήδεα γεννήεντα. Varro Men. 583 (bei Sen. apoc. 8, 1) macht sich über den runden Gott der Stoiker ohne Kopf u. G. lustig. Chrysipp gab auch den vom Körper gelösten Seelen die Kugelform (SVF 2 nr. 815; s. R. Hoven, Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà [Paris 1971] 68); vgl. auch Plot. enn. 4, 4, 5; C. Zintzen: o. Bd. 9 Sp. 665. Dämonen ohne G. sind aber auch unheimlich (K. Svoboda, La démonologie de Michel Psellos [Brno 1927] 28). Der Vogel Phoenix ist ohne Sexus (Ach. Tat. 3, 25, 7; s. J. Hubaux - M. Leroy, Le mythe du Phénix [Liège-Paris 1939] 5f). In Phantasieländern gibt es keine Ausscheidungen (Ctes.: FGrHist 688 F 45, 44 bei Phot. bibl. 72, 48b 10/4; Lucian. ver. hist. 1, 23; K. Reyhl, Antonios Diogenes, Diss. Tübingen

[1969] 45), auch nicht bei Ausnahmemenschen (W. Burkert, Weisheit u. Wissenschaft [1962] 324). Die ersten Lebewesen, die doppelgeschlechtlich oder ohne G. waren, zeigten sich lebensunfähig (Empedocl.: VS 31 B 61f; zu den οὐλοφυεῖς gewagt D. O'Brien, Empedocles' cosmic cycle [Cambridge 1969] 205/7. 227f; vgl. W. Burkert: Gnomon 44 [1972] 437; St. S. Tigner: Glotta 52 [1974] 202f; Lucr. 5, 837/56). Phaedr. 4, 14f gibt bei erotischen Abseitigkeiten dem Menschenbildner Prometheus, der in der Trunkenheit gewissen männlichen u. weiblichen Leibern die verkehrten G. einsetzte, die Schuld (O. Weinreich, Fabel, Aretalogie, Novelle = SbHeidelberg 1930/31 nr. 7, 43/50). Der tiefsinnige Mythos des Aristophanes bei Plat. symp. 189c/193d stellt die drei Typen des Doppelmanns, des Doppelweibs u. des Zwitters an den Anfang. Spekulationen über androgyne Urwesen waren besonders in der Orphik u. auch schon in der Stoa entwickelt; s. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos (1914) 52/4. 239; O. Kern: Hermes 74 (1939) 207f; Hopfner 1/17; E. L. Dietrich: ZKG 58 (1939) 297/345; Olerud aO. 99/136; G. Zuntz, Persephone (Oxford 1971) 15f; W. Fauth: Glotta 45 (1967) 129/48. Moderne Religionshistoriker wie U. Pestalozza rechnen mit einer ambivalenten Urgottheit im altmediterranen Raum (M. Untersteiner, La fisiologia del mito [Firenze 1972] 26/9. 43. 132. 210; vgl. A. W. H. Adkins: ClassRev 82 [1968] 357; W. Fauth: Gnomon 46 [1974] 686). Zu J. Winthuis' ‚Zweigeschlechterwesen' s. F. Pfister: ArchRelWiss 33 (1936) 362/72; ders.: ForschFortschritte 31 (1957) 146/53; Weinreich aO. 49_1. In der Wirklichkeit wurden Zwitterbildungen als ominös empfunden u. gelegentlich durchschaut (Diod. Sic. 32, 11f); vgl. Hopfner 435/55; F. Kudlien: ClioMed 1 (1966) 319/24. Der Kunsttyp des *Hermaphroditos wird allerdings kaum von realen Beobachtungen beeinflußt sein. Zu Geschlechtswechsel (oder sexueller Inversion) als Strafe s. G. Radke: Mimus u. Logos, Festgabe C. Niessen (1952) 148. 159; vgl. Hopfner 449/55. Zum ethnologischen Hintergrund s. H. Baumann, Das doppelte Geschlecht (1955).

b. Teleologie. Die G. mußten auch in die teleologische Betrachtung einbezogen werden (A. S. Pease: HarvTheolRev 34 [1941] 163/200). Die Natur (bzw. Gottheit) hat sie zur Fortpflanzung gegeben (Cic. nat. deor. 1, 92; Epict. diss. 1, 6, 9; Philo quod det. pot. insid. 102; vgl. Thraede 210. 234f), aber sie hat die Ausscheidungsorgane versteckt, möglichst weit von den Sinneswerkzeugen entfernt (Xen. mem. 1, 4, 6; De subl. 43, 5f), also auch die G. (Cic. off. 1, 126/8; vgl. nat. deor. 2, 141f; Plut. am. prol. 3 [495 D]; Corp. Herm. 5, 6 Nock-Fest.), die so mit ihrer ekelerregenden Komponente in Rechnung gestellt werden; Philo agr. 38 meint, daß sie unter den Bauch gesetzt seien, weil sie von der Nahrungszufuhr angeregt werden. Ihre Zweckmäßigkeit blieb jedenfalls außer Frage (zB. Galen. us. part. 14, 3; Epict. diss. 1, 6, 9) u. wurde in strengen Kreisen gerne mit der Forderung verknüpft, daß der Geschlechtsverkehr ausschließlich der Fortpflanzung zu dienen habe (Herter, Dirne 1184f; Philo det. pot. ins. 102).

B. Christlich. Die christl. Autoren kommen von verschiedenen Seiten her auf die G. zu sprechen, aber sie tun es immer unter dem Verdikt der mit ihnen verbundenen Sinnenfreude. Eine ganz andere Frage ist es, wieweit sich das Leben davon beeinflussen ließ u. auch die profane Literatur, die Erzeugnisse wie den Cento nuptialis des Ausonius u. manche seiner Epigramme oder das Gedicht des Eratosthenes Scholasticus (Anth. Pal. 5, 241) hervorbrachte.

I. Bezeichnungen. So macht sich schon in der Wahl der Bezeichnungen die Absicht geltend, die Häßlichkeit der Sache durch den Anstand des Ausdrucks zu verdecken (Aug. dial. 7; s. I. Opelt, Art. Euphemismus: o. Bd. 6, 956/8). Man gebraucht besonders oft genitalia (claustra genitalia u.ä. bei Ambros.; s. P. Franchi de' Cavalieri: Scritti agiografici 1 [1962] 297_1), ferner φύσις bzw. natura (Min. Fel. 9, 4; Aug. nupt. et concup. 1, 7; c. Iul. op. imperf. 5, 17; blumig: Isid. Pel. ep. 2, 92), αἰσχύνη (Hippol. ref. 5, 7, 23. 29; 5, 8, 10) bzw. pudenda u.a. Das Ackermotiv (genitale arvum Aug. civ. D. 14, 23 nach Verg. georg. 3, 136) kommt nicht selten vor (K. Preysing: TheolQS 110 [1929] 98/100; H. M. Werhahn, Gregorii Nazianzeni Σύγκρισις βίων [1953] 34f zu v. 31 u. 35f; Schmid 534; *Geschlechtsverkehr). Mehrfach erscheint τὰ ὑπὸ (μετὰ) γαστέρα, meist in Zusammenstellung mit γαστήρ, so Clem. Alex. paed. 2, 90, 1; strom. 1, 30, 2; 5, 59, 5; Pallad. dial. v. Chrys. 5; Isid. Pel. ep. 5, 28; Basil. leg. lib. gent. 7 (PG 31, 584 A); vgl. virg. 7; Greg. Naz. or. 14, 17; Greg. Nyss. virg. 4 (8, 1, 272, 17f Jaeger); Hieron. ep. 147, 3; Joh. Damasc. v. Barl. et Ioas. 24, 216 (360 Woodward-Mattingly); vgl. Clem.

Alex. strom. 3, 41, 5; Athanas. apol. fug. 26; Hippol. ref. 1, 24, 6. Das Wort κτείς steht für das Mysteriensymbol bei Clem. Alex. protr. 2, 22, 5 (danach Theodrt. graec. affect. 3, 84; 7, 11 u. Mich. Psell. daem. 3 [PG 122, 880 A]). Abschätziger: τὰ ἀτιμότατα μέρη ἡμῶν bei Clem. Alex. strom. 3, 41, 5 nach 1 Cor. 12, 23; ἀσχημοσύνη Apc. 16, 15; Greg. Nyss. v. Macr. (8, 1, 409, 11. 14 Jaeger) u. v. a.; obscaenae partes corporis bei Aug. civ. D. 14, 16; turpe oder inhonestum membrum ebd. 7, 21 usw. Natürlich ist mentula unmöglich (Hieron. in Jes. 13, 47, 1/3 [CCL 73 A, 522, 74f]) u. doch immerhin noch milder als andere Bezeichnungen: Aug. dial. 7 will an der Stelle Sall. Catil. 14, 2 sogar penis ertragen. Die Verdrehung von Sardanapallus (-phallus) entnimmt Hieron. in Hab. 2 praef. (CCL 76 A, 618, 4f) u. ep. 54, 13, 2 (P. Devos: AnalBoll 91 [1973] 117/20) aus Cic. rep. 3 frg. 4 (W. Süss: Volkskundliche Ernte, H. Hepding dargebracht [1938] 224f). Der stoische Grundsatz re turpia, verbis honesta ist Hieron. in Jes. 13, 47, 1/3 (CCL 73 A, 522, 69f) noch geläufig. Verhüllende Ausdrücke im AT s. Hieron. ep. 22, 11. 25. Am einfachsten war es, von den G. als den Unnennbaren zu sprechen, wenigstens sine honoribus praefatis (Arnob. 3, 10; 5, 27). Salv. gub. 6, 17 meint, daß die Obszönitäten des Theaters nicht einmal ausgesprochen werden dürften, weil man damit gleich mitschuldig würde, während das bei anderen Sünden, selbst dem adulterium, nicht der Fall sei.

II. Physiologisches. Laktanz setzt in seinem Werk De opificio dei die Zweckmäßigkeit des menschlichen Körpers auseinander, unterläßt es aber ebd. 13, 1f aus Scham, die G. zu behandeln (Zeugung u. Fortpflanzung: 12; vgl. Karpp 159; aus Varro s. R. Heisterhagen: AbhMainz 1957, 4, 142/59; Hieron. in Gal. 4, 19 [PL 26, 411 D/412 B]), die auch Ambros. hex. 6, 73 schnellstens abgehandelt werden, während Tert. an. 27, 4/9 (dazu J. H. Waszink im Komm. zSt.) sich nicht genieren will, vom Zeugungsvorgang zu sprechen. Auch Nemes. n. h. 25 hat für das Physiologische Interesse. Beschreibung der inneren Geschlechtsteile der Frau bei Clem. Alex. paed. 2, 92, 3/93, 2; s. auch A. Decker, Kenntnis u. Pflege des Körpers bei Clemens v. Alexandria (Innsbruck 1936) 12f; E. v. Ivanka: AnzWien 87 (1950) 178/92.

III. Genitalien im heidnischen Glauben u. Aberglauben. a. Heidnischer Phalloskult. Der Phallizismus im Kult der Heiden zeigte sich für die christl. Polemik sehr ergiebig, zumal da er vielfach noch aktuell war: die Heiden verehren nach Orac. Sib. frg. 3, 31, was schimpflich auch nur zu nennen ist. So stand Hermes in der Schußlinie, sowohl der Kyllenier, speziell bei Hippol. ref. 5, 8, 10, wie auch der Phalliker schlechthin: ebd. 5, 7, 27/9, wo er aus Ägypten hergeleitet wird. Sein Zustand wird von Arnob. nat. 4, 14 nach Ciceros Muster erklärt, aber Euseb. praep. ev. 3, 11, 42 gibt doch auch die Deutung des Porphyrios wieder, der in ihm die εὐτονία u. den durch alles hindurchgehenden σπερματικὸς λόγος fand, doch berücksichtigt Hippol. ref. 5, 7, 29 (M. Marcovich: AntViv 21 [1971] 641f); 5, 8, 10 die stoische Interpretation des Gottes als λόγος, woran sich die Naassener anschlossen (ebd. 5, 7, 29; R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen [Straßburg 1901] 95f; M. Marcovich: JournTheolStud 20 [1969] 63). Von den lokalen Phallikern beachten die Kirchenväter keinen mehr; Clem. Alex. protr. 102, 1 nennt zwar den Tychon, aber nur als Hermes neben anderen Hermen. Daß dieser Gott in die Gestalt des historischen Bischofs Tychon in Kypros eingegangen wäre (so H. Usener, Der hl. Tychon [1907] passim), ist nicht erweisbar (s. H. Herter, Art. Tychon: PW 7 A, 2, 1 [1943] 1700). Priaps Kult hatte seine alten Vorgänger längst verschlungen u. war noch immer im Schwange (Herter, De Priapo 33f); so polemisieren die Kirchenväter gerne gegen ihn, indem sie, wie schon ihre paganen Vorgänger, besonders die Hilflosigkeit seiner Bilder verlachen, zB. Prud. c. Symm. 1, 102/15, der ihn euhemeristisch betrachtet. Auf der anderen Seite spart der Vorkämpfer des Heidentums Virius Nicomachus Flavianus (unter Eugenius) auch diesen Gott nicht aus (s. die Invektive gegen Nicomachus: Anth. Lat. 4, 46/50; Herter, De Priapo 167f). Satyroi u. Panes bilden für Clem. Alex. protr. 4, 58, 2 den ὄχλος auf den Feldern (dazu Theodrt. graec. affect. 7, 12; Evagr. h.e. 1, 11; Greg. Naz. c. 1, 2, 10, 851 usw.). Die dionysische Phallagogie wird noch oft berührt (Herter, Phallophorie; Evagr. aO.), wie auch die Verehrung des Phallos in den Mysterien (Euseb. praep. ev. 2, 1, 22. 2, 14; daraus Theodrt. graec. affect. 1, 113: Quelle Diod. Sic. 4, 6, 4; vgl. H. Brandenburg: RömQS 64 [1969] 78); ‚dein großes Mysterium, der Phallos', wirft Greg. Naz. or. 5, 32 dem Julian vor. Die Prosymnoslegende, mit der die Phallagogie begründet

wurde, erregte Abscheu (Reichmann 677; Clem. Alex. protr. 2, 34, 2/5; Arnob. nat. 5, 28f. 39; Greg. Naz. c. 2, 2, 7, 276f; or. 5, 32 mit Erklärern; Theodrt. graec. affect. 8, 24) u. wurde von den Illustratoren Gregors übergangen (K. Weitzmann, Greek mythology in Byzantine art [Princeton 1951] 54f); auch Φαλλήν war noch bekannt (Herter, Phallen), u. Clem. Alex. protr. 2, 39, 3 nennt den Dionysos Χοιροψάλας, der in Sikyon über die weiblichen G. gesetzt war. Mysterien der Aphrodite, in denen jeder Eingeweihte einen Phallos erhielt, beanstandet Clem. Alex. ebd. 2, 14, 2 (vgl. Mich. Psell. daem. 3 [PG 122, 877]); die Göttin hieß φιλομηδής, weil sie aus den μήδεα des Uranos hervorgegangen war (A.-J. Festugière: RevÉtGr 65 [1952] 221f; vgl. u. Sp. 42). Ihre völlige Nacktheit beanstandet Marc. Diac. v. Porph. 59. Vor allem waren es die Mysterien der Demeter, die Anstoß erregten, die Enthüllung des Phallos (Tert. adv. Valent. 1; Arnob. nat. 5, 27; skeptisch G. E. Mylonas: EpistEpetAth Ser. 2, 9 [1958/59] 43f. 57) wie das Gehabe der Baubo (Clem. Alex. protr. 2, 20, 3/21, 1; Arnob. nat. 5, 25f; Mich. Psell. daem. 3 [PG 122, 880 A], s. Orph. frg. 52 Kern; Mylonas aO. 17/24. 57; F. Graf, Eleusis [1974] 165/71. 194/9; s. u. Sp. 41). Unter den Symbolen der Ge (?) Themis wird von Clem. Alex. protr. 2, 22, 5 der κτεὶς γυναικεῖος aufgezählt, womit euphemistisch u. mystisch das weibliche G. bezeichnet ist (Theodrt. graec. affect. 3, 84; 7, 11); die Nachricht wird von O. Jahn: Hermes 3 (1869) 329, auf die Thesmophoria bezogen (Deubner, Feste 82). Hippol. ref. 5, 20, 6 (Plut. mor. frg. 24 Sandbach) referiert im Sinne der Sethianer über ein Bild in einer Säulenhalle im Bereich der Orgien der Megale (d.h. Ge) in Phleius (wohl Phbla), wo ein ithyphallischer Greis, offenbar Phanes ‚die hundartige Phikola, wahrscheinlich chthonischer Natur, verfolgt (Bruneau 634/8; M. Marcovich: AntViv 21 [1971] 654f; ders.: JournTheolStud NS 25 [1974] 447/51). Die Kabiren behandelt Hippol. ref. 5, 8, 10; das G. des Dionysos (vielmehr des Attis) in der κίστη bei den Orgien der Korybanten Clem. Alex. protr. 19, 4. Die Pythia empfängt nach Orig. c. Cels. 3, 25; 7, 3; Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 29, 1 u. Schol. Aristoph. Plut. 39 durch ihr G. göttliche Eingebungen; s. Heckenbach 71f; E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum (1910 bzw. 1966) 7f; O. Weinreich, Menekrates Zeus (1933) 42; P. Amandry, La mantique apollinienne à Delphes (Paris 1950) 21/3; vgl. Schmid 535f. Zur Suche der Isis nach der Scham des Osiris u. deren Divinisation vgl. Euseb. praep. ev. 2, 1, 16/23. 2, 13 (Theodrt. graec. affect. 1, 113) aus Diod. Sic. 1, 21, 2/5; 4, 6, 3; Hippol. ref. 5, 7, 23; vgl. Herter, Phallophorie 1673f. Das Nachleben der ägyptischen Phallophorie zeigt die Erzählung bei Athanas. hist. Arian. 57. Hippol. ref. 5, 7, 27/9 leitet vom ägyptischen Phalloskult den griechischen ab. Mutunus Tutunus, dessen Tempel in Veliae unter Augustus aufgelassen worden war, wurde gleichwohl in der an Varro orientierten Polemik mitgeschleppt. Die Phallosverehrung an den Liberalia wurde ebenso verurteilt wie der Ritus von Lavinium (Aug. civ. D. 7, 21. 27). Zur Zeugung des Servius Tullius s. Arnob. 5, 18. – Gegen die ithyphallischen Gottheiten insgesamt wendet sich Greg. Naz. c. 2, 2, 7, 103f u. stellt or. 4, 77 u. ö. τοὺς φαλλοὺς καὶ τοὺς ἰθυφάλλους zusammen (Herter, De Dis 52), wie auch Rufin. lum. 4, 4 (CSEL 46, 1, 113f) zu Greg. or. 39, 4; Evagr. h.e. 1, 11; Niceph. Call. h.e. 14, 48 (PG 146, 1229); Eustath. zu Il. 1, 206 (137, 25f van der Valk). Opferung von G. beanstandet Clem. Alex. paed. 7, 32, 3. Aischrologie bei Festen wird abgelehnt (zB. Aster. Soph. hom. 9, 2f; 18, 20), der Phallos der Mimen perhorresziert (H. Jürgens, Pompa diaboli, Diss. Tübingen [1972] 232) wie der der Gaukler (Greg. Naz. c. 1, 2, 29, 277/9). Daß der Phallos des Dionysos geküßt wurde, weiß Theodrt. graec. affect. 1, 113 zu berichten, während Min. Fel. 28, 10 die heidn. Verleumdung erwähnt, daß die Christen die G. des Priesters küßten (als Symbol des Logos nach Reitzenstein aO. 96₂); vielleicht so die ‚Gnostiker' bei Epiphan. haer. 26, 4, 5f. 9, 4 u.a. bei ihrer ‚Religion des Geschlechtlichen' (W. Speyer: JbAC 6 [1963] 131). Die Idee des Hieros Gamos wirkt höchstens ganz vergeistigt im Christentum nach (s. Schmid).

b. Heidnischer Aberglauben. Im Volk lebte viel Aberglauben fort, auch wo die Kirchenväter nicht ausdrücklich davon reden, u. so war die apotropäische Rolle des Phallos noch lange nicht ausgespielt. In einer christl. Krypta ist das Bild eines Phallos entdeckt, der gegen vier Augen vorgeht (FastiArch 4, 5286 Abb. 134; A. Ferrua: Atti 1 Congr. naz. arch. crist. 1950 [Roma 1952] 154), u. auch in einem Grab aus byzantinischer Zeit fand sich ein Phallos (FastiArch 9, 7665). Der Glaube an alle möglichen schlimmen Einflüsse, insbesondere den bösen Blick, starb

nicht aus (G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 161f); so hat ihn für Joh. Eugen. elog. Jac. Pers. 5 (AnalBoll 90 [1972] 274) der Teufel. Die Abwehrgebärden sind bis heute nicht überall verschwunden, u. der Phallos überdauerte sicher nicht nur an Gebäuden (Mauern; s. G. B. Giovenale: BullCom 57 [1930] 183/267; G. Lugli, La tecnica edilizia romana [Roma 1957] 96/8), sondern auch als Talisman des einzelnen; vgl. Eckstein-Waszink 409. Das Anasyrma der Baubo wird öfter erwähnt (Orph. frg. 52 Kern; s. o. Sp. 39) u. von Greg. Naz. or. 4, 115 einfach auf die Göttin selbst übertragen (dazu Nonn. Abb. Hist. Iul. 77 [PG 36, 1028 B]). Defixionen gab es noch in christlicher Zeit (K. Preisendanz, Art. Fluchtafel: o. Bd. 8, 26). Über Schändung heiliger Objekte durch Ausscheidungen hatten sich auch Christen zu beklagen (Theodrt. h. e. 3, 7, 8). Eine katholische Gläubige verunreinigte im arianischen zweiten Taufbad das Wasser (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 2), während Amalarich allerlei Unrat über seine katholische Frau beim Kirchgang schütten ließ (ebd. 3, 10). Zur *Bohne als Symbol des weiblichen G. vgl. Hippol. ref. 1, 2, 15.

IV. Behandlung der Genitalien. a. Enthaarung, Beschneidung, Infibulation. Verschönerungen wie das Ausrupfen der Haare duldet Clem. Alex. paed. 2, 104, 1 natürlich nicht (H. Herter, Art. Effeminatus: o. Bd. 4, 647). Die Beschneidung übernahmen nach Theodrt. graec. affect. 1, 15f die Ägypter von den Juden, deren Kennzeichen sie blieb (solo detrimento cutis Iudaeus: Tert. nat. 1, 14), während das Christentum sich allmählich von dieser Auflage losmachte (1 Cor. 7, 18f; Ambros. ep. 72). Es ersetzte sie durch eine ‚Beschneidung des Herzens' (Jer. 4, 4; Rom. 2, 28f; Tert. adv. Marc. 5, 4, 10; Orig. in Gen. hom. 3, 6; Aug. c. Faust. 19, 4 u. a.); sie wurde also auf die Zurückdämmung der Lust u. überhaupt der Sünden gedeutet, wie es auch Philon nach älteren Vorgängen getan hatte (PsCyprian. singul. cler. 33; Lact. inst. 4, 17, 14/7; Aster. Soph. hom. 12, 3; Epiphan. haer. 28, 4; 30, 28 [PG 41, 381 C. 453 B/456 B]; Anon. op. imperf. in Mt. 15 [PG 56, 718]; PsProsp. prom. 1, 14 u. a.). Wer Beschneidung will, kann sich gleich entmannen (Gal. 5, 12; Joh. Chrys. in Gal. hom. 5, 12; vgl. Phil. 3, 2f; S. Lösch: TheolQS 127 [1947] 258/60). Ihre wirklichen Gründe unterlagen der Diskussion (Pelag. zu Rom. 2, 26: A. Souter, Pelagius's expositions of thirteen epistles of St. Paul 2 [Cambridge 1926] 26f; vgl. Pelag. zu Phil. 3, 19: ebd. 410, 4). Die Infibulation findet sich insofern beachtet, als sie den Kirchenvätern zu bildlichem Ausdruck Gelegenheit gab (J. Jüthner: PW 9, 2 [1916] 2545). Vgl. L. Wallach: DtArchErforschMA 29 (1973) 200.

b. Entmannung u. Torturen an den Genitalien. Die Kastration, gleichviel welchen Grades (Geffcken, Apol. 221), war verpönt, wie sie im römischen Gesetz verboten war (Joh. Chrys. in Rom. hom. 4, 3; in 1 Cor. hom. 31, 1); Amphiloch. Seleuc. 86 (E. Oberg: JbAC 16 [1973] 83) beklagt die Opfer, die die Prozedur erleiden, noch bevor die Schamhaare kommen, die dann später auch noch entfernt werden. Aber der homosexuelle Bischof Alexandros von Diospolis wurde unter Justinian mit Kastration bestraft, u. dann geschah anderen ἀνδροκοῖται das Gleiche (Joh. Mal. 18 [PG 97, 644 A/B]; Theophan. chron. 177, 11/7 de Boor). Gegen die εὐνουχία der Valesier vgl. Epiphan. haer. 58 (PG 41, 1009 D/1017 A). Frauen suchten in Männertracht als vorgebliche Eunuchen in Mönchsklöstern Zuflucht (Hopfner 400). Gegen Selbstentmannung hat die Kirche lange gekämpft (vgl. ebd. 431/3; H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 357f). Die Tat des Origenes war dem MA durch Rufins Übersetzung von Euseb. h. e. 6, 8 u. Hieron. ep. 84, 8 bekannt; danach gestaltete Rodulfus Tortarius um 1100 seine Erzählung (M. B. Ogle: TransProcAmPhilolAss 65 [1934] 70/9). Die *Galli blieben verachtet (Sanders 1028/31). Neben der Selbstverstümmelung des Attis (P. Friedländer, Studien zur antiken Literatur u. Kunst [1969] 527_{59}) kennen die Kirchenväter auch die von Kybele an dem Treulosen vollzogene Verstümmelung (ebd. 516_{29}; H. Strathmann: o. Bd. 1, 897/9); so erklärt Friedländer aO. 510/27 zwei Textildarstellungen als zwei aufeinander folgende Szenen, nämlich die Verstümmelung durch eine Korybantin u. dann die Überreichung des abgeschnittenen G. an die Göttin. Zu Acdestis s. Arnob. 5, 5/17. 39. Die Entmannung des Uranos durch Kronos wird kritisiert (Athenag. leg. 21, 4; Clem. Alex. protr. 2, 14, 2; Tert. nat. 2, 12; Arnob. 4, 24; Lact. inst. 1, 12; Aug. civ. D. 7, 27) samt der nachfolgenden Geburt der Venus (Arnob. 4, 24; Greg. Naz. or. 39, 4). Die Selbstentmannung des Bibers wurde allegorisiert (H. Herter, Art. Biber: o. Bd. 2, 229f). Märtyrerinnen erlitten Torturen an den geheimen Teilen (Euseb. h.

e. 8, 12); vgl. schon Num. 25, 8. Die ASS Aug. 4, 572 A (AnalBoll 90 [1972] 244f) berichten von einer Anordnung an die Folterknechte: nudam eam extendite et omnia membra eius virgis concidite. Die G. eines Märtyrers wurden angenagelt, so daß auch sie der Ehre teilhaftig wurden (Pass. Lucill. 1, 12; 2, 12 [AnalBoll 84 (1966) 18. 28]). Noch im 9. Jh. wurden die G. eines ermordeten Caesaren aufgespießt im Triumphzug einhergetragen (Jos. Genes. reg. 4 [PG 109, 1128 B]). Der gewalttätige Griff nach dem G. eines Mannes durch eine Frau war schon Dtn. 25, 11 verboten (Cyprian. Gall. in Dtn. 133 [CSEL 23, 151]). Das Motiv der Entehrung vor der Todesstrafe lebt weiter; s. H. Herter: JbAC 3 (1960) 79 vgl. o. Sp. 26; vgl. auch J. Fontaine: RevÉtLat 47 bis (1969) 55/83. Martyrium Charitinae 5f: AnalBoll 72 (1954) 13f. Jenseitsstrafe Apc. Eliae bei Schürer 3^4, 362f.

c. Krankheiten. Krankheiten der G. werden oft erwähnt, sind aber auch hier nicht als solche zu diskutieren (vgl. H. Herter: JbAC 3 [1960] 106). Verständige Kranke scheuen eine Behandlung auch an den G. nicht (Pacian. paraen. 8 [PL 13, 1086 B]; anders Mir. Cosm. Dam. 12 [29f Rupprecht]; vgl. 7 [22, 2/4 R.]). Der Christ sieht solche Leiden vielfach als göttliche Strafe für Sünden an, zB. Joh. Chrys. paneg. Bab. c. Julian. 17 (PG 50, 559); Pallad. dial. v. Chrys. 17; Hist. Laus. 26 (82 Butler). Der Kaiser Galerius stirbt elend an einem Abszeß (Euseb. h.e. 8, 16, 4; Joh. Chrys. aO.; Lact. mort. pers. 33, dazu J. Moreau; O. Seel: Gnomon 35 [1963] 191), ähnlich der Comes Orientis Iulianus (Theodrt. h.e. 3, 13, 1; Philostorg. h.e. 7, 10; Sozom. h.e. 5, 8) u. ein Eutychianos (Theod. Lect. h.e. frg. 52 [131/3 Hansen]), auch der Bischof Aetius (Philostorg. h. e. 3, 12), sogar Iudas Ischarioth nach Papias frg. 3, 2 Funk-Bihlmeyer-Schneemelcher (Th. Schermann, Prophetarum vitae fabulosae indices apostolorum ... [1907] 193; Funk-Diekamp, PA 1^2, 360/3). Demgegenüber stehen wunderbare Heilungen (Aug. civ. D. 22, 8, 6; Mir. Cosm. Dam. 12. 26 [29f. 59f R.]; Joh. Ruf. v. Petr. Ib. 18f Raabe; Symeon Logoth. v. Parth. 2 [PG 114, 1349f]; Symeon Metaphr. v. Eudocimi 16 [PG 115, 496]). Eine ins Bordell geschickte Jungfrau täuscht die Besucher, indem sie ein Geschwür am G. vorgibt, bis sie durch Kleidertausch von einem Jüngling gerettet wird (Hist. Laus. 65 [161f Butler]). Über Impotenz vgl. zB. Joh. Chrys. in Mt. hom. 83 (84), 3. Omina wurden ernst genommen: so berichtet Paul. Oros. 5, 6, 1 von einem Knaben, der mit doppeltem G. geboren wurde.

d. Geschlechtsverkehr. Der Kampf gegen die Unzucht jeglicher Art wurde mit besonderer Energie geführt. Min. Fel. 28, 10 sagt von den Heiden: sexus omnis membris omnibus prostat. Clem. Alex. strom. 3, 41, 5 verbietet demgegenüber, den unwürdigsten Gliedern, die wir haben, dem Bauche u. den G., zu dienen. Wir müssen das Feigenkleid (s. u. Sp. 51) der Lust ablegen, um nicht vom Teufel angefallen zu werden (Physiol. 11 [42 Sbordone]; s. E. Peterson: ByzZs 47 [1954] 62. 70); vgl. Basil. virg. 5 (PG 30, 680 C / 681 A). Anacharsis hielt im Schlafe beim Symposion mit der Rechten den Mund u. mit der Linken das G. fest u. deutete damit an, daß es noch wichtiger ist, die Zunge als die Lust zu beherrschen (Clem. Alex. strom. 5, 44, 5; Theodrt. graec. affect. 12, 45; vgl. o. Sp. 21). Öffentlicher Concubitus ist ein Greuel (Athanas. vit. Anton. 55; Herter, Dirne 1194), auch auf der Bühne (Basil. leg. lib. gent. 2 [PG 31, 569 A/B]; libido promiscua et plurimum nuda bei Barbaren notiert Tert. adv. Marc. 1, 1, 3. Ein Heiliger geht zum Schein auf das Angebot einer Dirne ein u. will den Akt gleich in aller Öffentlichkeit vollziehen, um sie zu beschämen (Apophth. Patr., Ephraem 3 [PG 65, 168 C]). Regung des G. ist ἀβούλητος nach Nemes. n.h. 25 (so auch Aug. nupt. et concup. 2, 31, 53; c. Pelag. 4, 35 u.a.), aber der Akt hängt von unserem Willen ab (Nemes. n.h. 25f); auch die Frauen haben das αὐτεξούσιον. Die κατὰ φύσιν καὶ κατὰ νόμον μίξεις sind φυσικαί (vgl. ebd. 18), aber nicht ἀναγκαῖαι, dagegen sind λαγνεῖαι weder φυσικαί noch ἀναγκαῖαι u. schaden sogar (p. 222). Die Gewalt des Triebes schildert Aug. civ. D. 14, 16 (vgl. Boeth. fid. cath. 54/6 Stewart-Rand), die aber beim weiblichen Geschlecht schwächer ist (Aug. c. Iul. 4, 62; umgekehrt Test. XII Rub. 5, 3). Die Witwe u. die reuige Dirne haben mehr Energie, dagegen zu kämpfen, als die Jungfrau u. die von jeher Keusche (Aug. c. Iul. 6, 55). Genitalia membra pudicitia refrenata stellen die continentia dar (Aug. cont. 2, 5). Aber Clem. Alex. strom. 3, 91f muß sich gegen den inkonsequenten Rigorismus des Iulius Cassianus wenden, der den Geschlechtsverkehr überhaupt trotz des Vorhandenseins der G. für unerlaubt hielt (Karpp 125_4); strom. 3, 109, 2 sagt er von

Gnostikern, die die Ehe nur für eine Einrichtung des Nomos hielten (s. Novat. trin. 52), daß sie auf die Schamlosigkeiten ihrer G. rechneten. Im Gegensatz zu den Pelagianern bedauert Aug. nupt. et concup. 2, 53 nur den unbeherrschten pudendus motus genitalium. Nächtliche Erektionen: Joh. Cass. conl. 7, 2, 1; 12, 9. 11, 4 u.a. Ein wenig Jordanwasser mit dem Kreuzzeichen macht das G. fürderhin unempfindlich (Leont. v. Sym.: 155 Rydén; ähnlich Joh. Mosch. prat. 3 [PG 87, 3, 2856 A]); vgl. die gefährliche Probe bei Joh. Cass. conl. 15, 10, 3. Die Bramanen sind frei von der Tyrannei der G. (PsAmbros. mor. Brachm.: PL 17, 1137 A). S. auch *Geschlechtstrieb; *Geschlechtsverkehr.

e. Nacktheit. Nacktheit u. Entblößung der G. ist unter allen Umständen bedenklich (Arnob. nat. 3, 10; 5, 27; vgl. 1 Cor. 12, 23). Hier fühlen sich die Christen in scharfem Gegensatz zu den Heiden (Jub. 3, 30f [Kautzsch, Apkr. 2, 45]). In Bildern gab es immer noch ithyphallische Gestalten zu sehen, sogar in Häusern (Clem. Alex. protr. 4, 60f). Aber der eheliche Verkehr meidet Zeugen im abgeschiedenen Gemach (Tert. res. 8), u. auch der staatlich erlaubte Umgang mit Dirnen wie selbst illegale stupra suchen die Heimlichkeit (Aug. civ. D. 14, 18; pecc. orig. 42). Auch die Kyniker kamen nach Aug. civ. D. 14, 20 (vgl. nupt. et concup. 1, 24) davon ab, dergleichen zur Schau zu stellen, weil die natürliche Scham siegte. Wer allerdings der Welt ganz abgestorben ist, schert sich auch um Nacktheit nicht (Leont. v. Sym.: 148f R.; dazu L. Rydén, Bemerkungen zum Leben des hl. Narren Symeon von Leontius von Neapolis [Uppsala 1970] 96/8; Evagr. h.e. 1, 21; Synax. Arm. 754; Hist. Laus. 37 [115 Butler]: Serapion Sindonios der ‚Lendenschurzträger‘; dazu R. Reitzenstein, Historia Monachorum u. Historia Lausiaca [1916] 61. 68f. 177/83; mittelalterliche Fabel: A. La Penna: Lanx Satura N. Terzaghi oblata [Genova 1963] 233; vgl. H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 351f). Ein Heiliger dagegen, der von einem räuberischen Wirt seiner Gewandung beraubt wird, schämt sich dabei der Entblößung (V. Cyrill. Phileot. 18 [Subs. Hag. 39 (Bruxelles 1964)]; s. A.-J. Festugière: RevÉtGr 80 [1967] 437). Der Ebionite Josephos aus Tiberias heilte einen Wahnsinnigen, der sich die Kleider abriß u. dann doch seine G. zu verdecken suchte (Epiphan. haer. 1, 30, 10). Nicht einmal die Ärmsten, meint Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 31, 1, zeigen ihre G. offen (vgl. Mir. Cosm. Dam. 7 [22, 21/4 R.]), sucht man doch auch im Bade, sich nach Möglichkeit zu bedecken (Ambros. off. 1, 79). Malchus war als Hirt nur mit einem Schurz bekleidet (Hieron. v. Malch. 5 [PL 23, 58]). Clem. Alex. paed. 3, 33, 1 weiß sogar, daß die Athleten in alter Zeit διαζώσματα trugen; im Marsfeld waren die Jünglinge bei den Leibesübungen campestrati (Aug. civ. D. 14, 17; c. Pelag. 1, 16, 32; nupt. et concup. 2, 52). Leute, die ihre Tunika in der Öffentlichkeit kaum zum Urinieren heben, toben allerdings im Zirkus so, daß alle totum pudorem zu Gesicht bekommen (Tert. spect. 21). Aug. civ. D. 14, 17 betont, daß bei allen Völkerschaften die G. verhüllt werden, so daß einige Barbaren sie nicht einmal im Bade nackt zeigen; auch die Gymnosophisten trugen einen Blätterschurz: Theodrt. graec. affect. 12, 44; vgl. Clem. Alex. strom. 1, 71, 5; 3, 60, 3; PsAmbros. mor. Brachm.: PL 17, 1137 B. Gerne wird hervorgehoben, daß die feminalia der jüd. Priester so reichlich waren, daß sie auch im Falle eines Sturzes sich nicht unziemlich entblößten (Vulg. Ex. 28, 42; 39, 27; Lev. 6, 10; 16, 4), so Hieron. ep. 64, 10 u.a. (ThesLL 6, 1, 464f); vgl. Paulin. Petr. v. Mart. 5, 429/32. Exemplarisch ist der Fall Noahs Gen. 9, 21/7 (Clem. Alex. paed. 2, 51, 1). Zu Jakobs Zustand nach dem Kampf mit dem Engel s. Prud. cath. 2, 81/4; Aufdecken der Blöße der Väter in Jerusalem s. Hes. 22, 10. Ἀποκαλύψαι ἀσχημοσύνην kann geradezu Geschlechtsverkehr bezeichnen (Lev. 18, 6/19; 20, 11. 17 usw.). Selbst die G. der toten Eltern durfte man nicht sehen (Greg. Nyss. v. Macr. 409, 9/24 Jaeger). Auf späten Bildern (zB. Sarkophag von S. Maria Antiqua, W. F. Volbach - M. Hirmer, Frühchristl. Kunst [1958] Taf. 5b) ist das männliche G. manchmal weggelassen (K. Weitzmann, Geistige Grundlagen u. Wesen der Makedonischen Renaissance [1963] 25 mit Abb. 20; ders., Greek mythology in Byzantine art [Princeton 1951] Abb. 45), selbst bei Tieren (S. J. Saller - B. Bagatti, The town of Nebo [Jerusalem 1949] 122). – Entkleidung von Frauen ist ganz besonders anstößig. Die Dirne Ninive wird zu ihrer Schande entblößt (Nah. 3, 4f; Jes. 47, 2f), aber die Schaustellung der nackten Dirnen am Feste der Flora erregt Widerwillen (vgl. Aug. civ. D. 6, 7); ebenso Inkonveniënzen im Theater (Joh. Chrys. in Mt. hom. 7, 6f; Aster. Soph. hom. 29, 2 [229 Richard]) oder beim Tanz (Ambros.

virg. 3, 27) u. das Benehmen Theodoras (Procop. arc. 9, 14). Anders die ehrbare Frau: Herodots Dictum (1, 8) wird gern in der nächstliegenden Auffassung aufgegriffen (Clem. Alex. paed. 2, 100, 2; 3, 33, 1, vgl. 79, 4; Cyprian. hab. virg. 19; Theodrt. graec. affect. 9, 41; s. E. Bickel, Diatribe in Senecae fragmenta 1 [1915] 70/2, dazu 322f). Gegen Platons Vorstellung der nackt turnenden Frauen der Phylakes (einschließlich der rücksichtsvolleren Musterung im Gesetzesstaat) vgl. Euseb. praep. ev. 13, 19, 12f; Theodrt. graec. affect. 9, 40/3. Eine Jungfrau soll nicht einmal mit Eunuchen u. verheirateten Frauen zusammen baden u. soll sich geradezu vor sich selber schämen (Hieron. ep. 107, 11; vgl. Athanas. v. Anton. 60; Pallad. dial. 17). Weibliche G. schaut man nicht an, geschweige daß man sie anfaßt (Orig. c. Cels. 7, 3). Konsequenz der Nacktheit ist denotanda et contrectanda virginitas (Cyprian. hab. virg. 19; PsCyprian. singul. cler. 33); die sanctitas des weiblichen Körpers leidet durch fremde Berührung des G. auch ohne Schuld der Betreffenden (Aug. civ. D. 1, 28). Die Vandalen ließen die Unschuld der andersgläubigen Mädchen von Hebammen prüfen (Vict. Vit. 2, 24 [MG AA 3, 1, 18]); vgl. auch Protev. Jac. 19, 3/20, 1 de Strycker. Das Motiv der Agnodike-Legende (Hygin. fab. 274) ist gemäßigt in der Eugenia-Legende vertreten (C. Bonner: AmJournPhilol 41 [1920] 253/64). Nonnen werden vom Pöbel entkleidet (Hilar. coll. antiar. Par. A 4, 1, 9 [CSEL 65, 55]), ebenso Märtyrerinnen (Vict. Vit. 3, 21 [MG AA 3, 1, 45]), so Anastasia (P. Devos: AnalBoll 80 [1962] 40f). Thekla wurde aber ein campestre belassen (Pass. Thecl. 33 [AAA 1, 258f]) u. ebenso der Tatiana bei der Folterung die διαζώστρα (Mart. Tatian. 8 [AnalBoll 89 (1971) 282]). Barbara wird nackt durchs Land geführt, aber von Gott mit einem weißen Gewand bekleidet (J. Viteau, Passions des saints Écaterine et Pierre d'Alexandrie, Barbara et Anysia [Paris 1897] 97). Zu Eremitinnen, denen nur noch ihr Haar zur Bedeckung geblieben ist, s. H. Delehaye: Mél. J. Bidez (Bruxelles 1934) 255/66. Märtyrinnen, denen das Freudenhaus droht, ertränken sich, nachdem sie ihre Kleidung geordnet haben (Euseb. h.e. 8, 12). Perpetua stürzt in der Arena u. sucht die seitlich aufgerissene Tunica zurechtzuziehen (Pass. Perp. et Felic. 20 [128 Musurillo]). Die Kinder sind jedoch noch ohne Scham (Ev. Thom. log. 37 [1, 71. 215 Hennecke-Schneem.]); erst mit dem erwachenden Geschlechtsbewußtsein vom 14. Lebensjahr an wird sie besonders stark (Tert. an. 38, 2).

V. Anlage u. Wert der Genitalien. a. Genitalien bei Göttern u. Urwesen, Androgynie. Götter, die G. besitzen, sind in Wahrheit Menschen (Athenag. leg. 21, 1; Arnob. 3, 10; 4, 28; Hieron. ep. 100, 13, 1); sie müßten sich ja unbegrenzt vermehren (Arnob. 3, 8f). Freilich kam in diesem Betracht die Leiblichkeit Christi an einen kritischen Punkt; Basil. (?) ep. 366 (3, 229 Courtonne) spricht ihm Ausscheidungen ab; vgl. auch PsAthanas. trin. bei P. Jungmann: OrChrist 53 (1969) 197. Daß die ersten Lebewesen zeugungsfähig waren, vertritt gegen Lucrez Lact. opif. 6. Androgynismus war als Mißbildung denkbar, obwohl sich Clem. Alex. paed. 2, 83, 5. 85, 3/86, 1 gegen den Glauben wendet, daß die Hyänen männliche u. weibliche G. zugleich hätten (Hopfner 448f. 454; W. Richter: KlPauly 2 [1967] 1252f). Den Hermaphroditos mit dem Hinweis auf entsprechende τέρατα hat Euseb. praep. ev. 2, 2, 14 aus Diod. Sic. 4, 6, 5; s. weiter Greg. Naz. c. 1, 2, 10, 851 usw. Daß Terra maskuline wie feminine Eigenschaft haben sollte, entnimmt Aug. civ. D. 7, 23 aus Varro. Für die Welterklärung kam aber ein Zwitterwesen höchstens noch für Gnostiker in Betracht. Der asexuelle bzw. bisexuelle Aspekt des Archanthropos Adam taucht bei Hippol. ref. 5, 6, 5. 8, 4 u.a. auf (M. Marcovich: JournTheolStud 20 [1969] 70f; AntViv 21 [1971] 643), vgl. S. Reinach, Cultes, mythes et religions 5 (Paris 1923) 307/27; E. L. Dietrich: ZKG 58 (1939) 297/345; W. Fauth: Glotta 45 (1967) 147f; Philo tendiert mehr zur Asexualität als Bisexualität des ersten Menschen (R. A. Baer, Philo's use of the categories Male and Female [Leiden 1970]; s. *Geschlechter. Die Kugelgestalt findet Lact. opif. 5, 1 freilich unpraktisch.

b. Teleologie. Bei den Christen setzt sich die Teleologie fort; von der heidn. Liberalität ist man aber weit entfernt. Die Natur hat die G. als notwendig geduldet, aber als indecora versteckt (Aug. ord. 2, 4, 12); vgl. Lact. opif. 7, 4; Ambros. virg. 3, 27; ep. 72, 3. 15; Cyrill. Hier. catech. ill. 4, 22; Prud. cath. 2, 81/92; Isid. orig. 11, 1, 102. Bei Tieren sind sie zum Schutz oder des Anblicks wegen durch den Schwanz verdeckt (Lact. opif. 7, 7). Jedenfalls sind sie von Gott geschaffen, wie es die Genesis an die Hand gab (Karpp 251f), u. zwar zweckmäßig (Lact. opif. 1/7. 13f; Calcid.

in Plat. Tim. 23). Wollte man sie nicht benutzen, so wären sie sinnlos (Tert. resurr. 60). Aber sie dürfen nur zum natürlichen u. damit rechten Gebrauch dienen (Clem. Alex. paed. 2, 87, 3; Lact. opif. 13, 1f; Orig. in Gen. hom. 3, 6), soviel mußte bei aller Hochschätzung von Abstinenz u. Askese zugegeben werden. Sie sind nicht ad excessus impudicitiae da (Tert. spect. 2), sondern einzig für die Fortpflanzung bestimmt (Athenag. leg. 33, 2; Clem. Alex. paed. 2, 83, 1; PsClem. Rom. hom. 5, 24; Nemes. n.h. 18; Athanas. ep. Amun.: PG 26, 1173 A; Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 31, 1; Aug. civ. D. 14, 18; s. 278, 10; cont. 27 usw.; D. Lindner, Der Usus matrimonii [1929]; A. Decker, Kenntnis u. Pflege des Körpers bei Clemens v. Alexandria [Innsbruck 1936] 21/6; Herter, Dirne 1195; Thraede 252f); die Nachkommenschaft ist das Geschenk gottgesegneter Ehe (Aug. civ. D. 14, 22). So haben die G. ihre Würde (Karpp 243; Tert. an. 27, 4; danach Hieron. in Gal. 4, 19) u. Wichtigkeit, ja, sie sind noch wichtiger als andere Glieder (Greg. Nyss. or. catech. 28 [PG 45, 73 C]), auch wenn die Seele nicht menschlich gezeugt ist (Lact. opif. 19; vgl. E. v. Ivanka: AnzWien 87 [1950] 178/89). Die G. sind, wenn sie auch nicht den decor aufweisen wie die offenliegenden Körperteile, nicht an sich inhonesta (Cyrill. Hier. catech. ill. 12, 26, vgl. 4, 22; 9, 15; Aug. c. Faust. 29, 4; pecc. orig. 38/42; c. Pelag. 1, 35); sie werden es nur samt ihren Bezeichnungen durch den unrechten Gebrauch (1 Cor. 12, 23; vgl. Clem. Alex. paed. 2, 52, 2. 87, 3. 92, 3; Joh. Chrys. in 1 Cor. hom. 31, 1), dessentwegen Lact. opif. 13, 1f die impii ac profani verklagt. Das αἰδοῖον heißt nach Clem. Alex. paed. 2, 90, 2 so, weil es μετ' αἰδοῦς zu gebrauchen ist. Aber die Abneigung gegen die G., die so ambivalent sind (Tert. resurr. 59), bleibt doch fühlbar u. schlägt immer wieder durch, besonders in den sprachlichen Bezeichnungen. Wenn es sich um Gegebenheiten der Geburt handelt, ist vor allem Arnobius mit dem ungeschminkten Ausdruck genitalia schnell bei der Hand (1, 36; 2, 39; 5, 10); gewisse Vorstellungen sind dem Menschen paene in genitalibus matris eingeprägt (1, 33). Auch Tert. carn. 20, 6 referiert über Marcions Ansicht recht grob mit den Worten: non ex vulvae communione (vgl. adv. Marc. 4, 21, 11; carn. 4, 1/4), u. motiviert ieiun. 1 den Ort der G. in der Nähe des Bauches damit, daß libido nicht ohne gula ist (vgl. H. Herter: JbAC 3 [1960] 100. 103). Ein Häretiker schockierte zwei Orthodoxe, die sogar im Bade über die Trinität diskutierten, mit der Bemerkung, daß auch sein G. eine τριάς darstelle (Theod. Lect. h.e. frg. 52 [131f Hansen]). Die Eunomianer ließen bei der Taufe das Wasser von oben nur bis zum Nabel kommen (Timoth. Const. haer.: PG 86, 1, 24). Die Paternianer glaubten sogar, daß die unteren Körperteile vom Teufel stammten (Isid. orig. 8, 5, 58). Ja, nach PsClem. Rom. hom. 9, 10 fahren Dämonen in Menschen, um durch deren G. ihre ihnen als Geistern sonst verwehrte Lust zu befriedigen.

c. *Spezifisch Christliches.* Die ersten Menschen waren nach Philo u. Greg. Nyss. hom. opif. 16/8. 22 κατ' εἰκόνα nicht nach Geschlechtern differenziert (H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ [Fribourg 1952] 77. 162f). Nur weil Gott voraussah, daß sich der Mensch zum Schlechteren neigen würde, schuf er ihm den Leib mit dem Geschlechtsunterschied (Greg. Nyss. aO., s. Merki aO. 102; Joh. Damasc. fid. orth. 4, 24). Aug. civ. D. 14, 16/26 betont aber im Anschluß an die biblische Erzählung, die die Manichäer nicht verlachen durften, daß schon im Paradies Nachkommen hätten erzeugt werden können, gleichviel wie der Vorgang damals gewesen wäre; er wendet sich gegen die Ansicht, der Sündenfall wäre nötig gewesen, damit Adam u. Eva nicht allein blieben. Aber die libido regte sich damals noch nicht (Gen. 2, 25): der Trieb war von dem rechten Willen beherrscht u. deshalb unter dem Gesetz der Vernunft konzediert. Die Anordnung: multiplicamini (Gen. 1, 28), die Häretiker wie die Adamaner (u. Origenes) irrigerweise spiritualisieren wollten, war zwar bereits gegeben, blieb aber nach dem Sündenfall in Geltung. Zur Strafe erfolgte die Zeugung nunmehr unbeherrscht per libidinem, u. das G. gehorchte nicht mehr wie andere Glieder dem menschlichen Willen, wenn es auch manchmal regungslos blieb. Ähnlich Aug. bon. coniug. 2; c. Pelag. 1, 31/5; nupt. et concup. 2, 26. 52/4; c. Iul. 3, 57; 4, 35. 53/62. 69/72. 79; 5, 5. 62; pecc. orig. 38/42; pecc. mer. 1, 21; 2, 36/8; c. Iul. op. imperf. 3, 177; 4, 19. 39; 6, 22 u.a.; vgl. E. Dinkler, Die Anthropologie Augustins (1934) 113/27; M. Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe (1954) 9/41. Mit dem Sündenfall erwachte also die Scham (Augustinus passim; PsProsper prom. 1, 14; Drac. laud. 1, 485/96, vgl. ebd. 441/6, dazu D. Kuijper,

Varia Dracontiana, Diss. Amsterdam [1958] 34): Adam u. Eva suchten nach einer Bedeckung (Tert. virg. vel. 11; an. 38, 2; monog. 17, 5; Nemes. n.h. 1 [47 Matthaei]), die sie nach Gen. 3, 7 in einem Feigenschurz fanden (Jub. 3, 21f. 27 [Kautzsch, Apkr. 2, 45], vgl. 3, 30f [ebd.]; 7, 20 [ebd. 53]; so die Späteren Iren. haer. 3, 23, 5 [2, 128 Harvey]; Tert. an. 38, 2 [dazu Waszink]; pud. 6, 15; cor. 7, 3; pall. 3, 4; Aug. nupt. et concup. 1, 6f; c. Pelag. 1, 31f; pecc. orig. 39; c. Iul. 5, 5; c. Iul. op. imperf. 4, 5), s. H.-G. Leder: ZNW 52 (1961) 162/7; Buchheit 202/9; Reichmann bes. 658f. 667. 681f. Den Schurz, den sie sich umlegten (Aug. Gen. ad litt. 11, 34), will Augustin lieber campestria (περιζώματα) benannt wissen (civ. D. 14, 17; c. Pelag. 1, 32). Zur verschiedenen Ausdeutung der Feigenblätter, denen auch Weiterleitung der Geschlechtslust zugeschrieben werden konnte (o. Sp. 44), s. H. Koch: TheolStudKrit 105 (1933) 39/50; G. J. Bonner: TU 81 (1962) 303/14. – Wie die Askese schon im Diesseits zur Geschlechtslosigkeit führt, so ist nach der Auferstehung (H. Chadwick: HarvTheolRev 41 [1948] 90/102; A. Oepke, Art. Auferstehung II: o. Bd. 1, 935; ders., Art. ἐγείρω: ThWbNT 2, 336; Ch. Gnilka, Aetas spiritalis [1972] 146f. 151_6.153) der Geschlechtsunterschied erst recht aufgehoben (Clem. Alex. strom. 6, 100, 3; Orig. in Mt. comm. 17, 30), denn er hat nun keinen Sinn mehr: Selige üben ebensowenig wie Engel Geschlechtsverkehr (Mt. 22, 30; Lc. 20, 34/6; Tert. resurr. 60; Orig. in Lc. hom. 39; Aster. Soph. hom. 12, 3; Greg. Nyss. anim. et res.: PG 46, 144 B/145 A; hom. opif. 17; vgl. Aug. s. 243, 4). Mit ihrem Zustand verglichen die Pelagianer (auch Zeno 1, 16, 9) die Geschlechtslosigkeit des Phoenix, s. dagegen Aug. anim. 4, 33. Sofern sie allerdings ihre G. behielten (Hieron. ep. 108, 23; c. Ioh. Hieros. 30; Aug. civ. D. 22, 17), mußten diese nunmehr als zwecklos erscheinen (Tert. aO.); PsIustin. quaest. et resp. 53 (76/9 Otto) antwortet auf diese Frage, daß die G. an die durch sie ermöglichte Dauer des Menschengeschlechts erinnern sollen (Geffcken, Apol. 307_2). Origenes stellte sich die Auferstandenen kugelförmig vor (Hieron. c. Ioh. Hieros. 30; vgl. ep. 108, 24, 4 = SVF 2 nr. 816; s. Karpp 169; Chadwick aO.; anders A.-J. Festugière: RevScPhilosThéol 43 [1959] 81/6; H. Cornélis: ebd. $208f_{16}$; R. Hoven, Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà [Paris 1971] 156f; R. Palgen: AnzWien 96 [1959] 214/20); dagegen Epiphanius u. Hieronymus (Müller aO. 13_{14}).

PH. BRUNEAU, Recherches sur les cultes de Délos (Paris 1970). – V. BUCHHEIT, Feigensymbolik im antiken Epigramm: RhMus 103 (1960) 200/29. – W. BURKERT, Homo Necans = RGVV 32 (1972). – W. DEONNA, Le mobilier délien = Explor. arch. de Délos 18 (Paris 1938); De Télesphore au ‚moine bourru' (Bruxelles 1955). – F. ECKSTEIN - J. H. WASZINK, Art. Amulett: o.Bd. 1, 397/411. – D. FEHLING, Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde (1974). – J. HECKENBACH, De nuditate sacra sacrisque vinculis = RGVV 9, 3 (1911). – H. HERTER, De dis Atticis Priapi similibus, Diss. Bonn (1926); De Priapo = RGVV 23 (1932); Art. Phales: PW 19, 2 (1938) 1666/8; Art. Phallen: ebd. 1670/2; Art. Phallodia: ebd. 1672f; Art. Phallophorie: ebd. 1673/81; Art. Phallos: ebd. 1681/1748; Art. Phallostasie: ebd. 1748; Art. Dirne: o.Bd. 3, 1154/213; Kl. Schriften (1975). – K. v. HOLZINGER, Erklärungen umstrittener Stellen des Aristophanes = SbWien 208, 5 (1928). – H. HOMMEL, Porzellan: Silvae, Festschr. E. Zinn (1970) 75/90; Vesta u. die frühröm. Religion: Aufstieg u. Niedergang der röm. Welt 1, 2 (1972) 397/420. – TH. HOPFNER, Das Sexualleben der Griechen u. Römer von den Anfängen bis ins 6. Jh. nC. (Prag 1938); vgl. Rez. von H. Herter: Gnomon 17 (1941) 320/30. – H. KARPP, Probleme altchristlicher Anthropologie (1950). – E. M. W. KUPPE, Sachwitz bei Martial, Diss. Bonn (1972). – F. PFISTER, Art. Nacktheit: PW 16, 2 (1935) 1541/9. – V. REICHMANN, Art. Feige I: o.Bd. 7, 640/82. – G. M. SANDERS, Art. Gallos: o.Bd. 8, 984/1034. – J. SCHMID, Art. Brautschaft, hl.: o.Bd. 2, 528/64. – K. THRAEDE, Art. Frau: o.Bd. 8, 197/269. – TH. VANGGAARD, Phallos, Symbol u. Kult in Europa (1971); vgl. Rez. von D. Fehling: Gnomon 46 (1974) 407f. – O. WEINREICH, Ausgewählte Schriften 1/2 (Amsterdam 1969/73). – T. M. DE WIT-TAK, Lysistrata, Vrede, vrouw en obsceniteit bij Aristophanes, Diss. Groningen-Utrecht (1967).

Hans Herter.

Genius.

A. Nichtchristlich. I. Begriff. ,G.' ist ein rein röm. Begriff; es gibt kein griechisches Gegenstück, obwohl der röm. Begriff später griechischen Einfluß erfuhr (vgl. u. Sp. 60/2). In der Bestimmung seines Sinnes sind weder die Alten noch die Modernen einig. Censorinus hat eine durch ihre Nuancierungen eindrucksvolle Definition vorgelegt (3, 1): Genius est deus, cuius in tutela ut quisque natus est vivit. Hic sive quod ut genamur curat, sive quod una genitur nobiscum, sive etiam quod nos genitos suscipit ac tutatur certe a genendo genius appellatur. In der Tat ist G. vom lateinischen Verbum genere abgeleitet, das seltener vorkommt als das reduplizierende gignere. Censorinus faßt drei Hypothesen ins Auge: 1) der G. ist für unsere Geburt verantwortlich (ut genamur curat); 2) er wird mit uns geboren (una genitur nobiscum); 3) er empfängt u. schützt uns nach unserer Geburt (nos genitos suscipit et tutatur). Die modernen Autoren haben, soweit sie überhaupt an dem semantischen Problem interessiert sind, ihre Aufmerksamkeit den beiden ersten Möglichkeiten zugewandt. Die meisten von ihnen schreiben dem Ausdruck G. einen aktivischen Sinn (,Erzeuger') zu. So sagt Birt (1614): ,G. heißt notwendig aktivisch u. präsentisch qui gignit vel gignere solet.' Seinen Standpunkt teilen Wissowa (Rel.[2] 175), der im G. ,die göttliche Verkörperung der im Manne wirksamen u. für den Fortbestand der Familie sorgenden Zeugungskraft' sieht, u. Latte (Röm. Rel.[2] 103), der im G. den erkennt, ,der die Fähigkeit zum Zeugen besitzt, die als die spezifische Manneskraft gefaßt wird'. Otto (1159) korrigiert diese Deutung, indem er dem Präsens ,qui gignit' das Praeteritum ,qui genuit' vorzieht; zur Rechtfertigung des Präteritums zieht er ein Zitat aus Aufustius heran, das sich bei Paul.-Fest. s.v. Genium (84 Lindsay) findet: propterea Genius meus nominatur, quia me genuit. – Das im Grunde übereinstimmende, auf der ersten Hypothese des Censorinus beruhende Urteil der modernen Autoren ist von Dumézil (352f) in Frage gestellt worden. Er geht aus von der Beobachtung, daß das zusammengesetzte Wort ingenium, geläufiger, aber sicher auch alt ist u. nur die passivische Bedeutung hat: quod ingenitum est, ,was Eigentümlichkeit, angeborene Anlage ist'. Daher entscheidet sich Dumézil für die zweite Alternative des Censorinus: ,Wenn Genium (Neutrum) auch als unbelebtes Wesen bestände, würde dieses Wort gleichwohl die physische u. moralische Summe dessen, was geboren wird, bezeichnen; G. im Bereich des Belebten ist das Gleiche, aber nur personalisiert u. weitgehend auch divinisiert.' – Welchen Schluß soll man aus dieser Debatte ziehen? Sieht man vorläufig von anderen Argumenten ab, die später noch zur Sprache kommen sollen, scheinen die Anhänger der aktivischen Deutung zu schnell bei der Hand gewesen zu sein. Zunächst lassen die Formen auf -io u. speziell die Ableitungen, die man mit genius-genere vergleichen kann, keineswegs einen entscheidenden Vergleich zu. Birt führte als Belege für die aktivische Bedeutung ludius u. ludere, fluvius u. flovere, socius u. sequi, furia u. furere an (die Ableitung lus-cinius von canere sei als willkürlicher Einfall beiseite gelassen). Aus dieser Wortliste bleibt als gültiges Beispiel nur fluvius übrig. Denn ludius ist ,wohl Umdeutung von Lydius, der Lydier, d.i. etruskische Spieler' (Walde-Hofmann, Wb.[3] 1, 828); socius ist weniger ,der, welcher folgt' (,die Latiner haben nie daran gedacht, eine Verwandtschaft zwischen sequor u. socius aufzustellen': so Ernout-Meillet, Dict. étym.[4] 631), als ,derjenige, der mit jemand verbunden ist'. Was furia betrifft, so ist das Wort ,wahrscheinlich eine Rückbildung aus furiosus' (Leumann 231) u. bezeichnet den Zustand des furiosus. Es bleibt als Beleg für aktivische Bedeutung nur fluvius übrig. Aber dagegen spricht, daß pluvius passivischen Sinn hat (vgl. aqua pluvia: leg. XII tab. 7, 8); das höhere Alter soll für pluvius sprechen, das analog fluvius hervorgebracht haben soll (Leumann 208). Was ist dazu zu sagen? Nichts spricht dafür, daß die Wortbildungen vom Typ G. ausschließlich aktivischen Sinn hatten. Aber es gibt eine bemerkenswerte Parallele, die die Entscheidung zugunsten der passivischen Bedeutung wahrscheinlich macht (zum folgenden vgl. R. Schilling, Les origines

de la Vénus romaine: Latomus 17 [1958] 14f). Damit ist gemeint die Reihe 1) Venus – venia – venerare(-ri); 2) genus – G. – generare. Man kann der Analogie wegen noch hinzufügen: 3) Fides – (Dius) Fidius – fidere. In allen diesen Reihen gehören die Derivate auf -io zum religiösen Vokabular, denn es handelt sich um vergöttlichte Begriffe (G., Fidius) oder um ein sakrales Wort (venia). Venia drückt die Gunst aus, die der Verehrer (venerans) bei den Göttern erworben hat, indem er einen überzeugenden Zauber auf sie ausgeübt hat (venus als neutraler Begriff). Fidius bezeichnet den Gott, der den guten Glauben innehat u. garantiert. Demnach muß also G. die vergöttlichte Persönlichkeit bezeichnen, so wie sie im einzelnen Individuum mit seinen angeborenen Eigenschaften existiert.

II. Genius der Einzelperson. a. Geburtstag, Spenden. Nach dem Gesagten hat jedes menschliche Wesen von seiner Geburt an einen eigenen G. Es ist nur logisch, daß das Fest dieses G. auf den *Geburtstag des betreffenden Menschen fällt. Bei der gesellschaftlichen Bedeutung des pater familias ist es selbstverständlich, daß das Anniversarium, der dies natalis, von der Familie mit besonderer Sorgfalt gefeiert wird. Ein Text bei Plautus (Pseud. 156/9) zeigt, welche aufwendigen Vorbereitungen der Bordellwirt Ballio am Morgen seines Geburtstags trifft; an diesem Tag will man in Saus u. Braus leben. Horaz spricht seinem Freunde Aelius Lamia seine Geburtstagsglückwünsche aus u. beschreibt dabei genau die Zeremonie, durch die man den G. ehrt: ‚raffe soviel trockenes Holz zusammen, wie du kannst. Morgen wirst du deinem G. lauteren Wein u. ein zwei Monate altes Ferkel opfern, inmitten deiner Sklaven, die einen Ruhetag haben‘ (c. 3, 17, 13/6). An einer anderen Stelle malt Horaz den Geburtstag des Maecenas an den Iden des April aus: dafür werden in dem von Silbergerät strahlenden Hause (ridet argento domus) ein Krug mit mehr als 9 Jahre altem Albanerwein, Eppich zum Flechten von Kränzen u. Efeu für den Schmuck des Haupthaares bereitgehalten; der Altar harrt eines Lammopfers (ara castis / vincta verbenis avet immolato spargier agno: c. 4, 11, 1/8). Auch andere Dichter spielen auf die Geburtstagszeremonie an. So Tibull (1, 7), der an das Anniversarium seines Freundes M. Valerius Messalla erinnert: er lädt Osiris ein, sich an der Feier zu Ehren des G. zu beteiligen u. erwähnt dabei die verschiedenen Opfergaben: Weihrauch, Honigkuchen u. fröhliche Trankspenden bei den Tänzen (ebd., bes. v. 59). In der zitierten Elegie wie auch in einer anderen, an seinen Freund Cornutus gerichteten, personifiziert Tibull den Tag des Anniversarium (2, 2, 1: venit Natalis ad aras) u. erwähnt dabei auch die Zeremonie zur Ehrung des G.: Ipse suos Genius adsit visurus honores / cui decorent sanctas mollia serta comas: / illius puro destillent tempora nardo / atque satur libo sit madeatque mero (ebd. v. 5/8). Auch in anderen dichterischen Andeutungen begegnen Hinweise auf die gleichen Opfergaben, die für G. auf den blumengeschmückten Altar gelegt werden: Weihrauchkörner u. Opferkuchen (liba). Andere betonen vor allem die Weinspenden, so Pers. sat. 2, 3 u. Iuvenal. 5, 33/7. – Was soll man angesichts dieser dichterischen Äußerungen über Censorinus denken, der sich (1, 1; 2, 1f) nach dem Beispiel des Persius damit begnügt, den Jahresgedenktag seines Freundes Q. Caerellius zu begrüßen mit den Worten: numera meliore lapillo ... funde merum Genio (5f Jahn), aber zugleich anmerkt, daß es sich nicht schickt, an diesem Tag ein blutiges Opfer zu vollziehen? Hierzu ruft er das Zeugnis Varros an: ut Varro testatur in eo libro cui titulus est Atticus et est de numeris, id moris institutique maiores nostri tenuerunt, ut, cum die natali munus annale Genio solverent, manum a caede ac sanguine abstinerent, ne die qua ipsi lucem accepissent aliis demerent (6 J.). Sicher ist, daß Varro sich in diesem Punkt im Widerspruch zu Horaz befindet, der (s. o. Sp. 55), ohne den Wein zu vergessen, das eine Mal die Opferung eines zwei Monate alten Ferkels erwähnt, das andere Mal die Darbringung eines Lammes. Es scheint, daß die Hinweise des Horaz mehr den alten, namentlich im ländlichen Milieu noch verbreiteten Traditionen entsprechen, während Varro mehr einen neueren, philosophischen Standpunkt vertritt, wenn er auch auf die maiores anspielt. Dieser Standpunkt mag sich dann nach u. nach in der Praxis durchgesetzt haben; denn nach Horaz gibt es kein Zeugnis mehr, das ausdrücklich von einem blutigen Opfer zu Ehren des G. spräche. Als sehr viel später, nämlich iJ. 392 nC., ein kaiserliches Gesetz (Cod. Theod. 16, 10, 12) verschiedene private Kultakte untersagte, nennt es bemerkenswerterweise für den G. nur die spezifische Weinspende (nullus omnino secretiore piaculo Larem igne, Genium mero,

Penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura, serta suspendat).

b. Genius als Lebensprinzip. 1. Genius u. Juno. Die Anhänger des aktivischen Sinnes der Bezeichnung G. haben diesem im allgemeinen eine sexuelle Bedeutung zugesprochen. Sie glaubten, eine harmonische Interpretation vorlegen zu können, wenn sie jedem Mann einen G. u. jeder Frau eine Juno zusprachen. Diese Meinung läßt sich heute nicht mehr vertreten. Otto (1158) hat ihr einen entscheidenden Text entgegengestellt, der zeigt, daß der G., weit entfernt davon, die sexuelle Kraft zu personifizieren, eine besonders deutliche Beziehung zur Stirn hat; sie ist ihm geweiht: frontem Genio (esse consecratam) unde venerantes deum tangimus frontem (Serv. Aen. 3, 607). Dazu kommt, daß die Parallele G./Juno nur eine späte Konstruktion ist (vgl. aber Latte, Röm. Rel. 104_3), die zB. bei Plinius d. Ä. auftritt (n.h. 2, 16: ... maior caelitum populus etiam quam hominum intellegi potest, cum singuli quoque ex semet ipsis totidem deos faciant Iunones Geniosque adoptando sibi ...). Eine Iuno Natalis kommt erstmals bei Ps Tibull vor (3, 12, 1 [4, 6, 1]); sie ist die Entsprechung zu G., der manchmal mit Natalis identifiziert wird (vgl. noch 3, 6, 48. 19, 15). Der Begriff G. konnte früher, wenn man Censorinus 3, 3 trauen darf (nonnulli binos genios in his dumtaxat domibus quae essent maritae colendos putaverunt), auch auf die weibliche Persönlichkeit angewandt werden. Die von Cicero erzählte Anekdote (div. 1, 36; 2, 62) erwähnt zwei Schlangen im Hause des Tiberius Gracchus, von denen die eine den Gatten, die andere die Frau darstellte. Auf diese Vorstellung von G. werden wir noch zurückkommen; aber der Text erwähnt keine Juno, die dem G. gegenübergestellt wäre (einige Editoren haben nicht gezögert, sie willkürlich zu erfinden; vgl. Pease in seiner Ausgabe 156), sondern schlicht eine männliche u. eine weibliche Schlange. Eine Inschrift auf einem im Kapitol aufbewahrten Schild (s. u. Sp. 64) zeigt ebenso, daß der Begriff G. ambivalent war: Genio Urbis Romae, sive mas sive femina (Serv. auct. Aen. 2, 351). Damit erscheint der G. durchaus als Vergöttlichung des personellen Seins, des Prinzips, das das Leben des Individuums lenkt; dies stimmt mit dem überein, was die Semantik lehrt. Diese Vorstellung von einem Lebensprinzip im Individuum ergibt sich deutlich aus der Befragung der Bühnenstücke des Plautus, während bei ihm keinerlei Hinweis auf den sexuellen Bereich zu finden ist. Hier die kennzeichnendsten Zitate: Egomet me defraudavi animumque meum Geniumque; ‚ich beraubte mich des Notwendigen, versagte mir jede Freude, jedes Vergnügen', ruft (aul. 725) der alte Geizhals Euclio aus (man beachte, daß animus u. G. als gleichbedeutend behandelt werden). Eine verwandte Vorstellung bekundet sich in der Klage über Geizhälse: istos qui cum Geniis suis belligerant parcepromi (Truc. 184). Besorgt um seine Ernährung schleudert Epignomus gegen seinen Parasiten die Worte: Nam hic quidem Genium meliorem tuum non facies (Stich. 622; man kann diese Stelle etwa so übersetzen: ‚denn hier wirst du keine Gelegenheit haben, deinem G. etwas Besseres anzutun'). Anderswo ruft ein Parasit, den der Duft der Speisen lockt, dem Gastgeber zu: sapis multum ad Genium, ‚du verstehst dich aufs gute Leben' (Persa 108). Es ist also nicht überraschend, daß der Parasit den G. seines Gönners anruft. So Curculio (ebd. 301): Ecquis est qui mihi commonstret Phaedromum, Genium meum? Oder Peniculus, wenn er, von seinem Wohltäter redend, sagt: Teneo dextera Genium meum (merc. 138). Der G. des Plautus verkörpert also die Idee des Wohlseins, des Wohlbefindens, das zur vollen Entfaltung des Lebens nötig ist. Diese Idee hat einen besonders glücklichen Ausdruck gefunden in der späteren Wendung ‚indulgere Genio'. Vgl. zB.: Indulge Genio, carpamus dulcia, nostrum est quod vivis, cinis et Manes et fabula fies (Pers. sat. 5, 151 f). Der gleiche Gedanke findet sich schon bei Plautus. So, wenn bei ihm der Sklave Sagaristio, dem sein Herr gerade Geld anvertraut hat, sich die Hände reibt u. ruft: nunc et amico prosperabo et Genio meo multa bona faciam (Persa 263). Der gleiche Gedanke klingt auch schon bei Ovid an (fast. 3, 57 f): Vester honos veniet, cum Larentalia dicam: / acceptus Geniis illa december habet. Der Monat Dezember ist dem G. lieb, weil in ihm die großen Vergnügungen u. Bankette stattfinden, die, vor allem vom 17. Monatstag an, das Fest der Saturnalien kennzeichnen. Aus dem gleichen Grund nennt Vergil (georg. 1, 299/310) den Winter ‚genialis': Frigoribus parto agricolae plerumque fruuntur / mutuaque inter se laeti convivia curant./Invitat genialis hiems curasque resolvit. Die Anhänger der sexuellen Deutung haben geglaubt, ihre Auffassung auf

die Tatsache stützen zu können, daß das Ehebett dem G. geweiht ist (Paul.-Fest. 83 L.): Genialis lectus, qui nuptiis sternitur in honore Genii, unde et appellatus (vgl. auch Serv. Aen. 6, 603 u. Arnob. nat. 2, 67 mit dem Kommentar von Otto 1160). Diese Ausdrucksweise hat nichts Überraschendes; denn das Bett hat es mit der Geburt von Kindern zu tun, die ihr Dasein dem vitalen Prinzip ihrer Eltern verdanken u. auch selbst mit einem G. ausgestattet sind. Hier tritt logischerweise die tutela Genii, von der Censorinus (3, 1) spricht, in Aktion; denn der G. nos genitos suscipit et tutatur. Es gibt hierzu übrigens einen Gegenbeweis: wenn Plinius d. Ä. (n.h. 36, 204) die Legende von der Geburt des Servius erzählt, weist er darauf hin, daß auf dem Herd, auf dem Ocresia, die Dienerin der Königin, Mutter wurde, ein männliches Glied erschien: Tarquinio Prisco regnante tradunt repente in foco eius comparuisse genitale e cinere masculi sexus eamque, quae insederat ibi, Tanaquilis reginae ancillam Ocresiam captivam, consurrexisse gravidam; ita Servium Tullium natum, qui regno successit. Weit davon entfernt, dies Geburtssymbol mit dem G. zu identifizieren, berichtet Plinius (ebd.), daß es sich nach der Tradition um eine Erscheinung des Lar familiaris gehandelt habe: inde et in regia cubanti ei puero caput arsisse, creditumque Laris familiaris filium, ob id Compitalia ludos Laribus primum instituisse.

2. Genius u. Lar. Ohne Zweifel hat man schon im Altertum versucht, G. u. Lar zu verschmelzen, wie Censorinus bezeugt (3, 2): eundem esse Genium et Larem multi veteres memoriae prodiderunt, in quis etiam Granius Flaccus in libro quem ad Caesarem de indigitamentis scriptum reliquit. Aber diese Assimilationstendenz verrät nur den Einfluß einer auf Vereinheitlichung bedachten Richtung, die sich besonders mittels der griech. Philosophie mehrfach am römischen Pantheon versucht hat. Während ursprünglich der G. mit der Person zu tun hatte, ist im Gegensatz dazu der Lar eine Erdgottheit gewesen. Es genügt, speziell bezüglich des Lar familiaris nachzulesen, was er bei seinem Auftreten im Prolog eines Plautus-Stücks über sich selbst aussagt (aul. 1/4): Hanc domum iam multos annos est cum possideo et colo. Der Lar familiaris ist der berufene Schützer des Hauses; in dieser Funktion bemüht er sich, das junge Mädchen des Hauses, das nicht versäumt, ihm täglich zu opfern, trotz ihres geizigen Vaters zu fördern; er läßt das Mädchen den mitten im Herd versteckten Schatz finden. Man begreift aber, daß die beiden Kulte in der häuslichen Frömmigkeit sich bald miteinander verbunden haben. Dieser Verbindung verschafft später Augustus (s. u. Sp. 66) eine besondere Ausweitung: er erlaubt, daß an jeder Straßenkreuzung in Rom der Kult seines eigenen G. inmitten der Lares compitales begangen wird.

c. Genius u. Götter. Es ist zuzugeben, daß die Initiative des Augustus sich wahrscheinlich durch die Verwendung des Begriffs G. für die Götter erklärt. Denn eine in Furfo (Aquila) gefundene u. auf das J. 58 vC. datierte Inschrift zeigt, daß die Ausweitung des Begriffs mindestens schon in das 1. Jh. vC. zurückgeht (CIL 9, 3513; Dessau 4906; A. Degrassi, Inscriptiones latinae liberae rei publicae 2 [Firenze 1963] nr. 508: Sei quei ad huc templum rem diuinam fecerit Ioui Libero aut Iovis Genio pelleis, coria fanei sunto). Viele Zeugnisse zeigen, daß man ebenso vom G. einer Göttin sprach wie vom G. eines Gottes. So erscheinen neben dem Iovis G., dem Priapi G. (Petron. 21) u. dem G. Martis (CIL 13, 6464) auch der G. Victoriae (CIL 2, 2407) u. ein G. Iunonis Hospitae (Mart. Cap. 1, 53; vgl. Otto 1157 u. 1164 u. vor allem das reichhaltige Register bei Dessau 3, 1, 528/31). Daran ändert der Umstand nichts, daß aufgrund eines oben erwähnten Parallelismus auch eine Juno der Dea Dia in den Acta fratrum Arvalium bezeugt ist (144 Henzen; Dessau 5047).

d. Griechischer Einfluß (Verdoppelung; ethische Färbung; Geleiterfunktion). Trotz seines rein lateinischen Ursprungs ist der G.begriff griechischem Einfluß nicht entgangen. Das erste Zeugnis dafür, das wir besitzen u. das wiederum Censorinus (3, 3) verdankt wird, geht auf Lucilius zurück: ‚Der Sokratiker Eukleides sagt, es sei uns allen ein doppelter G. beigesellt, wie man bei Lucilius im 16. Buch seiner Satiren nachlesen kann.‘ Danach hätte also Lucilius unter dem Einfluß des Eukleides, eines Schülers des Sokrates, die Vorstellung eines doppelten, uns allen zur Seite gestellten G. aufgebracht. Die Neuerung besteht nicht allein in der Verdoppelung des Begriffs, sondern vor allem in der ethischen Färbung, mit der er fortan behaftet ist. Diese Tendenz verspürt man bei Varro, der den von Plautus vor allem als vitales Prinzip verstandenen G. rationalisiert: Genium dicit (Varro) esse uniuscuiusque animum rationalem et

ideo esse singulos singulorum (Aug. civ. D. 7, 13). Diese ethische Tendenz verrät sich aber auch noch in den Versen des Horaz (epist. 2, 2, 187f): scit Genius, natale comes qui temperat astrum / naturae deus humanae mortalis, in unum / quodque caput voltu mutabilis, albus et ater. Dieser Text, von Klingner aufgrund der Handschriften konstituiert, hat Korrekturversuche ausgelöst. So wollte Hartung mortalis durch immortalis ersetzen, während Birt moralis wählte (1616). Diese Korrekturen sind nicht gerechtfertigt; das beweist der Vergleich mit dem Text aus Plinius (n.h. 2, 28), der auf den volkstümlichen Glauben hinweist, nach dem jedem von uns Sterne zugeteilt sind, die angeblich mit uns geboren werden u. mit uns sterben; sidera . . ., ut existimat volgus, singulis attributa nobis et clara divitibus, minora pauperibus, obscura defectis ac pro sorte cuiusque lucentia adnumerata mortalibus cum suo quaeque homine orta moriuntur . . . Kiessling u. Heinze haben die Verse des Horaz auf befriedigende Weise erläutert, indem sie die Elemente der ihnen zugrundeliegenden Schichten notierten: 1) lateinische Grundlage; 2) ihre Beeinflussung durch die griech. Daimonvorstellung, die eine Verdoppelung erfährt (Serv. Aen. 6, 743): cum nascimur, duos Genios sortimur, unus est qui hortatur ad bona, alter qui depravat ad mala; 3) das astrologische Element, das dem Volksglauben anhaftet. Es sei hinzugefügt, daß der Kommentator Porphyrio (Hor. epist. 2, 2, 189) besonderes Gewicht auf den ethischen Beiklang legt: albus et ater: proverbialiter hoc est: bonus et malus . . . So ist also der G. zum Geleiter eines jeden von uns geworden. Die Äußerung des Horaz mußte Folgen haben: sie hat sichtbar Censorinus beeinflußt, der sich in der Passage 3, 5 folgendermaßen äußert: Genius autem ita nobis adsiduus observator adpositus est, ut ne puncto quidem temporis longius abscedat, sed ab utero matris acceptos ad extremum vitae diem comitetur. Aber der eigentliche Begriff des G. ist damit noch nicht in strenger Form bestimmt. Horaz schildert einen einzigen G., der veränderlich, bald weiß, bald schwarz, wäre; dagegen hatte Lucilius schon die griech. Vorstellung von zwei G. aufgegriffen. Für Horaz ist der G. sterblich, während Apuleius ihn als unsterblich hinstellt: quamquam sit immortalis, tamen quodammodo cum homine gignitur (Socr. 15). Diese Widersprüche zeigen, daß die Aufpfropfung der griech. Vorstellungen auf den lat. Stamm Veranlassung zu weiteren Spekulationen geboten hat, ganz abgesehen von der Astrologie, die dem G. einen astralen Determinismus beilegte (neben Horaz u. Plinius s. Pers. 6, 18f: geminos, horoscope, varo / producis Genio). – Um zurückzukommen auf die Frage der Unsterblichkeit: wenn man den G. als ein göttliches Wesen erklärte, mußte man ihm logischerweise auch die Unsterblichkeit zusprechen. Tatsächlich wenden viele Grabinschriften sich an den G. (Otto 1163; Cumont, Rech. 520 s.v. G.), der manchmal den Manen zugerechnet wird. Bei der Untersuchung einer Inschrift auf einem röm. Denkmal aus dem 1. Jh. nC., das den Verstorbenen unter der Inschrift ‚G.‘ u. unter einer Girlande mit einem Becher u. einer Girlande in den Händen auf dem Bett liegend zeigt, gibt Cumont (ebd. 395f) folgende Auslegung: ‚für den Urheber dieses Grabreliefs ist es der G. des Verstorbenen, der an der ewigen Trunkenheit des Jenseits teilnimmt; den Manen gehört das Grab‘. Diese Vorstellung vergleicht Cumont mit der Spekulation der Theologen, die manchmal der Seele den Aufstieg zum Himmel zuschreiben, den Schatten aber im Schoß der Erde lokalisieren. Nach dieser Deutung würde der G. das geistige Prinzip des Menschen im Gegensatz zu den Manen darstellen, die an den locus religiosus des Grabes gebunden sind. Vielleicht ist diese Interpretation eher geistreich als richtig. Man könnte sich auch folgendes denken: wenn der G. allein auf einer Grabschrift erscheint (zB. CIL 6, 5735), ist er Gegenstand des nach dem Tod des Betreffenden weiter geübten Kultes, wie er es schon vorher war; wenn er aber zusammen mit den Manen genannt wird (zB. CIL 6, 4307), kann es sein, daß (absichtlich oder nicht) bloß eine neue Formel (Genio) u. eine traditionelle (Dis Manibus) miteinander verbunden sind. In dieser Hinsicht läßt sich aus Ovids Vers, der Aeneas jedes Jahr dem G. seines Vaters Opfergaben darbringen läßt, keine Aufklärung gewinnen: Ille patris Genio sollemnia dona ferebat (fast. 2, 545).

e. *Bildliche Darstellung.* Der griech. Einfluß hat sich ebenso auch in der Darstellung des G. bekundet u. zwar auf zweierlei Weise. Zunächst ist der G. ebenso wie die anderen Gottheiten nach anthropomorpher Tradition gemeißelt oder gemalt worden. Die oben Sp. 56 zitiertern Verse Tibulls (2, 2, 5/8) weisen ohne Zweifel auf eine Statue hin, die Girlanden,

Parfüm, Kuchen u. Wein empfängt: Ipse suos Genius adsit visurus honores. Die Archäologie hat hierfür viele monumentale Belege beigebracht (zB. Reinach, Rép. Peint. 102, 7; 103, 3/6). In Pompeji etwa erscheint der G. häufig auf den Wandmalereien mit einem Füllhorn in der linken Hand u. mit einer Patera in der rechten; er tritt entweder allein oder in Gesellschaft anderer Gottheiten auf, meistens der Laren. In Pompeji hat man auch viele Statuetten des G. gefunden (vgl. Boyce, Corpus 103: gemalte Beispiele; ebd. 106f: Statuetten). Häufig ist der G. mit einer Schlange verbunden. Daß die Schlange als Sinnbild der Fruchtbarkeit galt, ist durch verschiedene Berichte griechischen Charakters bewiesen. Wenn darin die Legende von der Geburt des P. Scipio Africanus erzählt wird, den seine Mutter von einer ‚ungeheuren Schlange' empfangen haben soll, unterlassen Livius (26, 19, 7) u.Gellius (6, 1, 3) nicht, darauf hinzuweisen, daß die gleiche Fabel auch von Alexander d. Gr. berichtet wird; in diesem Fall soll die Schlange freilich Jupiter oder Zeus vertreten. Cicero nimmt in seinem oben zitierten Bericht (div. 1, 36; 2, 62) eine Entsprechung zwischen der männlichen Schlange u. dem Gatten (Tiberius Gracchus), der weiblichen u. der Gattin (Cornelia) an u. bezeugt damit eine analoge Symbolik. Die Verbindung von G. u. Schlange ist in einer griech. Umwelt vollzogen worden. In dieser Hinsicht ist kennzeichnend die Reaktion des Servius auf die Vergilstelle (georg. 3, 417), wo die Schlange vor dem Tageslicht flieht; er denkt sofort an die ἀγαθοὶ δαίμονες, quos latine Genios vocant (reine Willkür ist es, wenn Fuchs 811 Servius die Meinung unterstellt, ‚die Römer nennen G. die Schlangen, die ἀγαθοδαίμονες heißen'). In dieser Hinsicht sind die Monumente Pompejis sehr lehrreich. Hat es eine Identifizierung zwischen G. u. Schlange gegeben, wie man immer wieder behauptet hat? Sicher ist, daß beide miteinander verbunden worden sind. Mehrfach vollzieht der G. in Toga am Altar, auf den sich eine riesige Schlange hinbewegt, eine Opferspende (Boyce, Corpus nr. 4 u. a.). Boyce (ebd. nr. 17) macht folgende wichtige Bemerkung: ‚Die Schlangen sind regelmäßig in dem Raum unter der Nische dargestellt, unter der sich die Wiedergaben des G. u. der Laren befinden'. Wenn es also einen Zusammenhang zwischen beiden gibt, so bleibt er jedenfalls unklar. Handelt es sich nicht vielmehr um den G. loci, der in den Wandmalereien von Pompeji gerade die Opfergaben verzehrt? Dazu s. u. Sp. 68. Bemerkenswert ist, daß Vergil den Aeneas in die gleiche Ungewißheit versetzt, wenn er, am Grabe des Vaters opfernd, eine Schlange bemerkt (Aen. 5, 95f): Incertus Geniumne loci famulumne parentis/ esse putet... Zum Ganzen vgl. Bayet 366/81: ‚Die Asche des Anchises: Gott, Heros, Schatten oder Schlange?'

III. Genius publicus. a. Genius urbis Romae u. Genius populi Romani. Der G. publicus erscheint als eine Art Erweiterung des persönlichen. Ist er unter dem Einfluß fremder Vorstellungen aufgekommen? Auf jeden Fall ist für das J. 218 vC. zum ersten Mal, u. zwar auf Anordnung der sibyllinischen Bücher, ein Opfer von fünf ausgewachsenen Opfertieren zu Ehren des G. bezeugt, u. zwar im Rahmen anderer religiöser Dekrete, die ein Lectisternium zu Ehren der Iuventas u. eine Supplicatio am Herkulestempel vorsahen (Liv. 21, 62, 9). Handelte es sich um den G. des röm. Volkes, den Dio Cassius (47, 2, 3) meint, wenn er iJ. 43 vC. das Omen der *Geier notiert, die sich auf dem Tempel des G. populi niedergelassen hatten (vgl. auch ebd. 50, 8, 2)? Oder handelte es sich um den G. von Rom, den Servius Danielis erwähnt, wenn er die Inschrift auf dem Schild des Kapitols zitiert (Aen. 2, 351): Genio urbis Romae, sive mas sive femina? Livius bietet keine genaueren Angaben, etwa aus Rücksicht auf das Mysterium, das die Römer lieber beibehielten? Man könnte dies aus Servius Danielis folgern: ‚... sie wollten geheimhalten, in wessen Schutz die Stadt Rom stehe. Im Pontifikalrecht ist vorgesehen, daß die röm. Götter nicht mit ihrem eigentlichen Namen bezeichnet werden sollen, damit sie nicht exauguriert werden konnten' (vgl. Brelich). Wie es nun auch um die Anfänge seines Kultes bestellt sein mag, der G. populi Romani tritt im 1. Jh. vC. unter Sulla in Erscheinung. Während des Bundesgenossenkrieges hätte Sulla die Bürger Roms um den G. populi Romani scharen wollen, um eine Entsprechung zum G. Italiae zu schaffen, den die Rebellen verehrten (Gagé, Cornelii; vgl. Callu 10). Daher erscheint der G. populi Romani auf einer Serie von Denaren, die von den Lentuli, den ergebenen Anhängern Sullas, geprägt wurden. Auf der Vorderseite des ersten, den E. A. Sydenham (The coinage of the Roman Republic [London 1952] nr. 604) in

die J. 96/94 setzt, Gagé in das J. 89, sieht man die Inschrift Roma, darüber eine Büste des Herkules. Die Rückseite zeigt Roma von vorne; sie hält ein Schwert u. wird vom G. bekränzt, der im heroischen Kostüm, also mit nacktem Oberkörper, auftritt (hierzu vgl. Callu 10) u. im linken Arm ein Füllhorn trägt. Der Kalender von Amiternum u. die Fasti fratrum Arvalium zeigen für den 9. X. ein Fest auf dem Kapitol an zu Ehren des G. publicus, dem Fausta, Felicitas u. Venus Victrix beigesellt sind (vgl. Inscr. Italiae 13, 2, 518). Von da an hat die Darstellung des G. publicus feststehende Züge: er ist gleichzeitig Symbol des Wohlstands u. des Erfolges. In dieser Gestalt war dem G. im Kaiserreich eine große Rolle beschieden; er wurde in den kritischen Stunden der Existenz des Reiches angerufen. Das geschah zB. iJ. 69 nC. bei der Proklamation der tribunizischen Gewalt des kurzlebigen Kaisers Otho am 28. II.: das Collegium der Arvales opferte auf dem Kapitol dem Jupiter ein männliches Rind, der Juno, der Minerva, der Salus u. der Victoria je eine Kuh, dem G. populi Romani einen Stier, dem G. des Kaisers einen Stier (Act. Arv. XCII; Inscr. Italiae 241). Man beachte, daß der G. populi Romani in Gesellschaft von Salus u. Victoria gleich nach der Kapitolinischen Trias erscheint; übrigens ist entgegen der Behauptung von Callu 12 der G. publicus vom G. des regierenden Kaisers zu unterscheiden, dem G. ipsius. Seitdem gewann der G. publicus an Ansehen wie einerseits die öffentlichen Denkmäler, andererseits die Münzprägungen zeigen (zu den ersteren vergleiche man das Relief der Cancelleria, das Domitians Rückkehr verherrlicht [s. F. Magi, I rilievi flavi del Palazzo della Cancelleria (Roma 1945) Taf. 1]; zu den Münzen vgl. Callu 13f). Die Darstellung kann Modifizierungen erfahren; so trägt der G. auf Veranlassung der illyrischen Kaiser auf einigen Münzreversen statt eines Diadems einen Kalathos (Callu 15 u. 18). Seine Ausstrahlung erfährt eine Bestätigung: Kaiser Aurelian errichtet ihm eine goldene Statue auf den Rostra (Chronogr. anni 354: MG AA 9, 148; dazu Platner-Ashby 246f). Seine mit Zirkusspielen (ludi Genialici) ausgestatteten Feste vom 11. u. 12. II. sind im eben zitierten Chronographen (= Kalender des Philocalus vJ. 354) vermerkt (vgl. Inscr. Italiae 241).

b. Genius Augusti. Der G. Augusti tritt als Doppelerbe in Erscheinung: des persönlichen u. des öffentlichen G. Augustus hat in der Tat den Nutzen erkannt, den er aus einem Kult ziehen konnte, der zugleich in der lat. Mentalität verwurzelt u. einer offiziellen Förderung fähig war. Deswegen faßte er den Plan, an allen Straßenkreuzungen den Kult seines eigenen G. mit dem der Laren zu verbinden: Mille Lares Geniumque ducis, qui tradidit illos/Urbs habet et vici numina trina colunt (Ovid. fast. 5, 145f). Es war eine geniale Methode, seinen Kult in Rom indirekt dadurch zu begründen, daß er ihn unter die günstigsten Auspizien stellte: zugleich mit den Laren, die von jeher die Schutzgottheiten des Landes gewesen waren, übernahm jetzt unter den Augen der kleinen Leute der G. Augusti die mystische Schutzherrschaft über Rom. Die Initiative sollten die Nachfolger des Kaisers fortsetzen; denn inzwischen hatte der G. Augusti große Bedeutung gewonnen. Dafür zeugt nicht bloß die Marmorstatue im Vatikan (s. Fuchs 813 Abb. nr. 1008; vgl. Helbig, Führer 1^4, 51; Reinach, Rép. Stat. 1, 565 nr. 1338), sondern auch der Umstand, daß die mit Rom verbündeten Herrscher beschlossen, auf gemeinsame Kosten den Tempel des olympischen Zeus in Athen, der unvollendet geblieben war, zu vollenden, um ihn dann dem G. Augusti zu weihen (vgl. Suet. Aug. 60). Es gibt auch mehrere Inschriften, die dem regierenden Kaiser gewidmet sind u. von seinem G. sprechen, so zB. CIL 6, 251; Inscr. Italiae 6080: Genio Ti(berii) Caesaris divi Augusti fili Augusti (vJ. 27 nC.). Die Acta fratrum Arvalium erwähnen mehrfach Opfer zu Ehren des G. ipsius (d. i. principis); so an den Anniversarien des Nero (57 Henzen) oder bei einer seiner kaiserlichen salutationes (ob imperium). Am 13. X. 58 wird an erster Stelle der kapitolinischen Trias, danach der Felicitas publica, danach dem G. ipsius, dem divus Augustus, der diva Augusta, dem divus Claudius geopfert (LXIX Henzen). Daß der G. des herrschenden princeps durch die Felicitas publica u. den divus Augustus umrahmt ist, dürfte kein Zufall sein; die Initiative Neros sollte sich in die augusteische Tradition einordnen.

c. Eid beim Genius Augusti. Der Kult des G. Augusti hatte notwendigerweise noch andere Folgen, so für die Eidesleistung. Schon unter den dem Iulius Caesar bewilligten Privilegien befand sich die Vorschrift, daß Eide bei seiner Fortuna (τὴν τύχην αὐτοῦ) abzulegen waren (Dio Cass. 44, 6, 1). Diese Be-

stimmung hatte Tiberius gleich bei seinem Regierungsantritt aufgehoben (ebd. 57, 8, 3; Suet. Tib. 67, 2) u. dabei sogar eigens erklärt, daß jemand, der bei der Tyche des Kaisers einen Meineid geschworen hatte, nicht verfolgt zu werden brauchte. Aber später wurde diese Praxis erneuert (Dio Cass. 58, 12, 6). Sie wurde sogar verschärft u. dabei genauer gefaßt. In diesem Sinne wurden durch Caligula der Kriminaljustiz ehrenwerte Bürger überantwortet, deren Schuld darin bestand, niemals bei seinem G. geschworen zu haben (quod numquam per genium suum deierassent: Suet. Cal. 27, 3). Man begreift, daß diese neue Härte unter den Christen Verwirrung auslöste. Tertullian möchte die Anklage auf Majestätsverbrechen durch Hinweis auf die Loyalität der Christen zurückweisen: ‚... wir beten von Herzen u. beten ständig für alle Kaiser' (apol. 30, 4). Wenn die Christen den Eid beim G. des Kaisers ablehnen, so rufen sie doch bereitwillig seine salus (Heil u. Wohlergehen) an: Sed et iuramus sicut non per Genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus Geniis (ebd. 32, 2). Tertullian geißelt die Heuchelei der gegen den Kaiser rebellierenden Heiden, die zwar die Christen als Staatsfeinde behandeln, aber unter dem Deckmantel ritueller Akte Komplotte betreiben: Atque adeo omnes illi, sub ipsa impietatis eruptione, et sacra faciebant pro salute imperatoris et genium eius deierabant, alii foris, alii intus, et utique publicorum hostium nomen Christianis dabant (ebd. 35, 10). Aber der Schwur beim G. des Kaisers bleibt üblich: ein Reskript des Severus Alexander sieht für jeden, der in Geldangelegenheiten einen Meineid beim G. des Herrschers abgelegt hat, Prügelstrafe vor: Si quis iuraverit in re pecuniaria per Genium principis dare se non oportere et peieraverit vel dari sibi oportere ... imperator noster cum patre rescripsit fustibus eum castigandum dimittere et ita ei superdici: προπετῶς μὴ ὄμνυε (Ulp.: Dig. 12, 2, 13, 6).

d. Genius loci. Der G. loci ist auf den ersten Blick eine überraschende Sinnerweiterung. Ist diese Erweiterung die Folge einer Vermischung von G. u. Lar (vgl. Cens. 3, 2)? Oder eines Hinübergleitens von Personen zu Sachen? Paul.-Fest. bemerkt jedenfalls: ‚Alii Genium esse putarunt uniuscuiusque loci deum' (84 L.). Was seine Darstellung in der Gestalt einer Schlange angeht, so ist schon o. Sp. 64 auf eine Stelle in der Aeneis aufmerksam gemacht worden (5, 95f), wo Aeneas sich fragt, ob er es beim Auftauchen einer Schlange mit dem G. loci zu tun habe. Der Kommentar des Servius bestätigt diese Annahme (Aen. 5, 85): ‚es gibt keinen Ort ohne G., der sich meistens durch eine Schlange zu erkennen gibt'. Eine Inschrift aus Herculaneum läßt keinen Zweifel mehr übrig: auf einer Wandmalerei ist links das Kind Harpokrates zu erkennen; man sieht einen Altar, um den sich eine Schlange windet, die die Opfergabe verschlingen will; rechts davon liest man die Inschrift: ‚G. huius loci montis' (CIL 4, 1176; Dessau 3649; die Malerei, aber ohne Inschrift, bei Fuchs 814 Abb. 1009). Die hier begegnende Vorstellung ist, wie wir sahen, in einem synkretistischen Milieu aufgekommen, sie tritt nicht bloß in Aen. 5, 95 auf, sondern auch ebd. 7, 136, wo Aeneas bei seiner Ankunft in Latium zum G. loci, zum Land, zu den Nymphen u. den Flüssen, die er noch nicht kennt, betet. Die Inschriften haben uns viele Zeugnisse dafür überliefert. Bald ist der G. loci bloß schlicht erwähnt (CIL 6, 217. 30884f), bald tritt er als Teil einer volleren Formel auf: G. horreorum (CIL 6, 235/8); G. loci et stationis (CIL 6, 36779); G. venalici (CIL 6, 399); G. stationis aquarum (auf dem Forum bei der Quelle der Iuturna; CIL 6, 36781); G. Caeli Montis (CIL 6, 334; wohl einzige Anspielung auf einen der sieben Hügel Roms); G. fori vinarii (in Ostia; CIL 10, 543; der Verf. konnte sich auf eine nicht publizierte Studie von Monique Château stützen). Die Darstellung der Schlange an einer Mauer hat apotropäische Bedeutung angenommen, wie eine realistische Andeutung bei Persius nahelegt (1, 113f): Pinge duos anguis: pueri, sacer est locus, extra meite. Hierzu gibt es eine Illustration in einer Wandmalerei in Pompeji: unter der Inschrift ‚cacator cave malum' hat sich ein nackter Mann in eindeutiger Art hingekauert, zwei Schlangen an seiner Seite haben ihren Rachen drohend aufgerissen (vgl. Boyce, Corpus 88 nr. 442 Taf. 26, 2).

e. Genius von Menschengruppen. Vom locus aus haben auch Personengruppen einen G. erhalten. So stößt man auf einen G. c(ollegi) c(entonariorum) Albensium Pompeianorum (CIL 5, 7595), einen G. collegii iumentariorum (CIL 5, 4211), einen G. collegii pavimentariorum (CIL 6, 243), einen G. collegii tibicinum Romanorum (CIL 6, 240), einen G.

curiae (CIL 6, 5996), einen G. decuriae (CIL 6, 244), einen G. familiae monetalis (CIL 6, 239), einen G. pagi Livi (CIL 5, 4909), einen G. pagi Arusnatium (CIL 5, 3915), einen G. coloniae Aquilliae (AnnÉpigr 1934, nr. 234 = RevArch 6, 4 [1934] 290f), einen G. coloniae Florentiae (CIL 11, 7030), einen G. coloniae Ostiensis (CIL 14, 9), einen G. corporis pellionum Ostiensium (CIL 14, 10), einen G. corporis splendidissimi inportantium et negotiantium vinariorum (AnnÉpigr 1955, nr. 165 = RevArch 46 [1955] 213f), einen G. municipii cultorum (ebd. 1965 nr. 193), einen G. municipi Segusini (CIL 5, 7234f), einen G. municipi Castrimoeniensis (CIL 14, 2453), einen G. municipi Praenestini (CIL 14, 2889). – Nachdem der G. der Patron jeder Körperschaft werden konnte, war es nur normal, daß man ihn auch als Schutzgeist der einzelnen Teile des Heeres bezeichnete. Man begegnet in den Inschriften einem G. centuriae (häufig; zB. CIL 6, 207/17. 220f), einem G. cohortis (CIL 6, 233), einem G. cohortium praetoriarum (CIL 6, 216), einem G. sanctus Kast(rorum) per(egrinorum) totiusque exercitus (CIL 6, 36748), einem G. n(umeri) equitum singularium (CIL 6, 31181), einem G. exercitus (CIL 6, 234), einem G. tabularii cohortis II (CIL 6, 30886), einem G. turmae (CIL 6, 225).

f. Genius senatus. In der Kaiserzeit trat auch ein G. senatus in Erscheinung; er stellte gewissermaßen ein symmetrisches Gegenstück zum G. populi Romani dar (vgl. Béranger, ,G.'); er wird zugleich durch Inschriften, Münzprägungen u. Denkmäler bezeugt. Die Reliefs aus der Cancelleria zeigen beide G. gleichzeitig (vgl. Béranger, Génies), gemeinsam repräsentieren sie die Gesamtheit des röm. Staates. Jede der beiden Gestalten ist klar charakterisiert: ,der G. des röm. Volkes ist von nun an ein jugendlicher, bartloser Typ; der G. des Senats ist der eines bärtigen Mannes ... Der Senat verkörpert die geistige Reife, die Erfahrung, die Sorge für das öffentliche Wohlergehen; demgegenüber mag die Jugendlichkeit des G. des röm. Volkes gewiß die Unerfahrenheit, Sorglosigkeit u. Unterwürfigkeit hinsichtlich seines Älteren, des Senats, bedeuten, aber auch die Vitalität, die Hoffnung u. das Vertrauen auf die Zukunft' (Béranger, ,G.' 79).

g. Genius als beschützender Begleiter, Genius fatalis. In allen vorgeführten Anwendungen spielt der G. unzweifelhaft die Rolle des Beschützers. So hat er als G. municipii oder coloniae eine Funktion, die der ihm zugeschriebenen Rolle als G. Urbis Romae analog ist. Aber die Natur dieser Aufgabe löste verschiedenartige Auslegungen aus. Schon Cicero spricht vom Versuch eines seiner Freunde, des L. Tarutius Firmanus, das Horoskop der Stadt Rom zu stellen, u. zwar am Tag ihrer Geburt, am Fest der Parilia (21. IV.); ,er behauptete, Rom sei geboren, als der Mond im Zeichen der Waage stand, u. zögerte nicht, von da aus Roms Geschick zu prophezeien' (div. 2, 98). ,Welch gewaltige Kraft der Irrtum besitzt!', ruft Cicero anschließend aus u. fügt hinzu: ,zugegeben, daß es bei einem Kind von Bedeutung ist, bei welcher Konstellation des Himmels es seinen ersten Atemzug tut; kann diese aber für den Back- u. den Bruchstein, aus denen Rom errichtet worden ist, irgendetwas bedeuten?' (ebd. 2, 99). Zweifellos richtet sich die Zurückweisung Ciceros vor allem gegen die astrologische Deutung, aber gefährdet es nicht indirekt auch die Idee des G. Urbis, wenn man von der Stadt nur die Infrastruktur aus Back- u. Bruchsteinen beibehält? Bemerkenswert ist, daß einige Jh. später ein verwandter Streit aufkam. In seinem iJ. 384 an den Kaiser gerichteten Plädoyer für die alte Religion hat der Stadtpräfekt Symmachus Anlaß, auf den gleichen Gedankengang zurückzukommen (rel. 3,8): ,bei ihrer Geburt bekommen die Menschen eine Seele. Ebenso erhalten die Völker je den G. ihres Geschicks (ut animae nascentibus, ita populis fatales Genii dividuntur).' Diese Vorstellung von einem G. fatalis wurde von Prudentius kraftvoll bekämpft; er wendet sich speziell gegen den Vergleich dieses vorgeblichen ,entweder fatum oder G.' der Völker u. Mauern mit der menschlichen Seele (c. Symm. 2, 372/94 u.ö.). Wenn die Seele eine vivida mens im menschlichen Körper ist, dann hat sie nichts gemein mit dem ficto ... murorum Genio, qui nusquam est nec fuit umquam (ebd. 385f). Als Prudentius auf die Illusion eines G. Urbis hinwies, wußte er offenbar nicht, daß er die Autorität eines unerwarteten Bundesgenossen hätte anrufen können, die Ciceros.

B. Christlich. I. Verbot des Geniuskultes iJ. 392. Das schon erwähnte umfassende Verbot des heidn. Kults durch Theodosius I vJ. 392 (Cod. Theod. 16, 10, 12; s. o. Sp. 56) nennt auch die secretiora piacula zu Ehren des Lar, des G. u. der Penaten; als charakteristische Kultelemente erscheinen hier für den Lar

,Feuer', für die Penaten ,Wohlgeruch' u. für den G. ,ungemischter Wein (merum)'. Das Edikt hätte normalerweise dem Erfolg des G.kults ein Ende bereitet, aber ihm war gegen alle Logik ein Weiterleben dadurch möglich geworden, daß der Begriff des G. sich inzwischen geändert hatte: anfangs ein vitales Prinzip, war er jetzt längst ein geistiges geworden. Die o. Sp. 60f zitierten Texte von Varro (bei Aug. civ. D. 7, 13), Horaz (epist. 2, 2, 187f) u. Censorinus (3, 5) beweisen es: der G. war jetzt ein ,Geleiter' im moralischen oder spirituellen Sinn. Die neue Deutung hatte mancherorts sogar zu einer Verdoppelung geführt, wie der Kommentar des Servius (Aen. 6, 743) zeigt; nach ihm waren jedem Menschen schon bei der Geburt ein zum Guten antreibender u. ein zweiter, zum Bösen anstiftender G. beigegeben, zweifellos unter dem Einfluß griechischer Vorstellungen (P. Boyancé, Les deux démons personnels dans l'antiquité grecque et latine: RevPhilol 9 [1935] 189/202). Auch die in der Diskussion benutzten mehrdeutigen Worte konnten in der weiteren Entwicklung eine Rolle spielen. Wenn etwa Amm. Marc. (21, 14, 2) schrieb: putabatur Genius esse quidam tutelae salutis adpositus, konnte man aus dem Wort ,salus' (Gesundheit) auch einen christl. Sinn (Heil) heraushören.

II. Schutzengel als christliches Gegenstück zum Genius. Im Schutzengel hat das Christentum ein Gegenstück zum G. besessen. Auf ihn wurden allmählich alle Vorstellungen, die man mit dem G. verband, übertragen.

a. Bezeugung im Neuen Testament. Mt. 18, 10 sagt Jesus den Aposteln: ,Seht zu, daß ihr keines von diesen Kleinen verachtet; denn ich sage euch: ihre Engel im Himmel schauen immerfort das Antlitz meines Vaters, der im Himmel ist.' In Act. 12, 12/5 wird geschildert, wie den im Hause Marias, der Mutter des Johannes, versammelten Christen durch die Magd die bevorstehende Ankunft des soeben wunderbar aus dem Gefängnis befreiten Apostels Petrus angekündigt wird. Die Zuhörer rufen der Botin zu: ,Du bist wohl von Sinnen.' Als sie aber auf der Richtigkeit ihrer Botschaft bestand, lautete die Antwort: ,Es ist sein Engel.'

b. Vorstellungen vom Genius werden allmählich auf Schutzengel übertragen. Den Anstoß zu dieser Entwicklung hat vielleicht Origenes gegeben. Er schreibt (in Num. hom. 20, 3 [SC 29, 406]): ,Ein jeder von uns in der Kirche Gottes, auch der Geringste, hat einen guten Engel, einen Engel des Herrn, an seiner Seite, der ihn lenkt, mahnt, steuert ..., der täglich das Angesicht des Vaters im Himmel sieht.' Hieronymus griff das Thema wieder auf (in Mt. 3, 18, 10): Magna dignitas animarum, ut unaquaeque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum! An anderer Stelle lehrt Hieronymus (in Eccl. 5, 428), man dürfe nichts versprechen, was man nicht halten könne; solcherlei Versprechungen seien nicht in den Wind geredet, sondern würden von unserem ständigen Geleiter (comes) Gott gemeldet. – Daß diesen Titel schon bei Horaz der G. trug, wurde bereits o. Sp. 61 gezeigt; von jetzt an haftet er auch dem Schutzengel an (vgl. Michl 152/5). Die Väter streiten über die Frage, ob die Schutzengel schon bei der Geburt oder erst bei der Taufe ihrer Schützlinge ihr Amt antreten (Einzelheiten bei Michl 154). Ambrosius meint (in Ps. 37, 43; 38, 32), daß Gott die Menschen manchmal ihres Schutzengels beraube u. sie allein kämpfen lasse. Basilius erklärt (in Ps. 33, 5 hom.), daß der Schutzengel den sündig gewordenen Menschen fliehe, so wie die Biene den Rauch. Wie für den G. vielfach eine Verdoppelung angenommen wurde (s. o. Sp. 60f), tun es mehrere Väter auch für den Schutzengel. Diese Vorstellung ist wohl zum ersten Mal im Hirten des Hermas bezeugt. Nach mand. 6, 2, 1 (31, 21/32, 8 Whittaker) hat jeder Mensch einen Engel der Gerechtigkeit u. einen der Schlechtigkeit (Teufel) bei sich; dem einen muß er folgen, dem anderen nicht. Zur Entfaltung u. Verbreitung dieser Idee s. weitere patristische Belege bei Schultze u. vor allem bei Michl 155 (daß die Lehre von den zwei Engeln auch schon dem Judentum vertraut war, zeigt Michl 87f; zur analogen Vorstellung in der heidn. Dämonenlehre mit ihrem δαίμων ἀγαθός u. δαίμων κακός vgl. J. ter Vrugt-Lentz, Art. Geister [B II]: o. Sp. 598/615). – Genau wie der G. übt auch der Geleitengel vor allem die Funktion des Beschützens (tutela) aus. Er nimmt den Menschen bei seiner Geburt in Empfang; nach Orig. in Joh. comm. 13, 49, 11 hätten die Engel sogar die Aufgabe, die Seele dem Körper einzufügen. Der Engel folge seinem Schützling das ganze Leben hindurch u. stelle die Seele am Ende ante conspectum Domini zurück (Aug. coll. c. Max. 9). Ihre Aufgabe bestehe nicht nur darin, die Schützlinge vor den Gefahren des Tages u. der Nacht zu be-

hüten (Greg. Naz. c. 1, 2, 36, 20/4; vgl. c. 2, 1, 3, 5/9), sondern ihnen auch als sittliche Wegweiser zu dienen. Orig. in Num. hom. 20,8 (SC 29, 406) vergleicht den Engel mit dem Pädagogen; wie dieser läuft er Gefahr, zurechtgewiesen zu werden, wenn sein Schützling sich schlecht aufgeführt hat. ,Gott hegt ein solches Maß an Fürsorge für uns, daß er es sogar zuläßt, daß seine Engel unseretwegen beschämt werden.' Ebenso hatte Seneca den G. mit einem Erzieher verglichen: ... unicuique nostrum paedagogum dari deum (ep. 110, 1). Wir haben schon gesehen (o. Sp. 71), daß das Wort ,salus' nur im geistigen Sinn verstanden werden muß, um die Definition des G. bei Amm. Marc. 21, 14, 2: tutelae salutis adpositus auch für Christen verständlich u. annehmbar zu machen.

c. Schutzengel im Eid. Der G. wurde gern in Beteuerungs- u. Eidesformeln einbezogen (vgl. o. Sp. 66f). F. J. Dölger (17f) hat mit Recht die Meinung vertreten, daß die Christen die Formel ,per Genium tuum' ersetzt haben durch ,per angelum tuum'. Ein Beispiel liegt vor in der Grabrede auf die hl. Paula (gest. 404 nC.), in der Hieronymus sich folgendermaßen äußert: ,Ich bezeuge bei Jesus u. seinen hl. Engeln u. besonders bei dem Engel, der der Beschützer u. Geleiter (comes) der bewundernswürdigen Frau war, daß ich nichts aus Gefälligkeit u. nichts nach Art der Lobredner sage' (ep. 108, 2 [CSEL 55, 307f]; vgl. Th. Klauser, Art. Beteuerungsformeln: o. Bd. 2, 219/24). Dölger (17) meint auch, daß das Kreuzzeichen bei den Christen der Ersatz für den rituellen Gestus der Stirnberührung bei der Anrufung des G. gewesen sei (vgl. dazu o. Sp. 57 das Zitat aus Serv. Aen. 3, 607). Diese Art von Substituierung ist auch für Höflichkeitsgesten bezeugt. So wendet sich die Kaiserin Eudoxia mit folgenden Worten an den hl. Styliten Daniel: ,Alles, was mir mein Sohn Olybrios berichtet hat, habe ich im Überfluß bei deinem Engel (παρὰ τῷ σῷ ἀγγέλῳ) erfahren' (Vit. Daniel. Styl. 35 [33 Delehaye]). An anderer Stelle der gleichen Vita richtet Kaiser Leo I, der bei einem Besuch vom Pferde gestürzt war, an den Styliten folgende Botschaft: ,Möge es deinem Engel gefallen, daß du keinerlei Sorge meinetwegen hast. Denn dank deiner hl. Gebete bin ich ohne Verletzung davongekommen. Und ich weiß jetzt, was diesen Unfall verursacht hat. Als ich zu deinem hl. Engel ging, hätte ich nicht in deiner Gegenwart zu Pferde steigen dürfen' (ebd. 49 [48 D.]). A.-J. Festugière (Les moines d'Orient 2 [Paris 1961] 115f56) bemerkt: ,Die Ausdrucksweise scheint mir zu zeigen, daß hier eine Verchristlichung der heidn. Wendungen παρὰ τῷ σῷ δαίμονι oder παρὰ τῇ σῇ τύχῃ vorliegt, in denen δαίμων u. τύχη den lat. G. übersetzen'.

d. Schutzengel in Grabinschriften. Wenn in Grabinschriften manchmal der G. aufgetreten war (vgl. o. Sp. 62), so ist im christlichen Bereich fortan öfters vom ,Engel' die Rede. So kann man wenigstens die Grabinschriften von Thera erklären, wenn sie die Formel ἄγγελος τοῦ δεῖνα bringen (Sokolowski). Allerdings ist in dieser Sache ein gelehrter Streit entstanden. M. Guarducci hält diese Inschriften für heidnisch, während H. Grégoire, A. Ferrua u. L. Robert sie für christlich halten. Sicher hat auch das Heidentum ἄγγελοι gekannt (vgl. Cumont, Anges; Michl 53/60); es wären aber mit diesem Wort dann jene niederen Gottheiten bedacht worden, die die Verbindung zwischen der irdischen u. der unterirdischen Welt besorgten, so zB. Hermes (vgl. Sokolowski 229). Nichts berechtigt dazu, diese Mission mit der Mission des christl. Schutzengels zu vermengen. Festugière (aO. 115f56) meint wahrscheinlich mit Recht, daß lateinische Inschriften, die von einem G. mit dem Namen des Toten im Genitiv reden, einfach ins Christliche übertragen worden sind.

e. Beter- u. Fürsprecherfunktionen des Schutzengels ohne Entsprechung beim Genius. Die Rolle des ,Boten', die ja auch dem etymologischen Sinn des griech. u. lat. Wortes entspricht (s. Andres, Angelos 102), die eines Boten, den Menschen von Gott gesandt, u. andererseits die eines Fürsprechers für die Menschen bei Gott, hat sich im Christentum breit entfaltet. Die Botenrolle war auch dem Heidentum keineswegs fremd; hier sei auf den Titel Angelus bonus für Mercurius psychopompos hingewiesen, bekannt durch die Grabmalerei im Hypogaeum der Vibia bei der Praetextatuskatakombe; es handelt sich wahrscheinlich um einen synkretistischen Kult, der Elemente des Christentums mit solchen aus den Mysterien des Sabazios vermengte. Der Angelus bonus, eine männliche Gestalt, geleitet die verstorbene Vibia durch das Tor zum Jenseits u. zur Versammlung der Seligen (s. Michl 316 Abb. 9). Dies Bild soll wohl aus dem Anfang des 4. Jh. nC. stammen (vgl. Andres, Angelos 103; G. B. Montanari,

Art. Angelus bonus: EncArteAnt 1 [1958] 393f; C. Cecchelli, Monumenti cristiano-eretici [Roma 1944] 167/79). – Wenn die Botenfunktion dem G. ursprünglich völlig fremd ist, so muß doch auf einen späten Text hingewiesen werden, der ihm die Eigenschaft des Boten zuschreibt u. ihn damit rückwirkend auch in diesem Punkt dem Engel ähnlich macht: Mart. Cap. sagt vom G. (2, 153): quoniam cogitationum arcana superae annuntiat potestati, etiam Angelus potest nuncupari.

f. Weiterwirken der Schlangensymbolik. Es gibt noch ein anderes Erbe des G., das in der christl. Zeit nicht völlig verloren gegangen ist: das Schlangensymbol, das unter der Einwirkung der griech.-röm. Kultursymbiose zum Repräsentanten des G. geworden ist (vgl. Serv. georg. 3, 417; s. o. Sp. 63). Am 17. VI. 389, beim 3. Anniversarium der Auffindung der hl. Gervasius u. Protasius, der Patrone von Mailand, hat sich Ambrosius in einer zunächst unerwarteten Sprache geäußert (in Ps. 118 expos. 6, 16 [CSEL 62, 116]): Celebramus enim diem sanctorum quo revelata sunt populis corpora sanctorum martyrum, qui velut BONI SERPENTES, depositis carnis exuviis, tentationum hiemalium rigore superato et Spiritus sancti renovati gratia, aestiva mundo luce fulserunt ... (vgl. hierzu Doignon, dessen Aufsatz der Verf. für das Nachstehende benutzt hat). Um den Passus bei Ambrosius zu erhellen, muß man den vorausgehenden Text berücksichtigen, in dem Ambrosius nach einem Hinweis auf die Exegese des Origenes (in Cant. hom. 2, 11) über den Hirsch, den Repräsentanten Christi, als Besieger der Schlange (des Teufels) einen Gedankensprung vollzieht: ‚es gibt aber auch eine gute Schlange ...‘. Er erinnert dann an das Wort Christi (Mt. 10, 16): ‚Seid klug wie die Schlangen.‘ Aber Ambrosius behält dann nicht das Epitheton ‚astuti‘ aus dem Evangelium bei, sondern wählt die Formel ‚boni serpentes‘, die dem ‚bonus serpens‘, dem Bild des Bräutigams Christus im Hohenlied entspricht. Man muß zweifellos die metaphorische Sprache so verstehen: die Heiligen haben durch ihr Martyrium die Taufgnade erworben, die sie jetzt in einem sommerlichen Licht erstrahlen läßt, während sie vorher der winterlichen Kälte der Welt ausgesetzt waren. Jedenfalls haben die Märtyrer, die als boni serpentes ihre leibliche Hülle abgeworfen haben, damit Anspruch auf die eindrucksvolle Metapher Vergils (georg. 3, 437): cum positis novus exuviis nitidusque iuventa / volvitur. Was die Metapher selbst betrifft, so dürfte sie keinen anderen Sinn haben, als den, die beiden Heiligen als die guten G. hinzustellen, in Übereinstimmung mit der griech.-lat. Symbolik der Schlange.

g. Völkerengel. Der Engel erscheint völlig unabhängig vom G. als ‚Engel der Völker‘ u. erinnert damit an den G. publicus, der, wie wir hörten, der Patron aller Gemeinschaftsbildungen sein kann. In diesem Fall ist der jüd. Ursprung der Ausdrucksweise sicher. Das Buch Daniel stellt (10, 13) den Kampf des persischen Königreichs gegen Michael, den Schutzengel des Volkes Gottes dar. Im Buch Dtn. (32, 8) teilt der Allerhöchste an die Völker ihr Erbe aus, indem er ihre Grenzen gemäß der Zahl der ‚Gottessöhne‘ bemißt. Diese Gottessöhne (LXX-Übersetzung; die hebr. Übertragung spricht von Söhnen Israels) sind die Engel, die Wächter der Nationen. Origenes (in Jos. hom. 3), hat den letztgenannten Passus folgendermaßen umschrieben: ‚als Gott im Anfang dieser Welt die Söhne Adams zerstreute, legte er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel Gottes fest, u. jede Nation wurde ihrem Engel überlassen; nur das Volk Israel wurde auserwählt, es wurde Anteil des Herrn‘ u. ‚sein Erbe‘. Augustin (en. in Ps. 88) sagt im Anschluß an Origenes: ‚Gott hat auch die Quelle seiner Güte gegenüber den übrigen Völkern, die er begründet hatte, nicht versiegen lassen, indem er sie Engeln anvertraute, u. indem er sich selbst das Volk Israel zuwies‘; weiteres zum ‚Völkerengel‘ bei Michl 87. 164/6.

h. Kirchenengel. In der gleichen Gedankenordnung liegt es, wenn im NT die Engel der Kirchen erscheinen. Als Johannes auf der Insel Patmos in der Ekstase ‚in der rechten Hand‘ des Messias 7 Sterne erblickte, empfing er sogleich die Erklärung (Apc. 2, 19): ‚die 7 Sterne sind die Engel der 7 Kirchen‘. Er schrieb alsdann nacheinander an die Engel der Kirche von Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia, Laodikeia. Ebenso wie die Kirchen haben auch die Provinzen u. die Städte wiederum einen Schutzengel erhalten (vgl. Leclercq 2084). Man braucht sich dabei nicht auszumalen, daß für alle diese Gemeinschaften jeweils der schon vorhandene G. publicus irgendwie zu

einem Engel Gottes habe konvertieren müssen (diese Idee hat Callu 110 irrtümlich im Fall des G. von Rom dem Prudentius unterschoben). Das Verhalten des Dichters in diesem Fall ist aufschlußreich. Er hat, wie wir (s. o. Sp. 70) sahen, auf den illusorischen Charakter des G. Urbis hingewiesen. Seine Bemühung bestand allein darin, durch einen Exorzismus Rom von jedem Dämon zu befreien (c. Symm. 2, 767: Ne quis Romuleas daemon iam noverit arces). Wenn er dann ein Bild der Wechselfälle des heidn. Rom entwirft, zögert er nur bei der Frage, welchen Ausdruck er passender Weise wählen soll, um die ‚Seele der Stadt' zu bezeichnen: Fluctibus his fatum geniusve animusve/ publicus erravit (ebd. 2, 429f). Am Ende verwirft er jede symbolische Gestalt. Es sind die Menschen Roms, sagt er, die den Geist Roms ausmachen, das nun Christus geweiht ist: nam subdita Christo / servit Roma Deo, cultus exosa priores / Romam dico viros, quos mentem credimus urbis / non genium, cuius frustra simulatur imago (ebd. 2, 440/4).

i. Ikonographie. Die Sehweise des Prudentius steht im Einklang mit der Ikonographie der Roma in der 2. H. des 4. Jh. nC. Die figürlichen Denkmäler zeigen damals als Personifikation der ewigen Stadt weder einen G. noch einen Engel. Diese Feststellung läßt sich insbesondere durch die Münzprägungen in den J. vom Regierungsantritt des Valentinian (364) bis zum Tode des Theodosius I (395) erhärten. Diese Prägungen, von J. M. C. Toynbee sachkundig zusammengestellt, sind besonders interessant, weil sie in parallelen Serien beide Reichshauptstädte, die alte u. die neue, betreffen. Die Siliquae, die mit der Exergue VRBS ROMA versehen sind, zeigen die entweder auf einem Thron oder einem Brustpanzer nach links sitzende Roma (über die Anfänge dieses Typos handelt J. W. Crous, Roma auf Waffen: Corolla L. Curtius [1937] 217/24). Sie trägt einen Helm, eine lange Tunika u. einen Mantel; in der rechten Hand hält sie einen Globus, auf dem eine Victoria steht, in der linken ein Szepter oder eine Lanze. Der gleiche Münztypus kommt einige Male auch mit der Beischrift VIRTUS ROMANORUM vor; man denkt an den Vers bei Prudentius (c. Symm. 2, 443): Romam dico viros, quos mentem credimus urbis. Ein anderer Münztyp mit Roma-Bildnis (Prägungen in Gold, Silber, Bronze) mit den Legenden CONCORDIA AVGG oder GLORIA ROMANORUM oder VIRTUS ROMANORUM zeigt die Roma von vorn in großem Prunk auf einem Thron mit erhöhter Rücklehne; sie blickt nach links, trägt einen Helm, eine kurze Tunika u. Mantel; in der linken Hand hält sie ein Szepter oder eine Lanze u. auf ihrer ausgestreckten rechten Hand einen Globus. Der Vergleich mit den Parallelemissionen mit dem Bildnis der CONSTANTINOPOLIS (vgl. Toynbee 262) bringt suggestive Unterschiede in den Einzelheiten: ‚majestätisch auf einem Thron mit hoher Rückenlehne sitzend, erscheint die neue Reichshauptstadt mit Türmen bekränzt, einen Schiffsbug zu ihren Füßen, in langer Tunika u. Mantel, mit einem Szepter in der Rechten u. einem Füllhorn in der Linken'. Gegenüber der ehrwürdigen u. siegreichen alten Hauptstadt personifiziert Kpel ein Mehr an Macht u. Wohlstand. Dabei verdient das Füllhorn besondere Beachtung: ‚es war früher einmal Attribut des G. Augusti' (vgl. die Marmorstatue im Vatikan: o. Sp. 66); jetzt gehört es zum Erbbesitz der neuen Hauptstadt u. bedeutet Verheißung der Fülle u. des Wohlseins. – Was wird in der Ikonographie der Hauptstädte aus dem Schutzengel? Vielleicht erscheint er später auf einer Elfenbeinplatte (Victoria and Albert Museum, London), die, alexandrinischen Ursprungs, in das 6. Jh. nC. datiert wird (vgl. ebd. 276; Volbach, Elfenbeinarbeiten 103 nr. 243 Taf. 67). Sie stellt den hl. Petrus dar, der links sitzt u. das Evangelium dem hl. Markus, der rechts mit angespannter Aufmerksamkeit schreibt, diktiert. Zwischen Petrus u. Markus sieht man die halb zu Petrus gewandte Figur eines Engels, der geflügelt u. nimbiert, mit langer Tunika u. Mantel bekleidet ist. Seine ausgestreckte u. geöffnete rechte Hand ist leer, während die an die rechte Hüfte gelehnte linke Hand ein langes Szepter hält. Über der Engelsfigur befindet sich auf einem von zwei spiralförmigen Säulen mit korinthischen Kapitellen getragenen Architrav die Inschrift ΠΟΛΙΣ ΡΩΜΗ. Man hat hierzu zwei Hypothesen vorgetragen: entweder soll sich die Inschrift auf eine verloren gegangene u. vielleicht mit einem Panoramabild von Rom geschmückt gewesene obere Partie beziehen (M. H. Longhurst, Catalogue of carvings in ivory in the Victoria and Albert Museum 1 [London 1927] 32f Taf. 10; H. Graeven, Der hl. Markus in Rom u. in der Pentapolis: RömQS 13 [1899] 109/26, bes. 121; Volbach, Elfenbein-

arbeiten 103), oder die Inschrift soll auf den Engel hinweisen, der in diesem Fall das neue christl. u. siegreiche Rom verkörperte. – Bis zum ausgehenden 4. Jh. wird der Engel auf christlichen Denkmälern ohne Nimbus u. ohne Flügel als bartloser junger Mann oder seltener als bärtiger Greis dargestellt. Beide tragen ein Pallium. So ist der Engel Gabriel in einem Cubiculum der Priscilla-Katakombe als bartloser Jüngling mit Pallium wiedergegeben (vgl. Klauser 260 nr. 1). Umgekehrt ist auf dem Deckel eines Sarkophags, der ehemals im Lateranmuseum stand, ein mit einem Pallium bekleideter Engel als bärtiger Mann dargestellt (ebd. nr. 3). Dieser Typus weist keine heidnische Beeinflussung auf. Wenn also Schultze (365) diese Engelgestalten als Repräsentanten des G. populi Romani (für den bartlosen jungen Mann) u. des G. senatus (für den bärtigen Greis) zu erklären versuchte, fehlt dafür jeder Anhaltspunkt. Vom Ende des 4. Jh. an werden die Engel als mit Flügeln versehene männliche Wesen von jünglingshafter Schönheit dargestellt. Fragt man sich, wie es zu dieser Verwandlung des christl. Engelbildes gekommen ist, so weist Klauser im JbAC auf einen bisher auch von ihm nicht beachteten Text Tertullians (apol. 22, 8) hin: Omnis spiritus ales est, hoc et angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt. Totus orbis illis locus unus est. Schon zweihundert J. vor der Verwandlung der Engelsgestalt in ein geflügeltes Wesen war man sich also wenigstens in Nordafrika darüber im klaren, daß Dämonen u. Engel Geister sind u. daß sie deswegen im Nu überall erscheinen können. Wenn also die christl. Kunst am Ende des 4. Jh. die Engel mit Flügeln ausstattet, zieht sie nur eine naheliegende Folgerung aus einer längst verbreiteten Überzeugung. Eine Bestätigung liefert Isidor v. Sevilla, wenn er (or. 7, 5, 3) sagt: quibus [angelis] ideo pictorum licentia pinnas faciunt, ut celerem eorum in cuncta discursum significent. – Bei der Ausgestaltung der Nike-Victoria-Ideologie waren in der späteren Kaiserzeit in der profanen Kunst neue Bildprägungen entwickelt worden, von denen Klauser (305/8) die wichtigsten zusammenstellt. Diese Prägungen zeigen Nike bzw. Victoria im Dienste der ihnen jetzt zugewiesenen Aufgaben. Sie werden jetzt zum größten Teil ‚christianisiert', nämlich immer dann, wenn der Zusammenhang dies als tragbar erscheinen ließ. Bei der Beurteilung dieser Bildprägungen entstehen da, wo es sich um Schöpfungen christlicher Kunst handelt, oft Auslegungsschwierigkeiten: handelt es sich um Engel oder handelt es sich um G.? Beck hat geglaubt, neben G. u. Engel noch einen weiteren Bildtypus einführen zu müssen, den ‚Engel-G.'. Wichtiger ist wohl, im Auge zu behalten, daß besonders eingebürgerte Bildprägungen u. Personifikationen auch in christlicher Zeit unangefochten weiter überliefert werden. Moderne Kunsthistoriker haben eine gewisse Neigung, auch andere Flügelwesen, vor allem Eroten u. Putti, als G. zu bezeichnen, auch wenn diese Gestalten gar nichts mehr mit dem antiken G. oder dem christl. Engel zu tun haben. Es ist nun freilich so, daß unter dem Einfluß der aus Griechenland kommenden synkretistischen Strömungen (besonders einer von den Neuplatonikern gelehrten Dämonologie) eine gewisse Vagheit die Umrisse der ursprünglichen Wesensbestimmungen verwischt hat. Ein Zeuge dafür ist Varro (bei Aug. civ. D. 7, 6); er lehrte, daß zwischen der Mondsphäre u. den äußersten Gipfeln der Region der Wolken u. Winde luftige Seelen (aerias animas) existieren, die aber nur geistig, nicht mit den Augen wahrnehmbar sind; man nenne sie Heroen, Lares, G. (heroas, Lares et Genios) u. mache sie zu Gehilfen der Götter. Die dämonologische Lehre hat den Begriff des G. verändert; sie sind zu Helfern der Götter geworden. Daraus ist eine ikonographische Änderung erwachsen; man hat die G. sozusagen verkindlicht, indem man sie auf die gleiche Stufe stellte wie die Eroten (vgl. Waser 515f). Andererseits hatte die Gewohnheit um sich gegriffen, mit dem G. die Victoria zu verbinden, um ‚Wohlergehen u. Rückkehr' des Kaisers zu sichern, wenn er zu einem militärischen Feldzug aufbrach. So riefen die Gebete der Arvalbrüder am 29. I. 89 für Domitian in der feststehenden Ordnung nach der Kapitolinischen Trias die Götter Mars, Salus, Fortuna, Victoria redux u. den G. populi Romani an (122 Henzen); vgl. auch die Inschrift CIL 8, 20827, die die G. u. Victoriae der Kaiser miteinander verbindet. Alle diese Einflüsse sind zweifellos für die Verbreitung des zusammengesetzten Typus von Bedeutung gewesen, den man abwechselnd als ‚Kleinen Amor' oder ‚G.' bezeichnete. Als eine Art von dienenden Dämonen erscheinen Gestalten dieses Typus zB. im Rahmen der die Städte repräsentierenden Allegorien im Kalender des Philocalus vJ. 354 (vgl. Stern Taf. 1/3; geflügelte Amoretten

sind um die Personifikationen von Rom, Alexandria u. Kpel bemüht; Stern spricht bald von ,Génies', bald von ,Amours'). Diese Figuren haben sich in der christl. Kunst bis ins 15. Jh. behauptet. Gibt es ein Kriterium für ihre Differenzierung? Nach Beck (23) müßte man alle geflügelten Wesen in Szenen, die durch ein Kreuz oder das Christus-Monogramm charakterisiert sind, als Engel bezeichnen, ebenso in allen Szenen, die ein christl. Motiv darstellen; so muß zB. bei dem Onyx des Brit. Mus. (O. M. Dalton, Catalogue of early christian antiquities [London 1901] Taf. 3, 104), auf dem die Verkündigung dargestellt ist, trotz der Nacktheit des Boten dieser als Engel Gabriel bezeichnet werden (Rumpf [34_1] hält freilich den Onyx für eine Fälschung). Es ist nicht immer möglich, ein sicheres Urteil zu fällen (es genügt, darauf hinzuweisen, daß im Princeton Index of Art die Rubriken ,Engel' u. ,G.' völlig willkürlich angewendet sind). Es kommt hinzu, daß die einschlägigen Allegorien u. Personifikationen, die in heidnischer Zeit ausgebildet worden waren, vom Christentum öfters unverändert übernommen worden sind.

A. ALFÖLDI, Insignien u. Tracht der röm. Kaiser: RömMitt 50 (1935) 3/158 = Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche (1970) 121/276, bes. 290f s.v. G.; On the foundation of Constantinople: JournRomStud 37 (1947) 10/6; Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jh. nC. (1967) 457 s.v. Genio Aug. – F. ANDRES, Art. Angelos: PW Suppl. 3 (1918) 101/14; Art. Daimon: ebd. 267/322. – J. BAYET, Hist. polit. et psychol. de la religion romaine (Paris 1957) 65/7 u. 161f; Croyances et rites dans la Rome antique (Paris 1971). – A. C. M. BECK, G. u. Niken als Engel in der altchristl. Kunst, Diss. Gießen (1936). – J. BÉRANGER, Les Génies du sénat et du peuple romain et les reliefs flaviens de la Cancelleria: Hommages J. Bayet = Coll. Latomus 70 (1964) 76/88; Der ,G. populi romani' in der Kaiserpolitik: BonnJbb 165 (1965) 72/87. – TH. BIRT, Art. G.: Roscher, Lex. 1, 1613/25. – A. BLANCHET, Le G. populi Romani, remarques et hypothèses: CRAcInscr 1943, 333/48. – F. BÖMER, Der Eid beim G. des Kaisers: Athenaeum NF 44 (1966) 77/133. – P. BOYANCÉ, Études sur la religion romaine (Rom 1972) 20/6. – G. K. BOYCE, Significances of the serpents on Pompeian house shrines: AmJournArch 46 (1942) 13/22; Corpus of the Lararia of Pompeii = MemAmAcRome 14 (Roma 1937). – A. BRELICH, Die geheime Schutzgottheit Roms (Zürich 1949). – V. BULHART, Art. G.: ThesLL 6, 2 (1930) 1826/42. – J. P. CALLU, Genio populi Romani (295/316). Contribution à une histoire numismatique de la tétrarchie (Paris 1960). – L. CESANO, Art. G.: DizEp 3, 449/81. – P. COURCELLE, Anti-christian arguments and christian platonism from Arnobius to St. Ambrose: A. Momigliano (Hrsg.), The conflict between paganism and christianity in the fourth century (Oxford 1963) 151/92, bes. 157. 175. – F. CUMONT, Les anges du paganisme romain: RevHistRel 72 (1915) 159/82; Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains (Paris 1942). – J. DOIGNON, Perspectives ambrosiennes: Ss. Gervais et Protais, génies de Milan: RevÉtAug 2 (1956) 313/34. – F. J. DÖLGER, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens VIII: JbAC 8/9 (1965/66) 7/52, bes. 17/20. – G. DUMÉZIL, La religion romaine archaïque (Paris 1966). – D. FISHWICK, G. and Numen: HarvTheolRev 62 (1969) 356/67. – W. FUCHS, Art. Genio: EncArteAnt 3, 810/16. – J. GAGÉ, Les Cornelii Lentuli et le G. populi Romani: Congr. intern. numismat. Paris 2. Act. publ. par J. Babelon-J. Lafaurie (Paris 1957) 219/27 s.v. G.; Les classes sociales dans l'Empire Romain (Paris 1964). – W. GRUNDMANN - G. v. RAD - G. KITTEL, Art. ἄγγελος: ThWbNT 1, 72/87. – J. A. HILD, Art. G.: DarS 2, 2, 1488/94. – TH. KLAUSER, Art. Engel X (in der Kunst): o.Bd. 5, 258/322. – H. KUNCKEL, Der röm. G. = RömMitt Erg. H. 20 (1974). – G. J. LAING, Survivals of Roman religion (New York 1963). – H. LECLERCQ, Art. Anges: DACL 1, 2, 2080/161. – M. LEUMANN, Lat. Laut- u. Formenlehre (1963). – E. MANNI, G. populi Romani e G. aetatis aureae: RendicAccSclstBologna, Cl. Sc. Mor. 4, 2 (1939). – H. MATTINGLY, The Roman ,virtues': HarvTheolRev 30 (1937) 103/17. – J. MICHL, Art. Engel I/IX: o.Bd. 5, 53/258. – A. D. NOCK, The emperor's divine comes: JournRomStud 37 (1947) 102/16 = Essays on religion and the ancient world 2 (Oxford 1972) 653/75. – W. F. OTTO, Art. G.: PW 7, 1 (1910) 1155/70. – E. RINK, Die bildlichen Darstellungen des röm. G., Diss. Gießen (1933). – A. RUMPFF, Art. Eros II: o.Bd. 6, 312/42. – I. SCOTT RYBERG, Rites of the state religion in Roman art = MemAmAcRome 22 (1955). – V. SCHULTZE, Geschichte des Untergangs des griech.-röm. Altertums 2 (1892) 364/8. – W. SCHWARZLOSE, De titulis sepulcralibus Latinis, Diss. Halle (1913). – F. SOKOLOWSKI, Sur le culte d'angelos dans le paganisme grec et romain: HarvTheolRev 53 (1960) 225/9. – H. STERN, Le calendrier de 354 (Paris 1953). – C. H. V. SUTHERLAND, Some political notions in coin types between 294 and 313: JournRomStud 53 (1963) 14/20. – J. M. C. TOYNBEE, Roma and Constantinopolis in late antique art from 365 to Justin II: Studies presented to D. M. Robinson 2 (Washington 1953) 261/77. – P. VEYNE, Ordo et populus, génies et chefs de file: MélArch

73 (1961) 229/74. – G. Waser, Art. Eros: PW 6, 1 (1907) 484/542. – G. Wissowa, Religion u. Kultus der Römer [2](1912) 603 s.v. Genius. (Der Verfasser dankt A. Rudolf für die Hilfe beim christl. Abschnitt.)

Robert Schilling (Übers. Theodor Klauser).

Genossenschaft.

A. Griechisch. I. Definition u. Terminologie. Es ist unbestritten, daß Personenzusammenschlüsse in genossenschaftlicher Form in der griech. Welt eine sehr wichtige Rolle gespielt u. sich zu einer außerordentlichen Vielfalt der Erscheinungen entwickelt haben. Eine Abgrenzung u. rechtliche Definition des Phänomens bietet jedoch einige Schwierigkeiten. Als einziger antiker Theoretiker hat sich Aristoteles zum Wesen der G., die er als κοινωνία bezeichnet, geäußert: eth. Nic. 8, 9, 1160 a 8/20 (Übers. von F. Dirlmeier): ,Die Gemeinschaftsformen aller Art sind nichts anderes als Teile der Polis-Gemeinschaft. Denn die Partner ziehen zu gemeinsamer Unternehmung aus, indem sie auf einen bestimmten Nutzen rechnen, u. um Güter des täglichen Bedarfs zu besorgen ... Es ist nun so, daß die anderen Gemeinschaften (im Gegensatz zur Polis) ihren Vorteil auf einem Teilgebiet erstreben. Wer zur See fährt (πλωτῆρες), sucht Gewinn, wie er der Seefahrt entspricht, in Richtung auf Gelderwerb u. dergleichen; Kriegsgefährten (συστρατιῶται) suchen Gewinn, wie er dem Kriegshandwerk entspricht ..., u. ähnlich ist es bei den Genossen einer Phyle oder eines Demos. Manche Gemeinschaften bestehen übrigens, wie man annimmt, um der Lust willen, zB. Kult- u. Schmaus-G. (θιασωτῶν καὶ ἐρανιστῶν).' Die Ausführungen u. beigefügten Beispiele des Aristoteles lassen erkennen, daß er keine Scheidung zwischen privaten u. öffentlichen G. kennt u. daß auch die vorübergehenden Sozietätsverhältnisse unter den Begriff der κοινωνία subsumiert werden (San Nicolò 1, 2). Schon eines der ältesten Zeugnisse zum griech. Vereinsrecht, das Solon zugeschriebene Gesetzesfragment Dig. 47, 22, 4 (s. u. Sp. 97), zeigt die gleiche weite Auffassung. Tatsächlich erweist sich auch vom Material her für den modernen Betrachter die Abgrenzung zwischen G. u. staatlichen Körperschaften als schwierig, desgleichen die Scheidung zwischen organisierten Vereinen u. allen Arten

von ad hoc - Zusammenschlüssen. Ähnlich problematisch ist der Versuch einer Aufgliederung griechischer G. nach ihren Zielsetzungen oder Zweckbestimmungen: der von Aristoteles vorgenommenen Scheidung zwischen den Zielen gemeinsamen Nutzens (σύμφερον) u. gemeinsamen Vergnügens (ἡδονή) entspricht etwa die von Ziebarth (im Anschluß an O. Gierke) vorgenommene Einteilung in Wirtschafts-G. u. Vereine für ideale Zwecke, denen er noch als eigene Gruppe die Familien-G. voranstellt. Dieser Gliederungsversuch ist aber von Poland mit Recht als undurchführbar bezeichnet worden, weil die genannten Zwecke sich leicht vermengen u. weil insbesondere in der Nomenklatur der überwiegenden Zahl der Vereine der (u.U. irreführende) Aspekt der Kult-G. betont wird: ,In gewissem Sinne ist jeder Verein ein Kultverein' (Poland 5). Immerhin erlauben erhaltene Statuten oder Aufzeichnungen über Vereinsaktivitäten, in begrenztem Maße auch Vereinsnamen, die die zusammengeschlossene Personengruppe definieren, eine Feststellung charakteristischer Kategorien von G. – Die Terminologie des Vereinswesens ist im Griechischen außerordentlich reichhaltig, es gibt keinen allgemein verbindlichen Gattungsnamen. Der aristotelische Begriff κοινωνία fehlt in der Nomenklatur der Vereine völlig; etwas größere Verbreitung haben nur allgemeine Bezeichnungen wie κοινόν oder σύνοδος u.ä. Weitaus am häufigsten ist die Bezeichnung der Mitglieder mit einem kollektiven Plural: Gattungsnamen wie θιασῶται, ἐρανισταί, Individualnamen, abgeleitet von Göttern, Personen, Ortschaften (zB. Ἑρμαϊσταί, Λυσιμάχειοι, Κιτιεῖς), Spezialnamen nach Altersgruppen (zB. νέοι) u. besonders Berufen, wobei es vielfach zu Kombinationen dieser Namenselemente kommt (vgl. Poland 5/172).

II. ,Natürliche' Genossenschaften. Die Frage nach der Herkunft von G. bei den Griechen führt zurück in die Vorgeschichte u. Entstehungsphase staatlicher Organisation, damit freilich weitgehend in Bereiche des Hypothetischen. Es ist bekannt, daß wesentliche Gliederungselemente griechischer Bürgerschaften historischer Zeit, aber auch der staatlichen Organisation nahestehender Personenverbände in ihrer Terminologie auf den Tatbestand der Blutsverwandtschaft (Bruderschaft, Geschlecht) hinweisen: Phratrie, Phyle, Genos, Syngeneia. Dabei liegt ein erstes Problem in der Frage, wann u. unter welchen Bedingungen in diesen Personenverbänden der Tatbestand echter Verwandtschaft geschwunden ist. Das kann durch Ausweitung des Personenkreises, durch Veränderung der Voraussetzungen des Zusammenlebens (Seßhaftwerden nach der Wanderzeit), aber auch durch künstliche Neukonstituierung des Verbandes geschehen sein, wodurch der Verwandtschaftsgrad zur Fiktion geworden ist. Es ist bemerkenswert, daß diese Fiktion der Verwandtschaft oder Bruderschaft, die in bürgerschaftlichen Verbänden lange aufrechterhalten worden ist (man vergleiche die karischen συγγένειαι im Raum von Mylasa, die im 4. Jh. vC. einen Geehrten zu ihrem ,Bruder' machen: L. Robert, Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa. Les inscriptions grecques [Paris 1945] 94 nr. 73, 7; dazu A. Wilhelm: SbWien 224, 1 [1946] 12), im griech. Vereinsleben keine nennenswerte Rolle gespielt hat (Poland 54: Fehlen des Begriffs ἀδελφοί in der Nomenklatur der Vereine; φράτρα als Vereinsbezeichnung in Kleinasien: vgl. P. Herrmann: AnzWien 107 [1970] 103); sie ist dort nur in der nicht sehr verbreiteten Erscheinung der Familienvereine vertreten (Ziebarth, Vereinswesen 6/12; Poland 87f). – Mit der eben genannten Frage verbindet sich die nach der Rolle solcher verwandtschaftlicher oder gentilizischer Personenverbände im Prozeß der Ausbildung staatlicher Institutionen. Schon die antike Theorie hat den ,natürlichen' G. als ,elementi preparatori dello stato' (Guarducci 1, 6) grundlegende Bedeutung beigemessen. So hat der Peripatetiker Dikaiarchos (frg. 52 Wehrli) in den Verbänden der πάτρα, φρατρία u. φυλή aufeinanderfolgende Stufen der sozialen Entwicklung gesehen, u. in einem Fragment der Ἀθηναίων πολιτεία des Aristoteles (385 Rose) wird für den älteren athenischen Staat ein schematischer Stufenaufbau von γένη, φρατρίαι (bzw. τρίττυες) u. φυλαί angenommen. Gegen solche antike u. moderne Erklärungen der Genesis des Staates aus Geschlechtsverbänden hat freilich etwa E. Meyer nachdrücklich Stellung genommen u. diese Personenverbände als sekundär bezeichnet (Über die Anfänge des Staates u. sein Verhältnis zu den Geschlechtsverbänden u. zum Volkstum: SbBerlin 1907, 1, 508/38; vgl. ders., Forschungen zur Alten Geschichte 2 [1899] 529: Phylen wesensverschieden u. jünger als Phratrien). – Unser ältester Beleg für die Verbindung von Phylen u. Phratrien ist eine Stelle bei Homer, wo die Begriffe auf

militärische Gliederung angewandt werden (Il. 2, 362: κρῖν' ἄνδρας κατὰ φῦλα, κατὰ φρήτρας, 'Αγάμεμνον). Das scheint für die vom Dichter geschilderte Welt ein Anachronismus zu sein, wenn auch wohl nicht nach dem Modell der ‚Gliederung des hellenischen Bürgeraufgebots' (U. v. Wilamowitz, Ilias u. Homer[2] [1920] 273), sondern vielleicht im Sinne der Einteilung der Gefolgschaft adeliger Kriegsherren des 8./7. Jh., wobei dann die Phratrien eine künstliche Neuschöpfung von seiten des Adels wären (so A. Andrewes, Phratries in Homer: Hermes 89 [1961] 129/40; vgl. ders., Philochoros on phratries: JournHellStud 81 [1961] 1/15). Es bleibt jedenfalls festzuhalten, daß unsere Zeugnisse nicht über die Zeit der vom Adel bestimmten gentilizischen Ordnung zurückführen u. daß in dieser Zeit die ehedem ‚natürlichen' G. schon erhebliche Veränderungen hinter sich gehabt haben dürften.

III. Athen. Etwas detailliertere Nachrichten über die Weiterentwicklung solcher ehemals ‚natürlicher' G. u. ihr Verhältnis zur Organisation des Staates haben wir allein für Athen. Es geht hierbei insbesondere um den Prozeß der Komplettierung u. Differenzierung der die Gesamtbevölkerung umfassenden Personenverbände im Rahmen des allmählichen Abbaus des Adelsstaates u. gleichzeitig um die Entwicklung solcher Verbände zu Kult-G. – Auf die atthidographische Überlieferung, wonach im ältesten athenischen Staatsaufbau (seit Ion: H. T. Wade-Gery, Essays in Greek history [Oxford 1958] 88) eine konsequente u. symmetrische Bevölkerungsgliederung in Geschlechter, Phratrien bzw. Trittyen u. Phylen vollzogen war, war oben schon hinzuweisen. Diese Konstruktion kann keinen historischen Wert beanspruchen (Guarducci 1, 12; C. Hignett, A history of the Athenian constitution [Oxford 1952] 49). Unser ältester dokumentarischer Beleg für eine der genannten Körperschaften, die Phratrie, ist das drakontische Blutgesetz in der Neuaufzeichnung von 409/08 (IG 1[2], 115, 18; dazu jetzt R. S. Stroud, Drakon's law on homicide [Berkeley 1968]; Textherstellung nach Demosth. or. 43, 57). Hier übernehmen im Verfahren der Aufhebung des Bannes nach nicht vorsätzlicher Tötung 10 aus den adeligen Mitgliedern (ἀριστίνδην) ausgewählte Phratores die Funktion fehlender Blutsverwandter. Im solonischen ‚Vereinsgesetz' (vgl. u. Sp. 97) finden wir die Phratores wieder, in einer Aufzählung neben Demoi, Thiasoten sowie (vermutlich) Orgeonen u. Gennetai (frg. 76a Ruschenbusch, mit der Konjektur von U. v. Wilamowitz; vgl. aber N. G. L. Hammond: JournHellStud 81 [1961] 80_{20}). Dazu tritt ein leider undatiertes Gesetzesfragment bei Philochoros (FGrHist 328 F 35) über die den Phratores zwangsweise auferlegte Aufnahme sowohl von Orgeonen wie von ‚Milchgenossen' (ὁμογάλακτες), die mit den Gennetai gleichgesetzt werden (bisher meist für solonisch oder kleisthenisch erklärt, von Andrewes, Philochoros aO. mit guten Argumenten bis in perikleische Zeit herabgerückt). Die Kombination der Zeugnisse führt darauf, daß bereits vor Solon in den Phratrien adelige u. nichtadelige Bevölkerungselemente vereinigt waren, wobei vermutlich neben die Adelsgeschlechter (die Gene bzw. Gennetai) als ὀργεῶνες organisierte Gruppen getreten waren (Hammond aO. 80/2). Das war politisch eine Konzession in Richtung auf eine Ausweitung bürgerlicher Rechte, da die Qualität des Bürgers an die Mitgliedschaft in einer Phratrie geknüpft war, wie es auch später blieb (U. Kahrstedt, Staatsgebiet u. Staatsangehörige in Athen [1934] 237/42). Es ist aber charakteristisch, daß diese Angliederung unter Ausbildung gesonderter Kultverbände vollzogen wurde: die Orgeonen, sozial offenbar die dem Adel am stärksten angenäherte gehobene Mittelschicht, haben insbesondere den Kult der vielen attischen Lokalheroen gepflegt (Ferguson 124). Der Kult der Schutzgottheiten der Phratrien, des Apollon Patroos u. des Zeus Herkeios, blieb in den Händen der Adelsgeschlechter, die selbst noch im 4. Jh. in den Phratrien eine Vorzugsstellung einnahmen (Andrewes, Philochoros aO. 3/9; vgl. Nilsson, Rel. 1[3], 556f). Die Phylenreform des Kleisthenes hat dem in Phratrien u. alten Phylen verkörperten gentilizischen System seine politische Bedeutung genommen, indem sie die Lokaleinheiten der Demen zu den maßgebenden Zellen staatlicher Organisation machte. Trotzdem ‚ließ er die Geschlechter, Phratrien u. Priestertümer der Tradition gemäß bestehen' (Aristot. resp. Ath. 21, 6). Ihre wesentliche Erscheinungsform blieb nun die von Kult-G.; so oblag den Phratrien im besonderen die Feier der Apaturien. Im öffentlichen Leben behielt die Phratrie nur gewisse Hilfskompetenzen im Personenrecht (Kahrstedt aO.; Andrewes, Philochoros aO. 5f). – Vielleicht in perikleischer Zeit sind als

Unterabteilungen der nun sicher die Gesamtbevölkerung umfassenden Phratrien die Körperschaften der Thiasoi eingeführt worden, wie sie uns in der aufschlußreichen Dekretserie der Demotionidai (oder wahrscheinlich richtiger: der Phratrie der Dekeleieis) von 396/95 begegnen (Ditt. Syll.[3] 921, dazu Wade-Gery aO. 116/34; Andrewes, Philochoros aO. 3/5. 9/14). Auch hierbei ist also die Aufgliederung in Form von Kult-G. durchgeführt worden. Über das Weiterbestehen der Geschlechter u. ihre nun ebenfalls auf den Rahmen von Kult-G. beschränkten Aktivitäten haben uns vor allem die Urkunden des Genos der Salaminioi aus dem 4. u. 3. Jh. unterrichtet (W. S. Ferguson, The Salaminioi of Heptaphylai and Sounion: Hesperia 7 [1938] 1/74).

IV. Kultgenossenschaften in klassischer Zeit. Schon der Prozeß der Ausbildung des athenischen Staates bzw. Bürgerverbandes hat die wichtige Rolle von Kult-G. hervortreten lassen. Wie weit in anderen griechischen Staaten parallele Entwicklungen eingetreten sind, entzieht sich unserer Kenntnis. Lediglich an zwei Orten, in Milet u. Delphi, sind im 5. Jh. Kult-G. greifbar, deren Herkunft man ebenfalls mit dem Abbau des Adelsstaates zu verbinden gesucht hat. Das ist einmal die für die Jahrhundertmitte bezeugte ,milesische Sängergilde', der Kultverein der Molpoi (Ditt. Syll.[3] 57). Er ist im besonderen von U. v. Wilamowitz (Satzungen einer milesischen Sängergilde: SbBerlin 1904, 610/40; ders.: GöttGelAnz 176 [1914] 77) als Vereinigung des Adels erklärt worden, die nach Verlust der politischen Vorrechte durch den Übergang zur Demokratie auf die Wahrnehmung kultischer Aufgaben eingeschränkt worden sei (dagegen G. de Sanctis, I molpi di Mileto: Studi in onore di P. Bonfante 2 [Milano 1930] 671/9). Im Unterschied zu den attischen Gene haben die Molpoi aber keinen erkennbaren gentilizischen Charakter. Eine als Kult-G. weiterbestehende gentilizische Organisation lassen hingegen die Satzungen der delphischen Phratrie der Labyadai vom Ende des 5. Jh. erkennen, als deren Unterabteilungen πατριαί fungieren (E. Schwyzer [Hrsg.], Dialectorum graecarum exempla epigraphica potiora [1923] 323; dazu J. Bousquet, Le cippe des Labyades: BullCorrHell 90 [1966] 82/92; vgl. Guarducci 2, 67/81). – Aber auch abseits des Vorgangs der Auflösung des Geschlechterstaates treten in Griechenland seit dem 5. Jh. zunehmend private Kultvereine als häufigste Form genossenschaftlicher Verbindung hervor. Dabei ist, besonders in Athen, ihr Kennzeichen, daß sie die Pflege von nicht (oder noch nicht) offiziell durch den Staat verehrten Gottheiten übernehmen, speziell die von auswärtigen Kulten (dazu generell A. D. Nock, The historical importance of cult-associations: ClassRev 38 [1924] 105/9). Das ist auch der Ansatzpunkt für die Zulassung von Ausländern oder überhaupt die Entstehung eigener Kultvereine von Nicht-Athenern, besonders im Piräus. Interessanteste Beispiele dafür sind die Aufnahme des Asklepios 420 vC. durch den seit dem 6. Jh. bestehenden Orgeonen-Verein des attischen Heros Amynos, unter besonders verdienstvoller Beteiligung des Dichters Sophokles, der dafür unter dem Namen Dexion heroisiert wurde, so daß die Orgeonen sich später als die des Amynos, Asklepios u. Dexion bezeichnen (A. Körte: AthMitt 21 [1896] 287/332; Ferguson 86 nr. 7), u. andererseits die Einführung des Kultes der thrakischen Bendis um 430 vC., wobei einem im Piräus gebildeten Orgeonenverein aus Thrakern ein entsprechender Kultverein von Athenern an die Seite trat (Ferguson 96 nr. 13 sowie ders.: Hesperia Suppl. 8 [1949] 131/62; M. P. Nilsson, Bendis in Athen: Opuscula selecta 3 [Lund 1960] 55/80). Ähnlich ist später im 4./3. Jh. der Kult der Göttermutter über zunächst nicht-athenische Thiasoten, dann einen athenischen Orgeonenverein eingebürgert worden (Ferguson 107 nr. 14). Thiasoi sind seit dem 5. Jh. zunächst für den Kult des Herakles u. des Dionysos bezeugt; an der Wende vom 4. zum 3. Jh. wird der Begriff dann üblich für Kultvereine speziell von Ausländern sowie für die Institution der Philosophenschulen (Ferguson 66; U. v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos = Philol. Unters. 4 [1881] 263/91). Der jüngste, seit dem letzten Drittel des 4. Jh. sich ausbreitende Vereinstyp ist der des Eranos (Vondeling 77/150, vgl. 259), von Aristoteles zusammen mit dem Thiasos genannt (s. o. Sp. 84), mit der Zweckbestimmung ,Opfer u. Zusammensein' (θυσία καὶ συνουσία). Hier ist, vom Opfermahl ausgehend, die Entwicklung zum reinen Geselligkeitsverein mit dem Grundgedanken der gemeinsamen Beitragsleistung eingeschlagen, der als soziale Institution erhebliche Bedeutung erlangt hat.

V. Männerbünde, Altersgruppenverbände, Hetairien. Eine auf anderer Grundlage beruhende, in der griech. Welt sehr verbreitete G.form ist die der Altersgruppenverbände. Dieses ethnologisch weithin bekannte Phänomen (vgl. H. Usener: Vorträge u. Aufsätze [1907] 121/5; H. Jeanmaire, Couroi et courètes [Lille 1939]; dazu Nilsson, Rel. 1³, 64) ist besonders als tragende Grundlage des spartanischen Staates in dem System der Syssitien sowie der Altersklassen der männlichen Jugend greifbar (M. P. Nilsson: Klio 12 [1912] 308/40 = Opuscula selecta 2 [Lund 1952] 826/69). Auch für die staatliche Institution der Ephebie, die in Athen vom 4. Jh. an als organisierte Stufe vormilitärischer Ausbildung bestanden hat, wird vielfach eine ähnliche Herkunft aus einer frühen Form des Trainings u. der Initiation heranwachsender Jugendlicher angenommen (Ch. Pélékidis, Histoire de l'éphébie attique [Paris 1962] 51/70 mit Hinweis auf Jeanmaire; vgl. auch P. Vidal-Naquet, Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne: AnnÉcSocCiv 23 [1968] 947/64; H. W. Pleket, Collegium iuvenum Nemesiorum: Mnem 4. Ser. 22 [1969] 292). Später hat auf der Grundlage des systematischen Ausbaus des Gymnasionbetriebes die auf die Ephebie folgende Altersklasse der Neoi seit der hellenist. Zeit als vereinsmäßig organisierter Verband weite Verbreitung gefunden (Forbes 16/20). Einen ähnlichen Ausgangspunkt haben die (von den gleichnamigen politischen Körperschaften zu trennende) Institution der Gerusie bzw. die Vereine der γέροντες oder πρεσβύτεροι, die später als Element sozialer Stabilisierung u. der Loyalität besondere Förderung durch die röm. Regierung erfahren haben (Poland 98/102; J. H. Oliver, Gerusiae and Augustales: Historia 7 [1958] 472/96 mit den Bemerkungen von J. u. L. Robert: RevÉtGr 72 [1959] 169 nr. 65). – Eine Sonderentwicklung innerhalb der Männerbünde stellt die Ausbildung der Hetairien als spezifisch politischer Organisationen dar (Ziebarth, Vereinswesen 92/4; Sartori 17/33). Sie sind Zusammenschlüsse des Adels bzw. Gefolgschaften einzelner Adeliger, die ihre Bedeutung in der Krise der Adelsherrschaft des 7. u. 6. Jh. gewinnen (Alkaios frg. 129, 14 L.-P.; dazu S. Mazzarino: Athenaeum 21 [1943] 40; Theognis 1169: κακεταιρίη; Kylon in Athen: Herodt. 5, 71; Gegner des Kleisthenes: Aristot. resp. Ath. 20, 1) u. dann besonders in Athen im 5. Jh. als Instrument der oligarchischen Kreise in der Frontstellung gegen die Demokratie in Erscheinung treten. Ihre Intentionen richteten sich nach Thuc. 8, 54, 4 besonders auf Einflußnahme im Gerichtswesen u. bei der Ämterbesetzung (ξυνωμοσίαι . . . ἐπὶ δίκαις καὶ ἀρχαῖς); bei der Schilderung der Pervertierung des politischen Lebens im Peloponnesischen Krieg hebt der Historiker auch den Wandel der Hetairien von verfassungskonformen G. für gegenseitige Hilfe (ὠφελία) zu gesetzesfeindlichen Bünden Habgieriger hervor (ebd. 3, 82, 6). Besonders bei der Vorbereitung des oligarchischen Umsturzes vJ. 411 haben die Pressionen u. Gewaltakte der nun häufig als συνωμοσίαι bezeichneten Hetairien eine wichtige Rolle gespielt (ebd. 8, 54, 4. 65f), so wie sie auch iJ. 404 wieder hervortraten (Aristot. resp. Ath. 34, 3). Aufgrund dieser Erfahrungen hat die wiederhergestellte Demokratie in das Verfassungsschutzinstrument des Eisangelie-Gesetzes unter den Fällen von Hochverrat ausdrücklich den Tatbestand der Hetairie-Gründung zum Zwecke des Umsturzes aufgenommen (Sartori 147; vgl. E. Berneker: Eos 48, 1 = Symbolae R. Taubenschlag 1 [1956] 122). Damit war die politische Rolle der Hetairien praktisch zu Ende; aber noch in römischer Zeit konnten unter dem Namen der Hetairie gebildete Zusammenschlüsse als politische Gefahrenherde angesehen werden (s. u. Sp. 111).

VI. Berufsgenossenschaften. Neben den Kultvereinen ist der vielseitigste u. entwicklungsfähigste G.typ bei den Griechen der der Berufsverbände, wobei noch einmal darauf hinzuweisen ist, daß die Grenzen gerade zwischen diesen beiden Kategorien verwischt sind. Wie weit früheste Formen genossenschaftlicher Zusammenschlüsse zurückreichen, ist nicht sicher auszumachen; man hat an frühe Bildung von ‚Gilden' bei den Rhapsoden gedacht u. später besonders bei den angeblich aus Familientradition erwachsenen Ärzteschulen der Asklepiaden (Ziebarth, Vereinswesen 96/8; Poland 120f; vgl. E. J. u. L. Edelstein, Asclepius 2 [Baltimore 1945] 60; K. Deichgräber: H. Flashar [Hrsg.], Antike Medizin = WdF 221 [1971] 100f). Über die als Thiasoi organisierten Philosophenschulen s. o. Sp. 90. Einen wesentlichen Anstoß zur Ausbildung von Berufsverbänden unter dem Gesichtspunkt der wirksamen Interessenvertretung brachte aber erst der Hellenismus. Das betrifft vor allem Berufsgruppen, die im

zwischenstaatlichen Verkehr tätig wurden u. durch Zusammenschluß gegenseitigen Rückhalt oder auch Rechtsschutz suchten: Kaufleute, Schiffseigentümer u. dergleichen (ἔμποροι, ναύκληροι: Stöckle, Berufsvereine 157). Bei ihnen lag auch Zusammenschluß auf landsmannschaftlicher Basis nahe (οἱ ἔμποροι οἱ Κιτιεῖς in Athen iJ. 333/32: Ditt. Syll.[3] 280; später zB. die verbreiteten ναύκληροι aus Nikomedeia: W. Ruge, Art. Nikomedeia: PW 17, 1 [1936] 481, dazu zuletzt J. u. L. Robert: RevÉtGr 81 [1968] 474 nr. 305), ebenso aber die Ausprägung als Kultverein mit Verehrung ihrer einheimischen Gottheiten (die eben genannten Kitier in Athen erhalten die Erlaubnis zur Errichtung eines Aphrodite-Heiligtums). Ein besonderes Zentrum solcher Vereinstätigkeit ist die Insel Delos geworden (Ph. Bruneau, Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale [Paris 1970] 585/638). – Auf spezifischen Voraussetzungen der hellenist. Epoche u. ihres zwischenstaatlichen Verkehrs beruhen auch die imposanten Vereinsorganisationen der Techniten, der ‚Festkünstler' (nicht nur Schauspieler: F. Poland, Art. Technitai: PW 5 A, 2 [1934] 2473/558), mit ihren großen Regionalverbänden u. einem hohen Maß an internationaler Anerkennung u. Privilegierung, ihrer Nomenklatur nach als Kultverbände für Dionysos konstituiert (οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται). Wesentlich später, seit dem ausgehenden 1. Jh. vC., treten den Techniten adäquate Athletenorganisationen an die Seite: die der ἀθληταί u. die prominentere der ἱερονῖκαι, beide als ‚ökumenisch' bezeichnet u. Herakles als ihren Schutzgott nennend. In der Kaiserzeit haben Techniten- wie Athletenverbände ihren zentralen Sitz in Rom erhalten (über die komplizierte Entwicklung zuletzt C. A. Forbes, Ancient athletic guilds: ClassPhilol 50 [1955] 238/52; H. W. Pleket, Some aspects of the history of the athletic guilds: ZsPapyrEpigr 10 [1973] 197/227). – Rein lokale Organisationen sind dann die örtlichen Handwerker-G., Gewerbeinnungen oder ‚Zünfte', die wir seit ptolemäischer Zeit in Ägypten (San Nicolò 1, 66/206), in der Kaiserzeit in reicher Entfaltung speziell in Kleinasien finden (Poland 116/27; Stöckle, Berufsvereine 162/76). Sie sind mit dem Namen des Gewerbes genannt, das gelegentlich Konzentration auf bestimmte Viertel oder Straßen zeigt (San Nicolò 1, 69; Stöckle, Berufsvereine 206). Sakraler Charakter tritt hier zurück gegenüber gewerblichen u. sozialen Aspekten, wozu vor allem etwa die Begräbnisfürsorge durch den Verein gehört (Poland 503/13; P. Herrmann: DenkschrWien 80 [1962] 14). In Ägypten wird die Rolle der Berufs-G. aus dem ptolemäischen Wirtschaftssystem verständlich; daß sie in Kleinasien ein Relikt vorgriechischer Bevölkerungseinteilung oder Tempelwirtschaft sein sollten (W. M. Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia 1 [Oxford 1895] 105; M. Rostovtzeff, Hellenist. Welt 2, 845f; 3, 1372_{27}; ders., Rom. Emp. 1^2, 178; 2^2, 619_{43}), ist angesichts ihres späten Auftretens wenig wahrscheinlich (T. Broughton: AmJournPhilol 42 [1941] 106). Schwer feststellbar u. umstritten ist andererseits auch, wie weit Beeinflussung durch die röm. collegia angenommen werden kann, desgleichen, ob u. ab wann diesen Berufs-G. aufgrund entsprechender staatlicher Reglementierung der Charakter von Zünften zuzusprechen ist, der ihr Dasein in spätantiker u. byzantinischer Zeit bestimmt hat (Stöckle, Berufsvereine 204; ders., Zünfte 88f. 135).

VII. Vereinswesen in hellenistischer u. römischer Zeit. a. Allgemeine Aspekte. Während die Formen genossenschaftlicher Zusammenschlüsse in griechischen Staaten bis zum 4. Jh. immer noch relativ begrenzt waren, entwickelte sich unter den in mehrfacher Hinsicht veränderten Bedingungen des hellenist. Zeitalters das Vereinsleben in seiner ganzen Vielfalt. Wesentliche Gründe dafür sind: Rückgang der Bedeutung des Polis-Verbandes, stärkere Öffnung (oder Abdrängung) menschlicher Aktivitäten ins Apolitische, Ausbreitung u. Zerstreuung des Griechentums in den hellenist. Monarchien, ‚Internationalisierung' des städtischen Lebens durch Handelsverkehr u. Bevölkerungsmischung, Veränderungen im religiösen Leben u. der sozialen Bewußtseinslage (M. L. Strack, Die Müllerinnung in Alexandrien: ZNW 4 [1903] 223/6; M. Rostovtzeff, Hellenist. Welt 2, 842/6).

b. Formen. Nach wie vor überwiegt der Aspekt des Kultvereins, ‚da ja der Götterdienst in allen Perioden der Entwicklung gewissermaßen die Schauseite des griech. Vereinslebens darstellt' (Poland 517; vgl. Nilsson, Rel. 2^2, 111). So tragen etwa die besonders zahlreich bekannten Vereine auf Rhodos fast ausschließlich von Göttern abgeleitete Namen (Pugliese Carratelli 176/86), was frei-

lich über ihre Aktivitäten wenig aussagt. Die seit klassischer Zeit vorhandene Rolle der Kultvereine bei der Einführung fremder Kulte hat aber nun im Hellenismus einen erheblichen Aufschwung genommen. Verehrer ägyptischer (Sarapis: s. P. M. Fraser: OpuscAthen 3 [Lund 1960] 20/54; Isis), kleinasiatischer (Göttermutter, Men) u. thrakischer Gottheiten (Kabiren von Samothrake: vgl. L. Robert: ArchEph 1969, 10) haben sich allenthalben in Kult-G. zusammengefunden, was sich entsprechend in die röm. Kaiserzeit hinein fortsetzt. Ein anderes typisch hellenistisches Phänomen ist die Ausbreitung von Mystenvereinen, in denen der Dionysos-Kult vorherrscht (M. P. Nilsson, The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman age [Lund 1957] 49/66). Für den Herrscherkult spielen Vereine keine erhebliche Rolle, da dieser überwiegend auf der Ebene des offiziellen städtischen oder staatlichen Kultes organisiert war u. dort dann die gesamte Bevölkerung betraf. Es konnte aber etwa eine Organisation wie die dionysischen Techniten (s. o. Sp. 93) sich durch kultische Verehrung zu einer Loyalitätsbekundung dem Herrscher gegenüber veranlaßt sehen (so der kleinasiatische Verband gegenüber den Attaliden: F. Poland, Art. Technitai: PW 5 A, 2 [1934] 2510; dazu dürften auch die Ἀτταλισταί aus Teos Ditt. Or. 326 gehören; für Ägypten vgl. San Nicolò 1, 27; J. Tondriau, Les thiases dionysiaques royaux de la cour ptolémaïque: ChronÉg 21 [1946] 149/71). Ähnliches gilt für den röm. Kaiserkult (Poland 233). Nach individuellen Vorläufern wie den Pompeiasten von Delos (Ditt. Syll.³ 749 A) oder den Agrippiasten von Sparta (IG 5, 1, 374; dazu vgl. man die Φιλαγριππαὶ συμβιωταί in Smyrna: H. W. Pleket, The Greek inscriptions ... at Leyden [Leiden 1958] 11 nr. 5; L. Robert: Hellenica 11/12 [1960] 226) ist der Kaiserkult besonders in schon bestehenden Organisationen wie den Gerusien (J. H. Oliver, Gerusiae and Augustales: Historia 7 [1958] 475), in Mystenvereinen (H. W. Pleket, An aspect of the emperor cult. Imperial mysteries: HarvTheolRev 58 [1965] 331/47) oder durch Spezialvereine wie die Hymnoden (J. Keil: JhÖsterrInst 11 [1908] 101/10; zuletzt L. Robert: RevÉtAnc 62 [1960] 321_6) eigens gepflegt worden. Vereinzelt gibt es Vereine von Φιλοκαισαρεῖς oder Φιλοσέβαστοι (Pleket, Inscriptions aO. 6/9; L. Robert: Hellenica 11/12 [1960] 221; φιλοσέβαστος als Zusatz zum Vereinsnamen: Poland 170). – Vom Aufblühen der Handwerkervereine in hellenistischer bzw. römischer Zeit war schon die Rede (o. Sp. 93f). Auch die aus dem Gymnasionsbetrieb erwachsenen Jugend- u. Männervereine (o. Sp. 91) haben hier ihre große Zeit; neben die Alterklassen können Vereinigungen von Benutzergruppen, die ἀλειφόμενοι ἐν τῷ γυμνασίῳ u. andere treten (M. P. Nilsson, Die hellenist. Schule [1955] 75/8; J. Delorme, Gymnasion [Paris 1960] 456; J. Pouilloux: BullCorrHell 95 [1971] 571), bei denen freilich der Vereinscharakter schon ebenso problematisch wird wie bei den Soldatenzusammenschlüssen von σύνσκηνοι oder στρατευσάμενοι (M. Launey, Recherches sur les armées hellénistiques 2 [Paris 1950] 1001/36). Schließlich nehmen in späterer Zeit reine Geselligkeitsvereine ‚eranistischen' Charakters stark zu (Poland 49); es sind Gruppierungen, die sich als συμβιωταί (F. Poland, Art. Συμβίωσις: PW 4 A, 1 [1931] 1075/82; L. Robert, Études anatoliennes [Paris 1937] 63_2), als φίλοι u.ä. bezeichnen. Auch Nachbarschaftsvereine (γειτονία u.ä.) findet man in der Kaiserzeit dann häufig (s. L. Robert: Hellenica 11/12 [1960] 410_1).

c. Soziale Wirksamkeit. Von Bedeutung ist bei der starken Ausbreitung der Vereine zweifellos auch der soziale Aspekt. Dazu gehört einmal die Offenheit gegenüber allen Kategorien von Nicht-Bürgern (Fremden, Sklaven), die sich ebenso wie die Zulassung der Frauen von den Kultvereinen aus entwickelt hat (Poland 289/329). Überhaupt waren es in hohem Maße einfache Bevölkerungskreise, die in diesen G. Anschluß fanden. Der Verein konnte auch in begrenzten Formen soziale Hilfe leisten, auch wenn dieser Aspekt, soweit wir sehen, nicht zum Selbstzweck griechischer Vereine geworden ist (vgl. Plin. ep. 10, 93: Interpretation von ἔρανος im Sinne eines collegium tenuiorum durch Trajan; Rechtsschutz durch Vereinsmitglieder: IG 2², 1275, 7). Die Vergabe zinsloser Darlehen an Mitglieder von Eranoi dürfte aber eine Ausnahmeerscheinung sein; dabei tritt charakteristischerweise im Laufe der Zeit der Gesichtspunkt der Gegenseitigkeit zurück zugunsten einseitiger Inanspruchnahme vermögenderer Mitglieder (San Nicolò 1, 212/25; Vondeling 27/76. 259). Einigermaßen regelmäßig zu erwartende ‚Leistungen' der Vereine waren normalerweise die Fest- u. Opferfeiern mit anschließenden Banketten; dazu

kann die Übernahme des Begräbnisses durch den Verein treten (Poland 504/13), die aber nie als ausschließlicher Zweck der G. erscheint.

d. Organisation. Auch im Organisatorischen weisen die Vereine eine große Vielfalt besonders der Terminologie auf; in der Sache sind sie sehr getreue Nachbildungen der staatlichen Organismen (Poland 330/452). So spielen entsprechende Versammlungen u. Beschlüsse eine wichtige Rolle (ein charakteristisches Beispiel: Beschluß u. Statuten der athenischen Iobakchen aus dem 2. Jh. vC.: Ditt. Syll.[3] 1109, deutsche Übersetzung bei Tod 57/62); die Geschäftsführung liegt meist bei gewählten Jahresbeamten, neben denen noch Schatzmeister u. eventuell Priester wichtige Funktionen haben. Wirtschaftliche Grundlage der G. sind außer Mitgliedsbeiträgen häufig Grundbesitz, gelegentlich auch ein Stiftungskapital (B. Laum, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike 1 [1914 bzw. 1964] 157/61; am bekanntesten ist die testamentarische Stiftung zur Begründung eines Familienvereins durch Epikteta in Thera, 3./2. Jh. vC.: ebd. 2, 43). Wie im öffentlichen Leben der hellenist. u. röm. Zeit tritt auch im Vereinsleben die Rolle vermögender Wohltäter stark hervor (Poland 437f).

VIII. Genossenschaften u. Staat. Wie zu zeigen war, wird die Frühgeschichte des Verhältnisses zwischen G. u. Staat von der grundsätzlichen Frage nach ursprünglicher Identität, gegenseitiger Integration oder sich vollziehender Abgrenzung bestimmt. Der Prozeß der Ausweitung bürgerlicher Rechte gegenüber der Adelsgesellschaft war sozusagen selbstverständlich mit der Ausformung genossenschaftlich organisierter Personenverbände verbunden, so daß diese von selbst in den Politenstaat mit hineinwuchsen. Erst die Festigung staatlicher Ordnung durch Rechtskodifizierung hat, soweit wir sehen, zum ersten Mal die Frage des Verhältnisses zwischen Staat u. G. in den Blickpunkt gerückt u. dabei, wenn man so will, das Problemfeld des Interessen- oder Loyalitätskonflikts berührt. Als Reflex dieses Vorgangs besitzen wir das solonische ,Vereinsgesetz', d.h. genauer einen als solonisch bezeichneten griech. Gesetzespassus, mit dem Gaius im Kommentar zum XII-Tafel-Gesetz nachweisen will, daß die dortige Bestimmung über die ,Vereinsfreiheit' (s. u. Sp. 109) von Solon übernommen sei (Dig. 47, 22, 4; vgl. F. Sartori, Il diritto di associazione nell'età soloniana ...: Iura 9 [1958] 100/4). Ob das Gesetz (E. Ruschenbusch, Σόλωνος Νόμοι = Historia Einzelschr. 9 [1966] 98 F 76a), das eine auffallende Vielfalt vereinsartiger Zusammenschlüsse aufzählt (s. o. Sp. 84), im Wortlaut genuin solonisch ist, sei dahingestellt. Sein Kern konstatiert jedenfalls die Rechtsgültigkeit aller innerhalb der Vereine getroffenen Regelungen, sofern sie nicht schriftlich fixierten staatlichen Vorschriften zuwiderlaufen (ὅτι ἂν τούτων <τινες> διαθῶνται πρὸς ἀλλήλους, κύριον εἶναι, ἐὰν μὴ ἀπαγορεύσῃ δημόσια γράμματα). Es geht also nicht um ,Freiheit der Vereinsbildung' (Ziebarth, Vereinswesen 167), sondern um ,Vereinsautonomie' (Ruschenbusch aO.) bzw. deren Begrenzung durch staatliche Gesetze. Soweit wir erkennen, ist es auch in der Folgezeit so gut wie ausschließlich dieser Einzelaspekt aus den Beziehungen zwischen Staat u. G., der durch gelegentliche Hinweise hervortritt (zB. im Eid der Tagoi der delphischen Labyaden, ihr Amt ,gemäß den Gesetzen der Stadt u. denen der Labyadai' zu führen: Guarducci 2, 68; man vgl. auch die Bemerkung von Thuc. 3, 82, 6 über den Wandel der Hetairien von Vereinigungen, die sich μετὰ τῶν κειμένων νόμων betätigen, zu solchen, die es παρὰ τοὺς καθεστῶτας tun; zum späteren Verbot verfassungsfeindlicher Hetairien in Athen s.o. Sp. 92). Das von Ziebarth (Vereinswesen 168/70; vgl. 108f) als weitergehende ,Freiheitsbeschränkung' angesehene staatliche Bestätigungsrecht für Beschlüsse von Vereinen betrifft entweder nur den Sonderfall vom Staat abhängig gebliebener gentilizischer Verbände (Rhodos: Pugliese Carratelli 197f) oder erstreckt sich auf Beispiele der staatlichen Genehmigung eines Aufstellungsplatzes (τόπος) für Ehrenstatuen oder schriftlich aufgezeichnete Beschlüsse, was ein normales Verfahren für nicht-staatliche Verbände wie für auswärtige Staaten war (vgl. G. Gerlach, Griechische Ehreninschriften [1908] 56f; L. Robert: RevPhilol 53 [1927] 121_5 = Opera minora selecta 2 [Amsterdam 1969] 1076). Daß gegenüber Ausländern besondere staatliche Konzessionen notwendig waren, wie die Erlaubnis des Grunderwerbs zur Anlage von Heiligtümern (M. P. Nilsson: Opuscula selecta 3 [Lund 1960] 65), versteht sich aus dem Fremden- bzw. Bodenrecht. Der Eindruck von einer grundsätzlichen u. weitgehenden Freizügigkeit der griech. Staaten gegenüber

Vereinsbildungen wird dadurch nicht beeinträchtigt; wir besitzen kein explizites Zeugnis dafür, daß der Akt der Vereinsgründung als solcher von einer staatlichen Genehmigung abhängig war. Das gilt offensichtlich auch für Kultvereine: die für Athen häufiger angenommene staatliche Genehmigungspflicht für Einführung neuer Kulte ist nicht sicher nachzuweisen; es bestand lediglich u. U. die Gefahr einer Asebie-Klage (J. H. Lipsius, Das attische Recht u. Rechtsverfahren 2, 1 [1908 bzw. 1966] 364_{29} gegen Foucart 127/37). Ob im Ptolemäerreich mit dem Erlaß Ptolemaios' IV Philopator zur Registrierung aller dionysischen Mystenvereine (M.-Th. Lenger, Corpus des ordonnances des Ptolémées [Bruxelles 1964] 68 nr. 29) ein Akt staatlicher Kontrolle mit politischen oder religiösen Motiven intendiert war (u. damit gar ein Vorbild für das SC de Bacchanalibus gegeben war: so C. Cichorius, Hellenistisches zum SC de Bacchanalibus: ders., Römische Studien [1922 bzw. 1961] 21/4), ist ebenfalls nicht sicher zu entscheiden. Zeugnisse eines deutlichen Mißtrauens der Staatsmacht gegenüber griechischen Vereinen bringt erst die röm. Kaiserzeit mit den bekannten Stellen in der Plinius-Korrespondenz (ep. 10, 33f. 92f; 96, 7; s. u. Sp. 112). Auf derselben Linie liegt das Eingreifen des röm. Statthalters in den ephesischen ‚Bäckerstreik' im 2. Jh. nC. mit dem Verbot der Vereinigung zu Hetairien (W. H. Buckler: Anatolian studies presented to W. M. Ramsay [Manchester 1923] 30). Es ist klar, daß es hier um Vereine als Herde politischer u. sozialer Unruhe geht (vgl. Ziebarth, Vereinswesen 95 für Alexandria). Das letzte Kapitel in dem Verhältnis zwischen Staat u. G. wird dann, wie man weiß, durch staatliche Reglementierung aus wirtschaftlichen Gründen bestimmt.

B. Römisch. I. Allgemeines. Termini technici. Die Begriffe ‚G.' u. ‚Verein' sind in Rom niemals genau fixiert u. in einer unzweideutigen technischen Benennung festgelegt worden. Die Ursachen davon sind erstens, daß in Rom die G. zum ius publicum, nicht zum ius privatum gehörten, u. zweitens, daß die Römer ebensowenig wie die Griechen den Begriff der juristischen Person gebildet haben; vgl. dazu L. Schnorr v. Carolsfeld, Geschichte der juristischen Person 1 (1933 bzw. 1969); P. W. Duff, Personality in Roman private law (Cambridge 1938); Kaser 303 u. Anm. 1 (Literatur). Das ist auch der Grund, warum zur Bezeichnung der Mitgliedschaft gelegentlich einfach das Adjektiv ‚plerique' gebraucht wird (H.-G. Pflaum, Le marbre de Thorigny [Paris 1948] 20). Interessant ist in diesem Zusammenhang die unbezweifelbare Interpolation bei Florent.: Dig. 46, 1, 22: quia hereditas personae vice fungitur, sicuti municipium et decuria et societas (vgl. dazu J. C. van Oven, Leerboek van rom. privaatrecht [Leiden 1948] 566; ebd. 434_1 wird zu Unrecht behauptet, daß das Problem der Rechtspersönlichkeit eine Schöpfung der Rechtswissenschaft des 19. Jh. sei, denn deutliche Ansätze dazu finden sich bereits im MA; vgl. zB. E. H. Kantorowicz, The sovereignty of the artist: Selected studies [New York 1965] 355f). Aus dem genannten Grunde ist es denn auch unrichtig, mit Liebenam 165 zu sagen, ‚corpus' sei ‚der Ausdruck für die rechtlich anerkannte, mit den Rechten einer juristischen Person beliehene G., Körperschaft'. – Die häufigsten Benennungen sind collegium, corpus, universitas, sodalitas, sodalicium u. societas. Davon ist collegium die allgemeinste Bezeichnung u. als Terminus technicus auch ins Griechische (κολλήγιον) übernommen worden (Kornemann 380; Liebenam 164f). Für corpus wird auch universitas angewendet (Kornemann 380; Liebenam 167). In der späteren Zeit werden collegium u. corpus zunehmend nebeneinander gebraucht, je mehr die G. u. Vereine danach strebten, vom Staate, wenn nicht anerkannt, doch jedenfalls geduldet zu werden. Seit dem 3. Jh. nC. wird dann corpus immer mehr zur üblichen Benennung der Zwangsverbände (s. u. Sp. 114/7); in Zusammenhang damit kann corpus dann allmählich auch eine gewisse Klasse von Menschen bezeichnen (dazu Waltzing, Étude 2, 139/42). ‚Sodalitates' bezeichnet ursprünglich ‚den Gentilverband in seiner Funktion als Träger von staatlichen Kulten' (Ziebarth, Sodalitas 785; s. auch Liebenam 165); sodann bedeutet es die vom Gentilverband freie sakrale Bruderschaft. Seit der lex Licinia de sodaliciis (55 vC.) wird es auch gebraucht für politische ‚staatsgefährliche G. . . . welche als einzigen realen Zweck die Wahlbeeinflussung verfolgten' (Liebenam 165). Sodalicium bezeichnet in der Zeit der röm. Republik eine bestimmte Kategorie des ambitus; in der Kaiserzeit, nach dem Verschwinden aller Arten des ambitus, wird sodalicium gleichbedeutend mit collegium (die Belege am klarsten zusammengestellt von Liebenam 166f). ‚Societas' bezeichnet eine Vereinigung von socii, ‚der Ge-

nossen in jedweder Hinsicht auf bestimmte Zeit' (Liebenam 167; für weiteres s. Wieacker). Gewöhnlich deutet das Wort Erwerbsgesellschaften an, an deren Tätigkeit der Staat interessiert ist, so besonders die Steuerpachtgesellschaften (societates publicanorum oder vectigalium publicanorum); dazu kommen die Gesellschaften der Pächter von Bergwerken, die societates aurifodinarum, argentifodinarum u. salinarum. In dieser Bedeutung tritt societas neben collegium u. corpus. Zugleich findet sich societas als Bezeichnung des schuldrechtlichen klagbaren Consensualvertrages; in dieser Bedeutung fällt societas allerdings aus dem Themenbereich, den ein Artikel ‚G.' zu behandeln hat. Da zudem die wichtigste durch societas bezeichnete Gruppe, die societas publicanorum, zu Anfang der Kaiserzeit zu bestehen aufhörte (Kornemann 444), ist der Begriff der societas für die Fragestellung dieses Lexikons überhaupt kaum von Bedeutung. – Literatur bei Liebenam 168 u. Manigk, Art. Societas: PW 3 A, 1 (1927) 772/81, bes. 781 (s. ferner F. Kniep, Societas publicanorum [1896]; M. Rostovtzeff, Geschichte der Staatspacht in der röm. Kaiserzeit [1903]; J. A. Arias Bonet, Societas publicanorum: Anuar. hist. del Derecho Español 19 [1948/49] 218/303, bes. 218f u. 287f; E. Badian, Publicans and sinners. Private enterprise in the service of the Roman republic [Oxford 1972]; für die Periode vor 123 vC. s. P. A. Brunt, The equites in the late republic: 2e confér. intern. hist. écon., Aix-en-Provence 1962, 1 [Paris 1965] 117/49). – Die röm. G. u. Vereine zeigen alle einen mehr oder minder starken Einschlag öffentlichen Rechts, weil sie ganz oder teilweise öffentliche Aufgaben betreuen oder sakrale, die über den Bereich des privaten Hausgötterkults hinausreichen. Rein private Vereine ‚zu wirtschaftlichen, ideellen oder sportlichen Zwecken sind uns nicht bezeugt' (Kaser 307). Schulz 96/8 hebt in diesem Zusammenhang hervor, daß infolge der von den röm. Behörden befolgten Politik kapitalistische Korporationen vom modernen Typus im Rom der Kaiserzeit unmöglich waren, was einen sehr tiefgehenden Unterschied zur modernen Gesellschaft bedeutet. Wegen des starken staatsrechtlichen Elements in der Anlage der G. u. Vereine haben die röm. Juristen sich nur wenig für das G.- u. Vereinsrecht interessiert, das aus diesem Grunde wenig durchgebildet ist, was natürlich direkt damit zusammenhängt, daß der Begriff der juristischen Person, wie am Anfang bemerkt wurde, ja nicht ausgebildet war. Aus diesem Umstand erklärt sich weiter, daß die durch die Rechtsquellen über diesen Gegenstand gelieferte Auskunft recht gering ist. – Obwohl die Namen einer recht stattlichen Zahl von collegia, sodalitates usw. bekannt sind, wird es doch nach dem eben Ausgeführten nicht wundernehmen, daß ihre Verschiedenheit nicht groß ist, da wir es im allgemeinen entweder mit religiösen G. oder mit Zusammenschlüssen von Berufsgenossen zu tun haben. Schulz 95 rechnet hierzu als dritte Gruppe die Begräbnisvereine, die wir nicht als eine Hauptgruppe aufführen möchten, deren Existenz jedoch feststeht (s. dazu u. Sp. 106/8); dazu kommt, daß sie zu den religiösen Vereinen gezählt werden können.

II. Religiöse Genossenschaften; ☞ *collegia funeraticia*. Die frühesten uns bekannten G. u. Vereine gehören zur erstgenannten Gruppe. Anfänglich war es Brauch, die Fürsorge für einen Kult einem bestimmten Geschlecht anzuvertrauen (Mommsen, De collegiis 7/23; Wissowa, Rel.[2] 404). An ihre Stelle traten sodann collegia oder sodalitates ohne gentilizischen Zusammenhang; die Herkunft ist am deutlichsten bei den Luperci, wo die Namen der beiden diese sodalitates bildenden Gruppen, nämlich Luperci Quinctiales u. Luperci Fabiani, ihre Herkunft von den gentes Quinctia u. Fabia zeigen; gleiche Beweiskraft hat der Name der fratres Arvales (Wissowa, Rel.[2] 404f) u. wohl auch der des pater patratus bei den Fetialen. Bestimmte G., wie die der Salii u. Luperci, reichen sicher bis weit in die Königszeit hinein. Daneben stehen jüngere, aber sicher auch noch aus der Königszeit stammende collegia, die entweder den Dienst einzelner Gottheiten betreuen (zB. die virgines Vestales) oder für bestimmte Teilgebiete des sakralen Lebens als Berater der Könige fungieren, nämlich die Pontifices u. Auguren. Aus den Letztgenannten wurden, wohl sofort nach der Königszeit, die zwei selbständigen collegia sacerdotum. Dazu trat dann das für alles, was den Graecus ritus betrifft, zuständige collegium Xvirorum, später XVvirorum sacris faciundis sowie das vom collegium pontificum abgezweigte collegium IIIvirorum, später VIIvirorum epulonum. Dies sind die ‚sacerdotum quattuor amplissima (oder summa) collegia' (Suet. Aug. 100; s. für alle weiteren Einzelheiten Wissowa, Rel.[2]

404 u. 481f; Kornemann 382f). Neugründungen von collegia sacerdotum populi Romani neben diesen vier haben bis zum Ende der Republik nicht stattgefunden: ein echtes Staatspriestertum sind erst wieder die 14 nC. nach dem Vorbild der sodales Titii eingesetzten sodales Augustales, die indessen ein vereinzelter Fall blieben; denn als echte Neugründung folgt erst wieder das collegium der Pontifices Solis für den Kult des Sol Invictus des Aurelianus. Alle sakralen Obliegenheiten, die durch die ständige Erweiterung des Götterkreises u. sonstige neue Erfordernisse des Kults entstanden, wurden, wenn sie nicht durch das collegium pontificum oder auch durch aus der Fremde eingewanderte u. vom Staate anerkannte Sonderpriester erledigt wurden, von staatlich eingesetzten Kult-G. (sodalitates sacrae) besorgt, die keine Staatspriester, sondern nur Verehrer (cultores) der betreffenden Gottheiten enthielten. Unter ihnen befinden sich die letzten Reste der alten gentilizischen collegia, zu denen sich aber immer mehr vom Staat gegründete collegia gesellten, deren Mitglieder nicht mehr zur selben gens gehörten, sondern entweder durch ihren Beruf oder durch ihren Wohnort miteinander verbunden waren. Das bekannteste Beispiel der erstgenannten Gruppe ist das collegium mercatorum oder Mercurialium, das angeblich zur Pflege des 495 vC. eingeweihten Tempels des Mercurius gegründet wurde. Zur zweiten Gruppe gehört das für die capitolinischen Spiele des J. 387 vC. gegründete collegium Capitolinorum. Zu weiteren Einzelheiten über die sodalitates sacrae s. Wissowa, Rel.² 404 (der den Gegenstand mit ungewöhnlicher Kürze erledigt) u. Kornemann 383/5. Es soll hier nur noch erwähnt werden, daß die Annahme der Existenz von collegia compitalicia, die Mommsen für die republikanische Zeit als sicher betrachtete (De collegiis 7/23) u. die von Wissowa aO. ohne weiteres in diesem Zusammenhang genannt werden, von Waltzing, Étude 1, 98/111 nachdrücklich u. mit Recht bekämpft worden ist. Unter den privaten collegia sind an erster Stelle die religiösen Vereine zu nennen (ebd. 42/8; Kornemann 285/91). Diese verwalten die sacra privata u. werden von den eben genannten sodalitates sacrae, die sacra publica zu verwalten haben, durch den Namen collegium oder sodalicium (s. dazu auch Liebenam 166f) unterschieden. Anfänglich sind, wie es scheint, nur die Verehrer ausländischer Götter in solchen collegia versammelt gewesen. Die ersten, von denen wir hören, sind die collegia der Bacchus-Verehrer, welche durch das SC de Bacchanalibus vJ. 186 vC. aufgehoben wurden. Dazu kommen dann zunächst die collegia der Verehrer der ägyptischen Götter Isis, Serapis u. Osiris (der Kult des Letztgenannten wird vom collegium pastophorum besorgt) sowie das collegium dendrophororum u. das collegium cannophororum für den Kult der Kybele. Im Laufe des 2. Jh. nC. entstehen dann unzählige collegia für den Kult von syrischen u. iranischen Gottheiten, von denen Mithras, Juppiter Dolichenus u. Juppiter Heliopolitanus die wichtigsten sind. Daneben gibt es collegia für die Verehrung von einigen der alten griech.-röm. Götter, besonders aber collegia für den Kaiserkult (Aufzählung bei Kornemann 386f). Die Mitglieder dieser Vereine gehören meistens zu den niederen sozialen Schichten, d.h. den Klienten, Freigelassenen u. Sklaven. Wahrscheinlich bilden sie die Mehrzahl (zu einer vollständigen Identifizierung, wie sie gemeinhin vorgenommen wird, zB. von Kornemann ebd., gibt die Undeutlichkeit des Materials in dieser Hinsicht uns kein Recht) der ‚collegia tenuiorum‘, die von Marcian.: Dig. 47, 22, 1 (nach Erwähnung des Verbots der ‚collegia sodalicia‘ u. der collegia von Soldaten in den Lagern) genannt werden: sed permittitur tenuioribus stipem menstruam conferre, dum tamen semel in mense coeant, ne sub praetextu huiusmodi illicitum collegium coeat; ebd. 3, 2: servos quoque licet in collegio tenuiorum recipi volentibus dominis; dazu kommt noch eine Äußerung des Callistratus (Regierungszeit des Septimius Severus): Dig. 50, 6, 6, 12, die in diesem Zusammenhang übersehen zu werden pflegt: (privilegia) quae tenuioribus per collegia distributis concessa sunt. Saumagne, Coire 258f meint, daß es sich an der erstgenannten Stelle nicht um collegia der tenuiores zu handeln braucht; dagegen spricht, außer den zwei weiteren Stellen, der Titel des Kapitels der Digesten (47, 22): ‚De collegiis et corporibus.‘ Mommsen, De collegiis 91 u. ders.: Schriften 3, 115/8, hat nun den erstgenannten Text des Marcianus in Verbindung gebracht mit einer von ihm zuerst korrekt herausgegebenen u. ergänzten Inschrift aus Lanuvium aus dem J. 136 (CIL 14, 2112), die das Statut eines Vereins enthält, der sich ‚Collegium salutare Dianae et Antinoi‘ oder ‚Corpus cultorum

Dianae et Antinoi' nennt (beste Ausgabe jetzt von A. V. Arangio Ruiz bei Riccobono, Fontes 3: Negotia 99/105 nr. 35). In dieser Inschrift heißt es in den Zeilen 10/3: Kaput ex s(enatus) c(onsulto) p(opuli) R(omani). Qui(bus coire co)nvenire collegiumq(ue) habere liceat. Qui stipem menstruam conferre volen(t in fun)era, in it collegium coeant, neq(ue) sub specie eius collegi nisi semel in mense c(oeant co)nferendi causa, unde defuncti sepeliantur (statt ,ex s[enatus] c[onsulto]' will Saumagne, Coire 236_{19} ,ex sc[ito]' lesen, weil ,SC populi Romani' sich nirgends findet; scitum populi Romani findet sich bei Paul.-Fest. 442 Lindsay). Daß es sich hier um einen Begräbnisverein handelt, darf als sicher betrachtet werden aufgrund der letztzitierten Worte ,conferendi ... sepeliantur' (richtig dazu G. Longo: BollIstDirRom 59/60 [1956] 245), wozu noch ein Satz im Folgenden kommt: Bene adque industrie contraxerimus, ut (e)xitus d(efu)nctorum honeste persequamur. Es liegt dann auch keine Veranlassung vor, die von Mommsen vorgenommene Ergänzung ,(in fun)era' in Frage zu stellen u. statt dessen mit de Robertis, Diritto 266 ,in sacra', oder mit Saumagne, Coire 258_{23} ,in munera' als Alternative vorzuschlagen. Mommsen hat nun als erster die Vermutungen ausgesprochen, die fast allgemein übernommen worden sind (zB. Liebenam 39/41; Waltzing, Étude 1, 141/9; Kornemann 410; P. W. Duff, Personality in Roman private law [Cambridge 1938] 112. 122; s. weiter die Übersicht bei Eliachevitch 260_{82}); erstens, daß das in der lanuvinischen Inschrift genannte SC eine allgemeine Konzession für die Gründung von Sterbevereinen ist, zweitens, daß die von Marcianus genannten collegia tenuiorum derartige Sterbevereine oder Sterbekassen waren; diesen legte er den im Altertum nicht belegten Namen ,collegia funeraticia' bei (das substantivierte Adjektiv funeraticium findet sich in der späteren Kaiserzeit öfters mit der Bedeutung ,Begräbniskosten'). Daran schloß er eine dritte Vermutung, nämlich, daß die von ihm angenommenen Begräbnisvereine faktisch auch andere Formen der gegenseitigen Unterstützung betrieben hätten. Diese Ansicht wurde von zahlreichen späteren Forschern übernommen, von denen einige dazu kamen, die collegia funeraticia als eine Unterart der collegia tenuiorum zu betrachten u. daneben die Existenz von Unterstützungskassen gegen Unfälle, Krankheit usw. anzunehmen. Andere dagegen haben alle oder einige dieser Hypothesen abgelehnt. Sie nahmen an, daß der in der lanuvinischen Inschrift genannte Senatsbeschluß ausschließlich eine Autorisation des dortigen collegium enthielt, u. verwarfen die von Mommsen vorgenommene Identifizierung der collegia tenuiorum mit Begräbnisvereinen sowie erst recht seine Annahme von Hilfskassen gegen Unfälle usw. (beste Übersicht über die einschlägige Literatur bei Eliachevitch 260/2; für das ältere Stadium der Diskussion s. Waltzing, Étude 1, 141/53 u. Kornemann 387f). Was den erstgenannten Punkt betrifft, so ist sicher Mommsen darin Recht zu geben, daß der in der lanuvinischen Inschrift genannte Senatsbeschluß nicht ein Beschluß ad hoc war, sondern allgemeine Geltung hatte; s. dazu besonders Waltzing, Étude 1, 141. 153 u. Eliachevitch aO. Waltzing bemerkt aO. 143 mit Recht: ,Mais les mots ›Quibus coire convenire collegiumque habere liceat‹ ne se comprennent que si on les prend comme un titre annonçant qu'on va faire connaître ceux qui peuvent toujours former un collège' u. fügt das schwerwiegende Argument hinzu, daß, wenn die Mitglieder der lanuvinischen G. ein nur hierfür gültiges SC erhalten hätten, sie es entweder vollständig im Wortlaut zitiert oder doch wenigstens etwas darüber gesagt hätten. Es handelt sich somit um eine allgemeingültige Konzession von Begräbnisvereinen. Die Frage ist nun aber, ob man diese Begräbnisvereine einfach mit den von Marcianus erwähnten collegia tenuiorum identifizieren darf; zu erwägen ist allerdings, daß es hauptsächlich die tenuiores waren, die daran interessiert waren, collegia funeraticia zu bilden. Die Texte geben jedenfalls zu einer solchen Identifizierung keinerlei Anlaß; sie stimmen nur darin überein, daß sowohl Marcianus wie die lanuvinische Inschrift von einem monatlichen Beitrag (,stips menstrua') sprechen. Es scheint darum ratsam, eine genaue Definition zu vermeiden u., wenn man auch annimmt, daß Begräbnisvereine wie der lanuvinische zu den collegia tenuiorum gehörten, doch nicht die Möglichkeit auszuschließen, daß diese collegia auch andere Zwecke verfolgten (so auch Liebenam 40; L. Mitteis, Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians 1 [1908] 397f). In diesem Zusammenhang wäre wohl etwas stärker zu betonen (was in der einschlägigen Literatur

nicht zu geschehen pflegt), daß in der Inschrift sicher nur ein Paragraph (Kaput) aus einem ohne Zweifel ausführlichen Beschluß über die collegia angeführt wird, u. daß somit dort auch die collegia tenuiorum ausführlich besprochen sein werden (dabei mögen auch die von Mommsen postulierten Hilfskassen für Unfälle, Krankheit usw. gewesen sein; vgl. dazu M. E. Pfeffer, Einrichtungen der sozialen Sicherung der griech. u. röm. Antike unter besonderer Berücksichtigung der Sicherung bei Krankheit (1969). Es ist möglich u. sogar wahrscheinlich, daß in dem SC ausführlich über collegia illicita gehandelt wurde u. daß es, wie Eliachevitch 261f annimmt, identisch war mit dem von Marcianus erwähnten SC ,quo illicita collegia arcentur'. Eliachevitch mag ebenfalls Recht haben mit seiner Vermutung, daß dieses SC aus der Zeit kurz vor dem J. 136 stammt; die Tatsache, daß ein Paragraph daraus in der lanuvinischen Inschrift angeführt wird, mag tatsächlich, wie er annimmt, dafür sprechen, daß der Beschluß damals noch eine Neuheit war (s. auch ebd. 261_{88} die Polemik gegen Waltzing, Étude 1, 148, der annahm, daß das SC aus der frühen Kaiserzeit stammt). Wenn schließlich Waltzing (ebd.) bemerkt, daß nicht zu erwarten ist, daß in den Inschriften der Ausdruck ,collegia tenuiorum' sich überhaupt vorfinden würde, da dort jedes collegium durch seinen speziellen Namen angedeutet zu werden pflegt, so spricht dieser Umstand eher gegen als für eine Identifizierung der collegia tenuiorum mit Begräbnisvereinen; denn je größer die Verschiedenheit der collegia war, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß sie auch anderen Zwecken dienten. Man wird darum auch die Aufzählungen von verschiedenen Benennungen von Begräbnisvereinen bei T. Schliess, Die röm. Collegia funeraticia nach den Inschriften (1888), einem Buch, in dem die Hypothese Mommsens als gesicherter Ausgangspunkt akzeptiert wird, sowie die Liste von sechs Gruppen, die Kornemann 388 aufführt, nicht ohne weiteres hinnehmen können. Am fragwürdigsten bleibt dabei ohne Zweifel die von Kornemann an erster Stelle genannte Gruppe, nämlich alle die vorher von ihm genannten collegia, die sich nach einer Gottheit nennen; hier wird die Kult-G. doch aller Wahrscheinlichkeit nach primär gewesen sein. Möglich bleibt natürlich, daß, wie Waltzing, Étude 1, 263, annimmt, die Sorge für die Toten dort allmählich von einer Nebensache zu einer Hauptsache geworden ist; aber explizite Belege dafür gibt es weder in der röm. Literatur noch in den Inschriften; s. u. Sp. 146.

III. Collegia von Berufsgenossen. Über die Vereine von Berufsgenossen braucht hier nur kurz gesprochen zu werden. Vgl. zu diesem Thema vor allem Waltzing, Étude 1, 161/333; ferner Liebenam 63/158 u. Kornemann 391/403. Es ist empfehlenswert, die von Kornemann vorgenommene Einteilung beizubehalten: α) collegia opificum, artificum, mercatorum, negotiatorum; β) collegia veteranorum; γ) collegia militum; δ) die collegia der subalternen Zivilbeamten. Von diesen sind die collegia opificum offenbar die frühesten. Die ältesten unter ihnen sind die collegia der fabri tignarii oder fabri ohne weitere Bestimmung, der tibicines, tinctores, sutores, coriarii (,Gerber'), fabri aurarii u. figuli (s. dazu Liebenam 4). Kultisch interessant sind die collegia dendrophororum, bei denen es sich wahrscheinlich ursprünglich um Vereine von Holzhändlern gehandelt hat, die dann durch die Lieferung von Fichten für die Dendrophorie zu einem halbamtlichen Sakralverein für den Kult der Kybele wurden, ebenso wie zB. das collegium mercatorum mit dem öffentlichen Kult des Mercurius belastet war (s. o. Sp. 103). Die dendrophori werden öfters zusammen mit den fabri u. centonarii genannt, zB. Cod. Theod. 14, 8, 1 (315 nC.) u. CIL 5, 2071. 5128; 9, 5439; 11, 6520 (s. ThesLL 3, 821f s. v. centonarius; öfters fungierten sie zusammen als die Feuerwehr; s. dazu Chastagnol 260/2 u. R. Palmieri, Un centonarius di Cales: Epigraphica 33 [1971] 152/7). Zu diesen drei Gruppen zusammen mit den utricularii s. M. Legley, Autour des corporations d'Alba: BullSocAntFr (1964) 140/52; zu den collegia opificum vgl. H. Schulz-Falkenthal, Zur Frage der Entstehung der röm. Handwerkerkollegien: WissZsUnivHalle 14 (1965) 55/64; ders., Zur Lage der röm. Berufskollegien zu Beginn des 3. Jh. u.Z.: ebd. 15 (1966) 285/94; G. Alföldy, Zur Herkunft des collegium centonariorum von Solva: Historia 15 (1966) 433/44; E. Weber, Zur Centonarieninschrift von Solva: Historia 17 (1968) 106/14. – Unter den collegia artificum ist wohl das älteste das collegium scribarum histrionumque, dem iJ. 207 vC. der Minervatempel auf dem Aventin überlassen wurde als Kult- u. Vereinigungslokal zu Ehren des Dichters Livius Andronicus, der in diesen Jahren ein

Prozessionslied zur Ehre der Juno Regina gedichtet hatte (Liv. 27, 37, 7), quia is et scribebat fabulas et agebat (Paul.-Fest. 448 L.). Kornemann 397 hat sicher Recht mit der Vermutung, daß dieses collegium identisch ist mit dem von Val. Max. 3, 7, 11 für das J. 90 vC. erwähnten collegium poetarum, denn in dem Text des Festus, der doch wohl den Wortlaut der offiziellen Urkunde vJ. 207 vC. noch zum Teil wiedergibt, fungiert das Wort ‚scriba' (korrespondierend mit den Worten ‚scribebat fabulas') sicher als Andeutung des damals in Rom noch keine allgemein akzeptierte Benennung besitzenden Dichters. – Nur kurz sei hier noch hingewiesen auf die Polemik über die Frage, ob die Staatspächter (publicani), die o. Sp. 101 schon genannt wurden, neben ihren societates, die reine Erwerbsgesellschaften waren, auch noch besondere collegia gebildet hatten für soziale u. ethische Zwecke, wie das zuerst von C. F. H. Roesler: Goldschmidts Zs. f. Handelsrecht 4 (1861) 293 vermutet worden ist; diese Hypothese wurde dann von Cohn 158f weiter ausgearbeitet. Stark ablehnend dazu F. Kniep, Societas publicanorum (1896) 242; mehr nuanciert im Urteil sind Waltzing, Étude 2, 224/8, der die Hypothese für wahrscheinlich hält, aber das völlige Fehlen von inschriftlichem Material betont, u. Kornemann 398f.

IV. Verhältnis des röm. Staates zu den Genossenschaften u. Vereinen. Hier ist vor allem zu betonen, daß viele, besonders ältere Handbücher des röm. Privatrechts, die sich weitgehend auf die Praxis der Kaiserzeit berufen, die Vereinsfreiheit in Rom zu stark als fortwährend beschränkt vorstellen. Am weitesten geht darin die lapidare u. ganz unhistorische Formulierung bei Sohm, Inst.[17] 205: ‚Es gibt keine Vereinsfreiheit. Nur wenige Arten von Vereinen sind von dem allgemeinen Verbot ausgenommen.' Demgegenüber entwirft Kornemann 405/8 ein viel nuancierteres Bild von der Situation in der republikanischen Zeit, das seine Zusammenfassung in dem Satz findet: ‚Nicht von einem Prohibitivsystem, sondern eher von einer Begünstigung der Collegien in republicanischer Zeit kann man reden.' Nach dem Zwölftafelgesetz 8, 27 (Gaius: Dig. 47, 22, 4) ist die Vereinsbildung für jeden Zweck, der sich nicht den Gesetzen widersetzt, gestattet. Es ist mit Kornemann u. a. anzunehmen, daß eine Ursache zum staatlichen Einschreiten gegen die Vereine nur dann vorlag, wenn die Statuten eines solchen Vereins entweder direkt gegen die bestehenden Gesetze verstießen oder in einer vom Staate nicht zu billigenden Weise angewendet wurden. Das erste klare Beispiel staatlichen Einschreitens gegen ein collegium ist das SC de Bacchanalibus vJ. 186 vC. (zur einschlägigen Literatur s. D. W. L. van Son, Livius' behandeling van de Bacchanalia, Diss. Amsterdam [1960] 208f; s. weiter Latte, Röm. Rel.[2] 270/2; G. Dumézil, La religion romaine archaïque [Paris 1966] 495/500; fast allgemein übersehen wird C. Cichorius, Hellenistisches zum SC de Bacchanalibus: ders., Römische Studien [1922 bzw. 1961] 21/4. Zum Dionysoskult vgl. besonders F. Matz, Dionysiake telete = AbhMainz 1963; für Sizilien vgl. H. Bengtson, Über einige Beziehungen zwischen Sizilien u. der hellenist. Welt: Κώκαλος 10/11 [1964/65] 319/30, hier: 330_{21}; zum allgemeinen: H. Szelest, Quid Romani satirarum scriptores de deorum Graecorum et Orientalium cultibus . . . senserint [polnisch]: Meander 20 [1965] 359/70.) – Weiter ist anzunehmen, daß durch das Eingreifen von G. jeder Art in die Politik der röm. Senat zum zweiten Mal eingreifen mußte, diesmal gegen alle collegia, wie Ascon. Corn. 67 K.-S. mitteilt: frequentes tum etiam coetus factiosorum hominum sine publica auctoritate malo publico fiebant: propter quod postea collegia et senatus consulto et pluribus legibus sunt sublata praeter pauca atque certa. Das Jahr des Senatsbeschlusses ist unsicher, weil die Namen der Konsuln nicht genau überliefert sind; es ist aber praktisch sicher, daß es das J. 64 vC. war (sowohl für die Beweisführung wie für alle Einzelheiten s. Kornemann 406f). Diese Maßnahme, die durch das außerordentliche Risiko der Konsulwahlen für das J. 63 bedingt war, wurde iJ. 58 wieder aufgehoben durch die von dem bekannten Volkstribun vorgeschlagene lex de collegiis restituendis novisque instituendis (Ascon. Pis. 6 K.-S.), die dieser mit Umgehung des Senats (Cic. Sest. 55) bei den concilia plebis zustandebrachte. Eine Reaktion darauf war ein Cic. ad Quint. fratr. 2, 3, 5 erwähnter Senatsbeschluß vom 10. II. 56, der sich gegen die ausgesprochen politischen Vereine, die sodalitates, richtete (ut sodalitates decuriatique discederent). Caesar hob dann wieder alle collegia auf mit Ausnahme der ‚antiquitus constituta' (Suet. Iul. 42). Als dann nach Caesars Tod das alte politische Vereinswesen

wieder kräftig auflebte (Suet. Aug. 32), griff Augustus durch ein Gesetz ein, das wohl sicher den Namen lex Iulia de collegiis trug u. das die Grundlage für das Verhalten der röm. Behörden dem Vereinswesen gegenüber wurde. Es ist sehr zu bedauern, daß der genaue Wortlaut dieses Gesetzes nicht bewahrt worden ist. Der Text ist auf jeden Fall nur teilweise inkorporiert worden in die stadtröm. Inschrift CIL 6, 2193 (= 4416): D(is) M(anibus). Collegia symphoniacorum qui sacris publicis praesto sunt, quibus senatus c(oire) c(onvenire) c(onvocari) permisit, e lege Iulia ex auctoritate Aug(usti) ludorum causa (dazu Waltzing, Étude 1, 115f; Th. Mommsen: Schriften 3, 114f erklärt ‚CCC' als c[oire] c[onvenire] c[ogi], Saumagne als c[oire] c[onvenire] c[olligi]). Es hat sodann in der Kaiserzeit sicher Verordnungen verschiedener Art gegeben (leges, senatus consulta u. constitutiones principum u.a.), die die Bestimmungen dieser lex Iulia ergänzten, aber keine davon ist bewahrt geblieben (s. dazu de Robertis, Diritto 167ff). Deutlich ist aber, daß die Genehmigung für jeden einzelnen Fall vom Senat, aber ex auctoritate Augusti gegeben werden mußte. Die Worte ‚ludorum causa' zeigen, daß der Grund für die Errichtung eines collegium immer explizit erwähnt werden mußte. Die von Augustus hiermit dem Senat verliehene Kompetenz scheint sich anfänglich sogar auf die kaiserlichen Provinzen ausgedehnt zu haben, ist dann aber allmählich auf Italien u. die senatorischen Provinzen beschränkt worden, während vom 2. Jh. an der Kaiser sogar innerhalb dieser beiden Gebiete eingreifen konnte. Es sind aber zu wenig Einzelheiten bekannt, um eine genaue Beschreibung der Entwicklung in dieser Hinsicht geben zu können; auf jeden Fall scheint der Kaiser überall bei der Konzession durch mandata usw. eingegriffen zu haben (s. dazu Kornemann 409). Für immer verboten blieben alle politischen Vereine sowie collegia im Heer; s. Marcian.: Dig. 47, 22, 1: Mandatis principalibus praecipitur praesidibus provinciarum, ne patiantur esse collegia sodalicia neve milites collegia in castris habeant (vgl. Ziebarth, Sodalitas). – Aus den angewandten Formeln, wie ‚quibus ex s.c. coire liceat', geht hervor, daß für die Behörden der entscheidende Punkt das Abhalten von Versammlungen ist u. daß es sich somit nur um diejenigen G. u. Vereine handelt, deren Statuten die Notwendigkeit von Versammlungen der Mitglieder enthielten (was allerdings die übergroße Mehrzahl gewesen sein wird). Besonders deutlich geht das hervor aus einer Formulierung wie ‚quibus coire convenire collegiumque habere liceat', wo, wie Schulz 96 hervorhebt, der Ausdruck ‚collegium habere' analog ist mit ‚senatum habere', sich also auf die Sitzung eines collegium bezieht. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang die Verbindung des so oft mit dem Substantiv collegium verbundenen Adjektivs ‚illicitus' mit ‚coitio' in Cod. Theod. 16, 5, 7, 1 (381 nC.): ab illicitis et profanis coitionibus refrenari. Allerdings darf man, wie Saumagne mit Recht hervorhebt, nicht umgekehrt das Verbum ‚coire' automatisch als gleichbedeutend mit ‚collegium habere' betrachten. In der Praxis handelt es sich um die drei am Anfang genannten Gruppen: wenn ein collegium nicht zu einer von diesen gehörte, war die Verweigerung der notwendigen Genehmigung praktisch eine Selbstverständlichkeit. Hinter allem steht die ständige Angst der Regierung vor der Bildung politischer Korporationen. Deutliche Beispiele liefert in diesem Zusammenhang die Korrespondenz zwischen Plinius d.J. u. Trajan, besonders der Briefwechsel über die Errichtung einer Feuerwehr in Nicomedia (Plin. ep. 10, 33f). Plinius betont, gewiß mit Recht, die Notwendigkeit der Bildung eines solchen collegium, aber Trajan verweigert die Konzession mit der folgenden Begründung: ... meminerimus provinciam istam (nämlich Bithynien) et praecipue eius civitates eius modi factionibus esse vexatas. Quodcumque nomen ex quacumque causa dederimus iis, qui in idem contracti fuerint, hetaeriae eaeque brevi fient (dazu Waltzing, Étude 1, 123). In diesen Zusammenhang gehört auch, daß die Freilassung eines Sklaven, der zu einem collegium gehörte, lange Zeit staatlich verboten war: liberti eines collegiums scheinen eben politisch gefährlich zu sein; diese Bestimmung wurde aber von Marcus Aurelius aufgehoben (Schulz 100). Indessen soll die Tatsache nicht aus dem Auge verloren werden, daß collegia illicita, die der Regierung ungefährlich vorkamen, öfters längere oder gar lange Zeit geduldet wurden. Ihre Existenz wird auch anerkannt oder doch wenigstens zugegeben in dem Gesetz über die Schenkung von Legaten an collegia (Paul.: Dig. 34, 5, 20); s. dazu u. Sp. 114. Zur Verfolgung eines

collegium illicitum kommt es erst dann, wenn ein collegium irgendwie den Eindruck macht, für den Staat gefährlich zu sein. Der Terminus ‚collegium illicitum‘ hat daher in der Kaiserzeit eine zweifache Bedeutung, da er nicht nur die nicht-autorisierten collegia angibt, sondern auch diejenigen unter den autorisierten, die aus irgendeinem Grunde als gefährlich betrachtet u. somit zu den factiones gerechnet wurden. S. dazu Kornemann 409f, Schulz 98 u. Waltzing, Collegia 2111f, der ebd. 2111_{10} richtig hervorhebt, daß im letztgenannten Fall der Terminus ‚collegium illicitum‘ niemals ersetzt wird durch ‚collegium cui non licet coire‘. In Rom unterwarf nach Ulp.: Dig. 1, 12, 1, 14 Septimius Severus die collegia illicita der Jurisdiktion des Praetor urbanus, der, wie Kornemann 410 betont, das ius gladii hatte. Daß die Mitgliederschaft eines collegium illicitum mit dem Tod bestraft werden konnte, geht hervor aus Ulp.: Dig. 47, 22, 2: Quisquis illicitum collegium usurpaverit, ea poena tenetur, qua tenentur qui hominibus armatis loca publica vel templa occupasse iudicati sunt (dazu Waltzing, Étude 1, 136/8).

V. Organisation der collegia. Wie o. Sp. 99 bemerkt wurde, haben die collegia, weil sie weitgehend zum ius publicum, nicht zum ius privatum gehörten, von der Seite der röm. Juristen nur geringes Interesse erfahren, was zur Folge hat, daß sie juristisch wenig durchgebildet sind u. in der juristischen Literatur nur sparsam erwähnt werden; eine Hauptstelle ist jedenfalls das vielinterpretierte Kapitel 47, 22 der Digesten: ‚De collegiis et corporibus.‘ Hier kann nur das Wichtigste kurz memoriert werden. – Ein collegium wird gegründet durch eine Vereinbarung der ersten Mitglieder, die vielleicht constitutores collegii genannt zu werden pflegten (dieser Titel ist weniger sicher, als in romanistischer Literatur angegeben zu werden pflegt, da die Verbindung der zwei Substantive sich nur einmal findet, CIL 6, 10251[a]: constitutori collegi numinis dominorum; auch an auctor u. conditor als termini technici wäre in diesem Zusammenhang zu denken). Ein collegium hört auf zu bestehen, wenn die Zahl der Mitglieder bis auf weniger als drei zurückgegangen ist (Marcell.: Dig. 50, 16, 85: Neratius Priscus tres facere existimat collegium, et hoc magis sequendum est), weil dann kein Mehrheitsbeschluß mehr möglich ist. Ein Statut (lex collegii) wird wohl nie gefehlt haben; notwendig war es in allen Fällen, in denen eine Genehmigung einzuholen u. deswegen eine ‚causa‘ (s. o. Sp. 111) zu nennen war. Neue Mitglieder wurden zugelassen entweder durch Beschluß der Mitgliederversammlung oder durch die Aktivität von speziellen Funktionären, der ‚curatores‘ oder (vermutlich) der ‚allectores‘, deren Funktion allerdings nicht feststeht (s. ThesLL 1, 1662 s. v. allector, wo nur vier sichere Stellen angeführt werden; der Artikel fängt an mit den Worten: in variis collegiis quod munus habuerit nescimus). Die Mitglieder zahlten einen festen Beitrag (stips) für die Gemeinschaftskasse, die arca communis. – Ein collegium kann nicht als Erbe eingesetzt werden, da es, ebenso wie ein municipium, keine juristische Person ist (s. o. Sp. 99). Deshalb betrachtet das Gesetz die arca communis nicht als das Eigentum einer Korporation (corpus), sondern als das unverteilte Eigentum der einzelnen Mitglieder. Seit einem Senatsbeschluß aus der Regierungszeit des Marcus Aurelius kann ein collegium aber Legate erhalten (Paul.: Dig. 34, 5, 20: Cum senatus temporibus divi Marci permiserit collegiis legare, nulla dubitatio est, quod, si corpori cui licet coire legatum sit, debeatur). Dagegen darf bei einem collegium, das nicht die staatliche Konzession besitzt, ein Legat nur an die einzelnen Mitglieder desselben gegeben werden, wie aus der Fortsetzung des eben aus Paulus angeführten Satzes hervorgeht: cui (sc. collegio) autem non licet si legetur, non valebit, nisi singulis legetur; hi enim non quasi collegium, sed quasi certi homines admittentur ad legatum. Daß aus dieser Bestimmung eine unverkennbare Toleranz gegenüber den collegia illicita hervorgeht, wurde o. Sp. 112f hervorgehoben. Zu weiteren die Organisation betreffenden Einzelheiten s. Liebenam 159/296; Schulz 99/101; Kaser 264/6.

VI. Entwicklung der Genossenschaften u. Vereine zu Zwangsverbänden. Im Laufe der Kaiserzeit werden die freien Vereine allmählich umgewandelt in Zwangsverbände des Staates u. der Städte. Es ist möglich, daß Kornemann 442f Recht hat mit der Vermutung, daß als erste die collegia fabrum in ein besonderes Verhältnis zum Staat getreten sind infolge ihrer zunächst rein privaten Hilfeleistung beim Feuerlöschwesen (vgl. dazu o. Sp. 108 sowie Chastagnol). Wichtig ist jedenfalls in diesem Zusammenhang die o. Sp.

112 besprochene Korrespondenz zwischen Plinius u. Trajan über die Gründung eines collegium fabrum zu Nicomedia, das die Fürsorge für die Feuerwehr zu übernehmen hatte. Zwar handelt es sich hier noch um einen Privatverein, aber die Gründlichkeit der staatlichen Kontrolle ist auffällig: Plinius nennt die Zahl der eventuellen Mitglieder u. verspricht, darauf zu achten, daß nur wirkliche fabri aufgenommen werden u. daß das ‚ius concessum' nicht für andere Zwecke angewendet wird. Ein sehr wichtiges Stadium in der Entwicklung zu Zwangsverbänden liegt in der Periode der Antoninen. Callistratus (Zeit des Septimus Severus) sagt in einer langen Ausführung im ersten Buch seiner Schrift De cognitionibus (bewahrt in Dig. 50, 6, 6, 12): fabrorum corpus ... et si qua eandem rationem originis habent, id est idcirco instituta sunt, ut necessariam operam publicis utilitatibus exhiberent. Das Wesentliche ist hier, daß, wie Kornemann 448 richtig hervorhebt, entgegen der Realität der historischen Entwicklung der Nutzen für den Staat als Zweck der Gründung von collegia vorgestellt wird. Neben diesen Dienstleistungen der collegia fabrum, die außerhalb der Berufe selbst liegen, ist an erster Stelle die sich auf den ganzen Umfang des Berufs beziehende Verstaatlichung der Großkaufleute (negotiatores) u. Reeder (navicularii) zu erwähnen (s. dazu Liebenam 67/71 u. Kornemann 444/7). Das Bestreben am Anfang der Kaiserzeit, die societates publicanorum zu beseitigen, veranlaßte zunächst die Schaffung von rein persönlichen Kontraktverhältnissen des Staates mit einzelnen negotiatores u. navicularii (zu negotiator vgl. J. Rougé, Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Mediterranée sous l'empire romain [Paris 1966] 274/94; L. Robert, Deux inscriptions d'Iasos: RevÉtGr 70 [1957] 361/75). – Collegia dieser beiden Gruppen begegnen seit Antoninus Pius, u. zwar in einer Inschrift aus Sevilla (CIL 2, 1180) u. einer aus Arles (ebd. 12, 672). Nachdem der Staat angefangen hatte, einzelne Personen in seinen Dienst zu stellen, begann er, wohl sicher auch in der Antoninenzeit, dasselbe mit ganzen Kollegien zu tun. Ansprechend ist Kornemanns Vermutung (446f), daß in diesen Zusammenhang die Bestimmung der ‚divi fratres' (Marcian.: Dig. 47, 22, 1, 2; unrichtig ‚Marcus Aurelius' bei Kornemann) gehört, daß niemand zwei Kollegien zugleich angehören dürfe: dadurch werde nämlich eine genaue Trennung der collegia u. eine schärfere finanzielle Kontrolle der einzelnen Mitglieder möglich. Allerdings geht aus dem oben angeführten Fragment des Callistratus hervor, daß zur Zeit des Septimius Severus noch nicht alle Mitglieder der collegia Staatsdiener waren u. dafür durch Immunitäten entschädigt wurden. Auf jeden Fall darf gesagt werden, daß es um 200 nC. im römischen Reich zwei Gruppen von collegia gab, nämlich die nur staatlich autorisierten, die also noch ihre Selbständigkeit besaßen, u., um die Formulierung Kornemanns (448) zu übernehmen, ‚die privilegierten oder juristisch genau Kollegien mit größtenteils privilegierten u. dafür dem Staat dienenden Mitgliedern'. Aus der letztgenannten Gruppe sind uns nur wenige bekannt, nämlich neben den obengenannten corpora fabrum u. den collegia der navicularii u. negotiatores frumentarii die der mercatores olearii u. der pistores, d.h. der stadtröm. Bäcker. Wahrscheinlich ist Kornemanns Vermutung (448f), daß die privilegierten collegia den bloß autorisierten gegenübergestellt werden in dem bekannten Satz des Gaius (Dig. 3, 4, 1): Item collegia Romae certa sunt, quorum corpus senatus consultis atque constitutionibus principalibus confirmatum est, veluti pistorum et quorundam aliorum et naviculariorum, qui et in provinciis sunt (es handelt sich hier somit mit Ausnahme der auch in den Provinzen tätigen Reeder um stadtrömische collegia). – Eine sehr umstrittene Stelle in der Diskussion über die Entwicklung des röm. Vereinswesens, u. zwar besonders in bezug auf die Entstehung der Zwangsverbände, findet sich in Hist. Aug. v. Sev. Alex. 33, 2: corpora omnium constituit vinariorum lupinariorum (‚Hülsenfruchthändler': I. Casaubonus konjizierte ‚popinariorum', ‚Garköche') caligariorum et omnino omnium artium hisque ex sese (‚ex senatu' unrichtig bei J. N. Madvig) defensores dedit et iussit qui ad quos iudices pertinerent. Waltzing, Étude 2, 101. 254, dem Liebenam 49 u. Kornemann 451 zustimmen, nahm an, daß Alexander Severus hiermit offiziell eine korporationsmäßige Erfassung aller G. durchführte; nach Liebenam war diese Maßnahme hervorgegangen aus dem Wunsch, nach der Mißwirtschaft des Heliogabalus die Lebensmittelversorgung der Stadt Rom wieder zu ordnen; Liebenam wies noch besonders darauf hin, daß seit der Zeit Alexanders die Formel ‚quibus ex senatus

consulto coire liceat' (oder ,permissum est') nicht mehr bezeugt ist; nach Kornemann, der sich weniger entschieden ausdrückt als Liebenam, handelt es sich hier um die ,corporative Einigung aller noch nicht in Corporationen geeinigten Berufe, u. zwar von oben durch die Regierung'. Demgegenüber versuchte E. Groag in seinem Aufsatz ,Collegien u. Zwangsgenossenschaften im 3. Jh.': Vierteljahrsschr-SozWirtschGesch 2 (1904) 481/510 darzutun, daß Aurelian als der Schöpfer der Zwangskorporationen zu betrachten ist (so zB. auch U. v. Lübtow, Das röm. Volk [1955] 449f). Man nimmt wohl besser an, daß die Einsetzung der Zwangsverbände sich allmählich im Laufe des 3. Jh. vollzogen hat (s. dazu Kohns, Versorgungskrisen 20_{33} u. Gaudemet, Institutions 709/11). Das Ergebnis ist, daß der Erwerbsstand der Städte an seine collegia oder corpora gefesselt war u. daß die Mitglieder dieser Vereine die Namen collegiati oder corporati erhielten. – Diese Entwicklung kulminiert dann in der Einführung der Erblichkeit der Berufe, die sicher vorhanden war iJ. 314; s. Cod. Theod. 13, 5, 1: navicularius originalis ... apud eosdem apud quos et parentes eius fuisse videntur, firmiter permanebit; ebd. 10, 20, 1 für das J. 317: monetarios in sua semper durare condicione oportet (die Hauptstellen gesammelt bei Liebenam 53; s. auch Kornemann 453); die immer weiter reichenden Bestimmungen, die diese Erblichkeit betreffen, werden am besten bei Gaudemet, Institutions 709/11 beschrieben. Eine Übersicht über die Hauptgruppen der Zwangsverbände, die hier nicht zur Diskussion steht, gibt Waltzing, Étude 2, 16/246. Der Einfluß des Christentums auf die verschiedenen Formen der G. (zB. die Aufhebung des collegiums der dendrophori durch Honorius iJ. 415: Cod. Theod. 16, 10, 20) gehört in den christl. Teil dieses Artikels.

C. Jüdisch. Innerhalb der zahlreichen jüdischen Gemeinde- u. Gemeinschaftsformen ist nur bei solchen die Frage nach einem etwaigen genossenschaftlichen Charakter geboten, deren historische Nähe zu vergleichbaren christlichen Formen von vornherein deutlich ist. Erst innerhalb einer solchen Abgrenzung braucht dann eine genauere soziologische Bestimmung vorgenommen zu werden, die insbesondere den Unterschied zur *Gemeinschaft im weiteren Sinne herstellt (s. W. Popkes: o. Bd. 9, 1128, wo sich notwendig eine Zuspitzung auf eine Gemeinschaft im spezifischen Sinn, die G., ergibt).

I. Historische Abgrenzung. a. Von Israel als Genossenschaft. ,Was ... die israelitische Eid-G. ... anlangt, so war sie nach eindeutiger Überlieferung ein Kriegsbund unter u. mit Jahwe als dem Kriegsgott des Bundes, Garant seiner sozialen Ordnungen u. Schöpfer des materiellen Gedeihens der Eidgenossen, insbesondere des dafür nötigen Regens' (Weber, Judentum 90). In diesem Sinne kann man bereits Israel als G. verstehen, einerlei ob man dem soziologischen G.begriff anderer Autoren oder dem Webers folgt, für den das Besondere der G. Israel darin lag, daß sie nicht mehr genuin durch Magie zusammengehalten wurde, sondern dadurch, daß eine Schicht von Propheten u. Thoralehrern dem Volk Jahwe oktroyierte (ebd. 238). Ein solches Verständnis ist auch unabhängig davon, ob die G. Israel eine Zwölfstämme-Amphiktyonie oder ein Sakralbund anderer Art war (Diskussion bei G. Fohrer, Altes Testament – ,Amphiktyonie' u. ,Bund'?: TheolLitZ 91 [1966] 801/16. 893/904). So sehr jedoch Israel als Typus des Gottesvolkes für das Christentum gültig blieb (Röm. 9/11), in diese Verbindlichkeit war seitens der Christen keine genossenschaftliche Struktur des Volkes Israel einbezogen. Die Lebensverhältnisse im Römer- u. Partherreich oder in den von einem von beiden abhängigen Kleinkönigtümern sowie das Vorbild griechischer (s. o. Sp. 94/6) u. römischer (s. o. Sp. 113f) G. führten, wenn überhaupt, zu anderen Arten genossenschaftlichen Zusammenschlusses als derjenigen, als welche man das in Palästina zusammenlebende Volk Israel verstehen kann.

b. Von Genossenschaften innerhalb Israels. Auch genossenschaftliche Zusammenschlüsse innerhalb Israels haben als Partner oder Gegner in Auseinandersetzungen für das Christentum keine Bedeutung. Dies ist evident für Berufs-G. (Job 40, 30: Krokodilfänger) u. ,Götzen-Genossen' (Jes. 44, 11), gilt aber auch für Nasiräer, Rekabiter u. ,Propheten-Genossen'. Wenn es auch Naziräer (als Gruppe in Amos 2, 11) bis weit in nach-ntl. Zeit hinein gab (Strack-B. 2, 79/88. 747/51. 755/61) u. von Scharen bis zu 300 Personen berichtet wird (Ber. r. 91, 3 zu 42, 4), so handelt es sich doch so lange nach Erlöschen der Heilige-Kriegs-Institution (wo Nasiräer nach Judc. 13, 25; 14, 19; 15, 14 u.ö. eine Art G. von Simson-Gleichen gewesen sein können) um einzeln Gott Geweihte (vgl. 1 Macc. 3, 49), die sich in der Einhaltung bestimmter Tabus glichen,

aber nicht organisiert waren. Die Rekabiter waren wohl eine G. (Jer. 35, 2 bêt hā-rekābîm wird gelegentlich so übersetzt), aber ihre Perpetuierung des nomadischen Zusammenlebens wurde schon zu ihrer Zeit (9./6. Jh. vC.; vgl. Weber, Judentum 45: ‚G.'; 89: ‚Orden') als anachronistisch empfunden u. konnte erst recht zwischen 200 vC. u. 100 nC. nicht mehr revivalistisch nachmodelliert werden; der Rekabiter, der die Ermordung des Herrenbruders Jakobus beklagt, ist ein einzelner (Euseb. h.e. 2, 23, 17). Propheten-‚Genossen', wie man den ḥæbæl (Bund, Gruppe) von 1 Sam. 10, 5. 10, die lah^{a}qāh (Ältestenschaft?) von 1 Sam. 19, 20 oder die Propheten-‚Söhne' von 2 Reg. 2, 5 manchmal nennt, zeigen erst nach der in 1 Sam. 10, 5/13; 19, 18/24 bezeugten ekstatischen Phase unter Samuel u. Saul Spuren genossenschaftlicher Organisation (1 Reg. 13, 11; 2 Reg. 2, 3/5; 4, 38; 6, 1); aber diese Spuren verschwinden nach Elia u. Elisa wieder, u. Propheten der frühchristl. Zeit sind, wenn sie nicht zu den Lehrern gehören (Act. 13, 1), wieder freie Charismatiker (Act. 11, 27; Did. 11, 7/9; Orig. c. Cels. 7, 9).

c. Von Gemeinden u. Orden in der Diaspora. Synagogengemeinden erfüllen in der Diaspora gelegentlich Kriterien für eine G. (s. u. Sp. 120f): besonders im ptolemäischen Ägypten konnten sie, wie der griech. Verein (s. o. Sp. 94f), die Stellung einer privatrechtlichen Körperschaft haben u. über die religiöse Gemeinschaft hinaus auch der Pflege landsmannschaftlicher Beziehungen dienen (Hengel, Judentum 446), namentlich wo in Ortschaften mit gemischter Bevölkerung kommunale u. synagogale Verwaltung nicht zusammenfallen konnten. Synagogen waren juristisch selbständig u. häufig den aedes sacrae entsprechend privilegiert (Schrage 824f. 843), konnten πολίτευμα oder κατοικία genannt werden u. hatten die Thora als Satzung. Ihre Mitglieder wurden durch einen Initiationsritus in sie, d.h. ins Judentum, aufgenommen. Sie hatten spezielle Gerichtshöfe für interne (Goodenough 214/55) u. vertraten ihre Mitglieder vor fremden Gerichtshöfen in externen Angelegenheiten. Sklavenfreilassung wurde in der Synagoge durchgeführt; der Grund u. Boden, auf dem sie stand, gehörte der G. ihrer Mitglieder (Tcherikover 296/343; Belege 505/22). Der Titel des ἀρχισυνάγωγος kann aus dem griech. Vereinswesen übernommen oder dorthin aus dem Judentum entlehnt sein (Schürer 512; Schrage 843); die Übertragbarkeit der Verwendung zeigt die Übereinstimmung der jeweils von ihm repräsentierten Körperschaft in ihrem genossenschaftlichen Charakter. Das unbestrittene Hervorgehen christlicher Vereine = Gemeinden aus Synagogen (Harnack 446f) kann jedoch nicht auch die Übernahme von deren genossenschaftlicher Struktur bedeutet haben: wenn überhaupt, dann rekrutierten Kirchengemeinden sich aus solchen Juden, die aus dem Synagogenverband austraten; die Mehrzahl der bei der Mission Übertretenden bestand überdies aus solchen, welche zuvor sich dem Judentum nicht voll angeschlossen hatten, den yir'ê šāmajim / φοβούμενοι oder σεβόμενοι τὸν θεόν; diese konnten der jüd. Stellung zum Halbproselyten gemäß etwaige genossenschaftliche Rechte ohnehin nur an anderer Stelle als im Synagogenverband wahrnehmen (Belege bei Kuhn 737/42; der [gēr] tošāb / πάροικος spielt in christlicher Zeit keine Rolle mehr [R. Meyer, Art. πάροικος: ThWbNT 5 (1954) 849]). Deshalb muß man sagen, daß die Synagoge in der Auseinandersetzung mit dem entstehenden Christentum historisch nur als Gemeinschaft potentieller Konvertiten, aber nicht als G. bedeutsam war. – Weniger Definitionsmerkmale einer G. als auf Synagogen treffen auf die Ordensgemeinschaft der ägyptischen Therapeuten zu (Philo vit. cont. 31/39); dem Leben in Gehöften u. Dörfern der Mareotis sowie den Kultversammlungen im Semneion u. Monasterion (ebd. 25) entspricht offensichtlich keine Neusatzung korporativer Rechte, so daß man eher von einem rein religiös-asketischen Orden, kaum von einer G. wird sprechen dürfen. Im übrigen ist ganz unsicher, was sie neben u. hinter ihrer zur Beispielhaftigkeit für Philos ‚Vita contemplativa' erhobenen Eigenart an historischer Realität darstellen; u. auch wenn davon mehr gesichert wäre, wäre über ihre Bedeutung für irgendeinen Fall christlicher G. nichts bekannt. Vgl. den Kommentar von P. Geoltrain = Semitica 10 (1960).

II. Soziologische Eingrenzung. a. Umschreibung nach Merkmalen. Unerachtet zahlreicher theoretischer Unterschiede in der Definition von G. trifft eine Anzahl von Merkmalen, die so ausreichend ist, daß man von einer opinio communis sprechen kann, auf jüdische Gegebenheiten zu, von denen übrigens einige, insbesondere die Pharisäer (Weber, Judentum 401/42 sagt meist noch Bruderschaft,

seltener Orden oder Sekte), einen festen Platz im Zirkel zwischen historischer Bestandsaufnahme u. soziologischer Begriffsbildung verdienen. Eine G. ist aufzufassen als selbständige Rechtsperson, welche Rechte korporativ wahrnimmt. Sie verfolgt bestimmte Zwecke, u. zwar nicht nur ideelle, sondern ebenso oder mehr noch materiell-ökonomische; indem die Mitglieder solche Zwecke verfolgen, stehen sie in der Gemeinsamkeit ihrer korporativen Rechte. Darin kann man die G. von einer Sekte unterscheiden. Die G. ist durch eine Satzung geordnet; der Genosse gehorcht dem Recht (Weber, Wirtschaft 125). Mitglied wird man durch Beitritt, der seitens der G. durch Mechanismen der Auswahl aus potentiellen Anwärtern in der Umgebung u. Aufnahmeriten geregelt sein kann. Man ist kein Mitglied durch Geburt; Abstammungsregeln gelten nicht (der Begriff der G.zugehörigkeit kraft Tradition [ebd. 133] wird hier ausgeschlossen). Zwar können sich auch innerhalb verwandtschaftlich determinierter Gesellschaften Vereinigungen als G. frei bilden; das Kriterium der Zugehörigkeit zu den letzteren ist dann aber nicht der Zusammenhang mit der betreffenden Verwandtschaftsgruppe, sondern die Trennung von ihr ist eine Voraussetzung für den Eintritt in die G. Komplementär dazu können sich so entstandene G. in gentilizisch determinierten Gesellschaften als (fiktive) Gentilverbände verstehen u. legitimieren (vgl. Gen. 4, 20/2 u. H. Gunkel, Genesis[3] [1910 bzw. 1969] 51; die griech. Überlieferung von den Homeriden bei W. Speyer, Art. Genealogie: o.Bd. 9, 1179). Angehörige einer G. begünstigen sich u. kaufen Genossen los, die versklavt worden sind. Es können verschiedene Grade von Gütergemeinschaft bestehen. Die sozialen Beziehungen innerhalb einer G. sind keine offenen, sondern geschlossene (Weber, Wirtschaft 23).

b. Verläßlichkeit bezeichnender Begriffe. Merkmale wie die genannten berechtigen auch dann zur Konstatierung einer G., wenn sich dafür kein Ausdruck findet (so bei den Zeloten, s. u. Sp. 136; die Bezeichnungen εἶδος, τάγμα, αἵρεσις u. φιλοσοφία für Pharisäer, Sadduzäer, Essener u. die Sekte des Judas Galiläus fallen als Interpretamente des Josephus aus). Darüber hinaus verhilft die Wortgruppe ḥbr zur Konstatierung, weil sie seit den Pharisäern zu Gruppen gehört, welche einer soziologischen Identifikation (s. o. Sp. 120f) ebensoviel historische Grundlagen liefern, wie ihre Eigenart einer soziologischen Befragung auf G. hin standzuhalten vermag. Zur Wortgruppe gehören ḥᵃbûrāh u. ḥæbrāh, welche direkt als G. zu übersetzen sind; dazu ḥāber/ḥᵃberîm = ἑταῖρος / ἑταῖροι in der LXX (vgl. Hatch-Redpath s.v.; K. H. Rengstorf, Art. ἑταῖρος: ThWbNT 2 [1935] 697/9). Ἑταῖρος gibt daneben auch reaʿ wieder, das seinerseits, ebenso wie ʿāmīt in der Rechtssprache des Buches Leviticus (8 Belege; nur im einzigen Beleg außerhalb davon, Sach. 13, 7, mit πολίτης wiedergegeben), auch mit ὁ πλησίον (126mal; daneben 34mal mit φίλος) übersetzt wird. Beide Ausdrücke zeigen aber als ‚der Nächste' ebensowenig die Zugehörigkeit zu einer G. an wie κοινωνός u. συνεργός. Der Wert der ḥbr-Begrifflichkeit ist rein heuristisch aufzufassen. Sie kann nämlich auch Gegebenheiten bezeichnen, die nicht G. sind (vor allem im AT: Zugehörigkeit zu einem Heerbann Judc. 20, 11; zu Juda u. Ephraim Hes. 37, 16/9; zu den Jahwe Fürchtenden Ps. 119, 63; einfach ‚Freund, Gefährte' in 1 Sam. 20, 30; Koh. 4, 10; Sir. 6, 10; 7, 12; Ps. 45, 8; Cant. 1, 7; 8, 13; negativ als Räuber-, Diebes-, Plündererkumpan in Hos. 6, 9; Jes. 1, 23; Prov. 28, 24; zu Job 40, 30 u. Jes. 44, 11 s. o. Sp. 118). Umgekehrt kann das Vorhandensein einer G. auch durch andere Ausdrücke angezeigt (nicht restlos ausgedrückt) sein; dies besonders deutlich bei den Essenern, die môʿed, sôd, ʿesāh, ʿedāh, qāhāl u. yaḥad haben (Belege bei K. G. Kuhn, Konkordanz zu den Qumran-Texten [1960] s.vv.; nur ganz wenig unter ḥbr), obwohl doch die von Josephus (b. Iud. 2, 137) gegebene Beschreibung der Aufnahme in ihren Orden sehr den Regeln für die Aufnahme von hᵃberîm ähnelt (Urbach 64). Andere, nicht mehr in den Bereich des RAC gehörige Bezeichnungen s. bei M. Weinfeld, Art. Congregation: Encyclopaedia Judaica 5 (Jerusalem 1971) 893/6.

c. Folgerungen. Es scheiden nicht nur Wohngemeinschaften, Kultgemeinden u. Gentilverbände als solche aus, sondern auch solche Gruppierungen, die über ihre natürlichen verwandtschaftlichen Bindungen hinaus eine inhaltliche Qualifikation aufweisen. Dies gilt im Judentum vor allem

1. Für Sadduzäer. Sie sind zwar kein Familien-, sondern ein aristokratischer Standesverband, doch sind sie eher mit ihren geistigen Tendenzen (Ablehnung der göttlichen Vorsehung, einer unvergänglichen Seele, der

Totenauferstehung; konservative Gesetzesauffassung) als in der korporativen Wahrnehmung von Rechten (zB. auf Innehaben bestimmter Ämter) eine Einheit (Wellhausen 43/56). Auch überschneiden sie sich als Standesverband mit anderen Gruppen, die ihnen je für sich keine genossenschaftlichen Eigenarten mitteilen, u. deren Zahl ausreicht, daß die Sadduzäer nach zu verschiedenen Seiten offen bleiben mußten, als daß sie zu genossenschaftlicher Geschlossenheit hätten gelangen können. Solche überschneidenden Gruppen waren einmal die Sadokiden (zur Diskontinuität des Namens s. Wellhausen 47; Meyer 36/41), die teils in Palästina, teils in Leontopolis in Ägypten die alten priesterlichen Traditionen weiterführten (u. sich seit etwa dem 4. Jh. vC., nämlich seit mit 1 Chron. 5, 29/34 der Priester Sadok von 2 Sam. 8, 17; 15,24/35; 17, 15; 19, 12; 1 Reg. 1, 32 über Pinehas auf Aaron zurückgeführt wurde, als Familie u. nicht als G. verstanden), zum andern zunächst hasmonäische u. nach deren Entfremdung vom Volk auch pharisäische Kreise (Avi-Yonah 10f), zum dritten Familien wie die Boetusäer, die seit Herodes d. Gr. die Hohenpriester zu stellen pflegten (zum Ganzen Meyer 41/6), u. wie die anderen durch natürliche Abstammung begründeten Priesterstände (Schürer 267/97). Es gab keine sadduzäischen Synagogen. – Darstellung der Sadduzäer als politische Partei bei Strack-B. 4, 339/44.

2. *Für ‚verheiratete' Essener.* Für ein τάγμα, das sich um Nachkommenschaft bemüht, um das Menschengeschlecht zu erhalten (Jos. b. Iud. 2, 160f), ist zu erschließen, daß es familiar in die Vielfalt der kommunalen Bereiche verzweigt, aber nicht genossenschaftlich in sich geschlossen ist. Unklar ist noch, ob die θίασοι, ἑταιρίαι u. συσσίτια, in welchen die Essener nach Philo (omn. prob. lib. 85f. 91; Euseb. praep. ev. 8, 11, 5) κωμηδόν (omn. prob. lib. 76) zusammenwohnen, zu verheirateten Essenern gehören u. dann keine G. wären, oder ob sie wegen der Übereinstimmung mehrerer Regeln mit denen der Qumran-Essener als gleichartige Ableger von deren Kerngemeinde (s. u. Sp. 128/32) u. deshalb mehr als G. zu gelten haben. Inwieweit etwa hinter CD u. 1 QSa stehende Gruppen mit den Qumran-Essenern identisch sind u. inwieweit sie essenische Vereinigungen mit einer etwas anderen Rechtsnatur darstellen, kann hier nicht diskutiert werden.

3. *Für Schriftgelehrte.* Die sôf^e^rîm, Rabbinen, ‚Weisen', ‚Gesetzeskundigen' waren eine Zunft, die das ‚Suchen', Lehren u. ‚Richten' (= Zurechthelfen) zur Aufgabe hatte (J. Jeremias, Art. γραμματεύς: ThWbNT 1 [1933] 740/2; K. H. Rengstorf, Art. μαθητής: ebd. 4 [1942] 434/43; E. Lohse, Art. ῥαββί: ebd. 6 [1959] 963f) u. dies mit Hilfe von Schriftauslegung tat. Die συναγωγή, als die sie nach 1 Macc. 7, 12 organisiert waren, war ein Kollegium, keine G. Entsprechendes gilt auch später, obwohl die Schriftgelehrten in amoräischer Zeit (3./5. Jh.) h^a^berîm (jetzt = σύνεδροι: Wellhausen 40f) genannt werden konnten (Urbach 65). Sie konnten gleichzeitig Sadduzäer, Pharisäer (Schürer 380) oder Essener sein u. waren nur in den beiden letzteren Fällen auch Mitglieder einer G. Andererseits konnte jemand, der Schrift u. Mischna bei einem Lehrer studiert hatte, also doch als Schriftgelehrter zu bezeichnen ist, der aber nicht außerdem noch bei den Gelehrten(-Schülern) gedient hatte, sogar zum ʿam hā-āræṣ gerechnet werden (b. Sôṭāh 22b Bar.; weiteres Material bei Strack-B. 1, 79/82. 496/8. 527/9).

4. *Für ritualisierende u. eschatologische Heiligungsbewegungen.* Nur Heiligungsbewegungen, die das ganze Volk Israel erneuern wollen, tragen zur Aufstellung eines Typus von G. in unmittelbar vorchristlicher, apostolischer u. nachapostolischer Zeit etwas bei u. sind für deren Verständnis wichtig, auch wenn solche Bewegungen daneben als Orden, Bünde, Versammlungen oder Gemeinden (aber kaum je als ‚Sekten') zu definieren sind. Es ist jedoch seitens des Christentums nur zum kleineren Teil (nämlich bei Pharisäern u. Zeloten) Auseinandersetzung im eigentlichen Sinne, d.h. ein bestimmtes Verhältnis zwischen einander gegenüberstehenden Gruppen, was hier das Verständnis leiten kann. Im Prinzip geht es vielmehr um Einsicht in strukturelle Übereinstimmungen u. Unterschiede zwischen der Geschichte jüdischer Heiligungsbewegungen als G. u. der des Christentums vor u. nach dessen Übergang in eine Art genossenschaftlichen Status.

III. Heiligungsbewegungen als Genossenschaften. a. Ausgang von Heiligung als ritueller Reinheit. Der Ausdruck ḥ^a^bûrāh wurde auch für nicht-pharisäische Gruppen gebraucht, welche die Hebe, die vom Getreide an den Priester entrichtet werden mußte (t^e^rûmāh), das Verzehnten u. die Regeln für Reinheit u.

Unreinheit zur minutiös zu beobachtenden Gesetzespflicht machten (zum Verhältnis einer solchen G. zur pharisäischen s. u. Sp. 134f). In diese Gruppen wurde mit Hilfe einer Regelung aufgenommen, die so rational war, daß man sie kaum einen Initiationsritus nennen kann, die aber formalisiert genug war, um die Gruppe als eine geschlossene erscheinen zu lassen. Es handelt sich um eine Erklärung: ,Wer die Obliegenheiten der Genossen auf sich nehmen will, hat dies vor drei Genossen auf sich zu nehmen' (b. Bekôrôt 30b, übers. L. Goldschmidt; dort auch Differenzen in sekundären Einzelheiten zwischen den Schulen Schammais u. Hillels, 20 vC./15 nC.). Im 2. Jh. nC. führte dies wahrscheinlich erst zu einem unteren Mitgliedschaftsgrad, dem des næ'mān ,Beglaubigten'. Dieser hatte zu verzehnten, was er ißt, verkauft u. kauft, u. durfte bei einem ʿam hā-āræṣ nicht als Gast weilen (Dem. 2, 2; Tos. Dem. 2, 2/4; weitere Einzelheiten u. Kommentar zu den Begründungen für Nichtaufnahme bei Freimark-Krämer 26/35). Unklar ist, ob die Pflicht zum Händewaschen vor dem Essen u. dem Berühren rituell reiner Nahrung (Tos. Dem. 2, 11) als Zeichen der Übernahme der Reinheitsgesetze zu diesem Grad oder dem nächsten, dem des ḥāber, gehört (Diskussion bei Berner 178/91). Dieser übernahm jedenfalls strengere Verpflichtungen ritueller Reinheit, die alle zugleich auch Abgrenzung vom ʿam hā-āræṣ bedeuteten (Material bei Strack-B. 2, 500/19; wichtig Dem. 2, 3 u. Tos. Dem. 2, 2.5, dazu S. Lieberman, Tosefta ki-Feshutah 1 [Jerusalem 1955] 209/33, bes. 214 u. J. Neusner, The idea of purity in ancient Judaism = Studies in Judaism in late antiquity 1 [Leiden 1973] 67/70). Nach Übernahme aller Verpflichtungen eines ḥāber folgte eine neue Probezeit, die die Schulen verschieden lang ansetzen; dann konnte der Anwärter als voller ḥāber aufgenommen werden; dies war für jeden, auch für Frauen u. Sklaven, möglich (Tos. Dem. 2, 16f [s. auch u. Sp. 134]; dazu Urbach 64). Daß diese Vorschriften hauptsächlich im Namen von Tannaiten überliefert wurden, die nach dem Bar-Kochba-Aufstand lebten u. sogar erst, wenn auch irrig, der Periode von Uscha (Mitte 2. Jh. nC.) zugewiesen werden konnten (A. Büchler, Der galiläische ʿAm-ha 'Areṣ des 2. Jh. [1906 bzw. 1968]), zeigt jedenfalls, daß G. solcher Art die historische Existenz des eigentlichen Pharisäertums (zu den entsprechenden Erscheinungen dort s. Finkelstein 780/98) überdauerten. Das Material über Reinheit u. Unreinheit außerhalb der ḥāber-Regulierung, d.h. in Mischna u. zT. Tosefta Kelîm, Ōhālôt u. Negāʿîm bei J. Neusner, A history of the mishnaic law of purities = Studies in Judaism in late antiquity 6, 1/8 (Leiden 1974).

b. Ausgang von Heiligung als eschatologischer Grundeinstellung. 1. Voraussetzungen im ,Rest'-Gedanken. Möglichkeiten genossenschaftlicher Organisation, die bei der Entstehung u. in der frühesten Geschichte des Christentums als Herausforderung oder Modell eine Rolle gespielt haben, wirken aus israelitischer in frühjüdische Zeit einzig im ,Rest'-Gedanken weiter. Der ,heilige Rest' ist in den Prophetensprüchen, in denen seine eschatologische Weiterexistenz vom Untergang des wegen seiner Sünden mittels Geschichtsereignissen u. Naturkatastrophen gerichteten, nun nicht mehr numerisch total erwählten Volkes abgehoben wird (vom locus classicus 1 Reg. 19, 18 [Elia, 9. Jh.] über Jes. 1, 8f; 28, 16 [8. Jh.], Zeph. 3, 12 [7. Jh.], Sach. 9, 9 [6. Jh.]), noch eine Größe ohne konkrete Organisation (vgl. O. Schilling, ,Rest' in der Prophetie des AT, Diss. masch. Münster 1942). Es ist auch nicht ersichtlich, daß jeweils eine Gruppe oder ein Orden dahintersteht, deren Anspruch der jeweilige Prophet aufnimmt (Zusammenfassung der Diskussion bei U. Stegemann, Der Restgedanke bei Isaias: BiblZs 13 [1969] 161/86). Eine Reihe nachexilischer Stellen (Herntrich-Schrenk 207/15) läßt dann darauf schließen, daß derjenige Teil Israels, der aus der babylonischen Gefangenschaft zurückkehren konnte, insbesondere vielleicht der um Jerusalem u. den Zion konzentrierte, sich als das unter den Völkern in ausgezeichneter Weise ,übriggebliebene' verstand. Innerhalb dieses Judentums hat es wiederum eine Reihe von Bewegungen gegeben, die den Heiligen Rest exemplarisch verwirklichen wollten (Jeremias 184 bzw. 122). Einige von ihnen scheinen als ,Fromme' diffus geblieben zu sein (Hen. aeth. 83, 8; 90, 30; 4 Esr. 6, 25; 7, 28; 12, 34; 13, 24/6. 48; Apc. Bar. syr. 40, 2; Apc. Abr. 29, 17/9), andere sind als G. anzusprechen.

2. Chasidim. ,Fromme', die als noch nicht genossenschaftliche Konventikel schon im 3. oder gar 4. Jh. bestanden haben können (Plöger 34/68), reagierten nicht nur auf die hellenistische Religionspolitik Antiochos' IV Epiphanes, sondern auch auf jede folgende

innerjüdische Entwicklung zu Verweltlichung u. Anpassung an errungene Macht, die als zunächst jeweils erneute Reaktion von Frommen begonnen hatte. Zu Anfang werden sie wohl deshalb nicht mit so spezifischen Namen wie später benannt, weil sie in der spätpersischen u. frühhellenistischen Periode des Judentums noch nicht so akut herausgefordert wurden u. dementsprechend ohne organisiert-politisches Profil blieben. Eine Kontinuität von Chasidim als G., die Ursprungsgruppe der folgenden Bewegungen gewesen wäre, ist nicht erkennbar. Dementsprechend offenbar kurzlebige erste Formierungen, die man G. nennen kann, tauchen in 1 Macc. 2, 29/38; 2 Macc. 5, 24/6 auf: viele, die ,Recht u. Gerechtigkeit suchten', ziehen in die Wüste, den seit alters legitimierten Ort des Heils durch göttliche Führung, u. lassen sich in konsequenter Befolgung des Sabbatgebotes auch am Sabbat niedermachen. Das Leben außerhalb der bisherigen Wohn- u. Kultgemeinschaften, die Preisgabe von Besitz u. Vermögen samt der dazugehörigen Verwaltung muß für eine neuartige Organisation freigemacht haben, in der nur gemeinsame Zwecke u. diese nur korporativ verfolgt worden sein können. Der Ausdruck συναγωγὴ (wohl für ʿedāh oder qāhāl) Ἀσιδαίων 1 Macc. 2, 42 dürfte darauf hinweisen, daß ein Teil dieser Frommen den Schritt zu einer solchen Organisation schon iJ. 167/66 vC. vollzog (Hengel, Judentum 319/22). Zu einer solchen G. konnte wohl auch eine Weisheitsschule gehören, welche die im qᵉhal ḥᵃsîdîm gegenwärtige Weisheit auch für das einfache Volk zu einem Mittel der Erkenntnis machte, welche Befreiung des Demütigen von der Hand des Fremden u. Gottes Gericht über die Völker außerhalb Israels zum Inhalt hatte (11 QPsᵃ 154, 4/14).

3. Makkabäer. Judas ,der Hammerartige' aus einem nichtsadokidischen Priestergeschlecht bildete innerhalb dieser Chasidim eine neue Gruppe (2 Macc. 14, 6), indem er zwar die Heiligkeitsmerkmale der Beschneidung, des Einhaltens von Speise- u. Reinheitsgeboten u. des Bekenntnisses zum Einen Gott festhielt, aber die realpolitische Konzession machte, die Verteidigung auch am Sabbat zu gestatten (1 Macc. 2, 39/41; Jos. ant. Iud. 12, 276/8). Wenn dies auch dem genossenschaftlichen Urstatus des Makkabäeranhangs noch nicht widersprach, so war es doch eine Grundvoraussetzung dafür, daß mit dem hiermit angebahnten Wandel dieser Gruppe zu einer Dynastie mit Heerbann, die unter hellenistischen Dynastien als gleiche unter Gleichen agierte, dieser Status preisgegeben werden mußte. Dies wurde durch zweierlei besonders deutlich: die Makkabäer hatten als Priester nicht die Legitimation der Sadokiden (s. o. Sp. 123; mehr bei J. Maier 43/5. 51/6), u. sie vereinigten überdies das Priester- mit dem Königsamt. Durch Kritik an dieser doppelten Sünde bildeten sich neue(?) Chasidim, von denen vor allem die Essener u. die Pharisäer als G. historisch relevant wurden.

4. Qumran-Essener. Die früheste bekannte Sezession behielt offenbar sogar noch den Namen bei: es scheint der Plural des aram. Äquivalents von hebr. ḥāsîd ,fromm', ḥᵃse', gewesen zu sein, dessen stat. abs. ḥᵃsên in Ἐσσηνοί u. dessen stat. emphat. ḥᵃsajjā in Ἐσσαῖοι umgesetzt wurde; Philo (omn. prob. lib. 91) gibt es sachgemäß mit ὅσιοι wieder (andere Deutungsversuche bei G. Vermès, The etymology of „Essenes": RevQumran 2 [1959/60] 427/43). Frömmigkeit u. Heiligkeit sah diese Gruppe durch die hellenismusfreundliche Realpolitik gefährdet, zu welcher die inzwischen zur Hasmonäerdynastie gewordenen Makkabäer hatten übergehen müssen (J. Maier 14/8. 57/61). Die maßgebende Gruppe der Essener (zu einer anderen, den ,verheirateten', s. o. Sp. 123) glaubte den der Ausübung des Gesetzes förderlichen Zusammenhalt nur durch Zusammenwohnen realisieren zu können. Das erforderte Sammlung der Gleichgesinnten außerhalb der Städte u. des Bauernlandes. Die Wüste, die sich dann noch anbot, war zugleich der Ort des durch keine naturgegebene Seßhaftigkeit u. die damit zusammenhängenden Herrschafts- u. Erwerbsverhältnisse gefährdeten Heiles. Unter einem hasmonäischen Herrscher, ,Frevelpriester' genannt (es herrscht keine Einmütigkeit, ob es Jonathan [152/43 vC.; so zB. G. Jeremias, Der Lehrer der Gerechtigkeit = Studien zur Umwelt des NT 2 (1963) 36/78], Simon [143/34 vC.; so zB. F. M. Cross, The early history of the Qumran community: McCormick Quarterly 21 (1967/68) 249/64; für möglich gehalten von Burchard, Qumran 1318] oder Johannes Hyrkanos [134/05 vC.; so zB. J. Maier 16] war), führte ein wohl priesterlicher (sadokidischer?) ,Lehrer der Gerechtigkeit' eine Sezession in ein kleines Gebiet an der Nordwestecke des Toten Meeres 13 km südl. Jericho, wo er wohl die

,Festung der Chasidim' (m^eṣad ḥ^asidîn, so allerdings erst 134/35 nC. in Ms. Murabba'āt 45,6 bezeugt) gründete; sie kann es gewesen sein, die in noch unbekannter Zeit den (etymologisch bisher unerklärten) arabischen Namen Ḫirbet (,Ruine von') Qumrān erhielt. Hier erfolgte eine Organisation, die man am ehesten als G. bezeichnet (gegen ,Sekte' u. ,Orden' auch Burchard, Essener 378; Qumran 1319; Selbstbezeichnungen s. o. Sp. 122). Die Formen der Aufnahme eines Bewerbers scheinen im Lauf der Zeit in Kleinigkeiten gewechselt zu haben. Im ganzen konstant dürfte folgendes geblieben sein: Voraus ging ein Noviziat. Im ersten Jahr muß der Bewerber, erkennbar an einer kleinen Axt, einem Schurz u. einem weißen Gewand (bereits ein Heiligkeitssignum: weiße Linnentracht war sonst nur die Dienstkleidung der amtierenden Priester [Jeremias 188 bzw. 126]), die vorgeschriebene Lebensweise, insbesondere die Enthaltsamkeit, außerhalb der G. zu erfüllen versuchen (Jos. b. Iud. 2, 137; in 1 QS nicht genauer umschrieben, sondern wohl vorausgesetzt). Gelingt ihm dies, tritt er in zwei weiteren Jahren der G. näher; nach Jos. b. Iud. 2, 138 (noch nicht nach 1 QS) darf er dann schon an den Reinigungsbädern teilnehmen. Während dieser Zeit haben zunächst der ,Aufseher', dann ,die Vielen' (inklusiv für ,Alle', d. h. die Vollversammlung: J. Jeremias, Art. πολλοί: ThWbNT 6 [1959] 538f) Gelegenheit, seinen Charakter zu erproben u. ihn zu belehren (1 QS 6, 13/23). Fällt dies positiv aus, kann die endgültige Aufnahme erfolgen. Nach Jos. b. Iud. 1, 139 schwört er dabei ,furchtbare Eide' u. darf die gemeinsame Speise berühren; nach 1 QS gibt es keinen Eid (doch schließt die ,Aufnahme'-Terminologie ihn vielleicht ein: Berner 200/7). Das ,Getränk der Vielen' darf nach 1 QS ein weiteres Jahr nicht berührt werden, was auf ein einjähriges Nachnoviziat oder einen unteren Grad in der Vollmitgliedschaft hinweist. Zu dessen Beginn sind aber Besitz u. Einkünfte dem ,Aufseher' zu übergeben, der dies für die Vielen verwaltet, ein typisch genossenschaftlicher Zug (zum Ganzen Berner 192/5). Wohl mit diesem Akt, also auch während das ,Getränk der Vielen' noch nicht berührt werden darf, nimmt der Essener dann auch nach 1 QS (zB. 3, 7/12; nach diesem früheren Dokument sind die Waschungen also augenscheinlich viel später gestattet als nach Josephus, der über eine frühere Vollaufnahme informiert gewesen zu sein scheint) an den gemeinsamen Waschungen teil. Nach Jos. b. Iud. 2, 129 erfolgten sie täglich, während 1 QS über ihre Häufigkeit nichts sagt; die erste Waschung war jedenfalls keine Initiationstaufe u. die folgenden Waschungen nicht deren ständige Vergegenwärtigung, sondern sie waren alle Radikalisierung priesterlicher Reinheitsvorschriften: wo von Pharisäern rituelles Händewaschen vor Tisch gefordert war (nach Lévy 275f von den Pythagoreern übernommen; unwahrscheinlich), hatten die Essener, wohl täglich, ein Untertauchbad in der Zisterne zu nehmen (Jeremias 188 bzw. 126; Belege u. Analyse bei Berner 196/9). Die letzte Zugehörigkeitsstufe berechtigte auch zur Teilnahme an den Gemeinschaftsmahlen; sie sind nicht als aus dem Zusammenleben herausgehobene Sakramente, sondern als das am intensivsten bindende Mittel genossenschaftlichen Zusammenhalts zu verstehen. Die totale, andere Bindungen ausschließende Einbindung in die G. ist auch an den Konsequenzen des Ausschlusses zu ersehen; dieser war je nach der Schwere des Vergehens in verschiedenen Graden möglich, von zehn Tagen bis zur Endgültigkeit (vor dieser also eher ,Strafen': Kasuistik in 1 QS 6, 24/7, 25; 8, 21/9, 2; zum Mahnverfahren s. u. Sp. 142). Der Ausgestoßene konnte nämlich physisch u. geistlich zugrunde gehen, falls man ihn kurz vor dem Tode nicht doch wieder aufnahm (Jos. b. Iud. 2, 143). – Die G. von Qumran war eine juristische Person, die als solche (u. nicht als Summe ihrer Mitglieder) auch Subjekt des Vermögens bzw. vermögensfähig war (Koffmahn, Rechtsst. 437f). Beschließende Organe waren wohl die Vollversammlung (die ,Vielen') u. der ,Rat der Gemeinschaft' (ʿ^aṣat hajjaḥad); innerhalb von beiden dürften ,zwölf Männer u. (d.h. davon?; umstritten) drei Priester' das Vollzugsorgan gewesen sein (1 QS 8, 1). Der Aufseher (m^ebaqqer) war wohl der Vorsitzende der Vollversammlung u. hatte keine Rechtsbefugnis außer der Verwaltung des G.vermögens (1 QS 6, 12/4. 20). Die Essener arbeiteten außerhalb ihres jeweiligen genossenschaftlichen Organismus als Handwerker, Bauern, Vieh- u. Bienenzüchter (Jos. b. Iud. 2, 129; Philo omn. prob. lib. 76). Welche dieser Tätigkeiten voll in der Wüste Juda ausgeübt werden konnten, ist nicht sicher; jedenfalls erfolgte auch dort nicht die Produktion, sondern nur der Konsum genossenschaftlich. – Der Möglichkeit totalen, zum

Tode führenden Ausschlusses entspricht die Wertung der Aufnahme als einer totalen ‚Umkehr', die auch sonst im Mittelpunkt der gesamten chasidischen Bewegung steht. Die innere, lebenbringende Umkehr zu Gott u. seinem radikal verstandenen Gesetz ist hier gleichbedeutend mit u. sichtbar am Eintritt in die G., die folgerichtig als ‚Söhne des Lichts' von den ‚Söhnen der Finsternis' abgegrenzt werden muß. Dies, der daraus mitfolgende Dualismus, das Erwählungs-, Heils- u. Sündenverständnis u. weitere loci der essenischen Theologie lassen sich von der genossenschaftlichen Basis her interpretieren u. miterklären, wenn auch nicht monokausal ableiten; es ist eine neue Variante der Entfaltung des Gedankens vom Heiligen Rest (s. o. Sp. 126f), als den sich die Qumran-Essener ausdrücklich verstanden (bisher 15 Belege zur Wurzel š'r, am wichtigsten CD 1, 4; 1 QH 6, 8; 1 QM 13, 8; 14, 8f). Soziologisch gesehen war dieser Gedanke durch Aufnahme anderer Gemeinschaftsstrukturen konkretisierbar; diskutiert werden vor allem die israelitische Tempelorganisation (L. Rost, Gruppenbildungen im AT: TheolLitZ 80 [1955] 1/8), das alte Volksrecht der Stadtgemeinden (Koffmahn, Stellung 55/9) u. das griech. Vereinsrecht (Bardtke, Rechtsst.; Qumran). In der Tat kann man, von Aufnahme- u. Ausschlußregelung sowie der Unverkäuflichkeit u. Unverleihbarkeit des Priesteramtes (also den für die eschatologische Ausrichtung der G. unverzichtbaren Essentialien) abgesehen, zu mehreren anderen genossenschaftlichen Besonderheiten eindrückliche Parallelen im hellenistischen Verein (s. o. Sp. 94/6) finden: dem Privatrechtsvertrag zwischen G. u. Mitglied über Teilhabe am Vereinsvermögen u. Einzelgrab auf dem gemeinsamen Friedhof, der Privatgerichtsbarkeit mit dem Strafsystem, der Rechtsstellung der Mitgliederversammlung, der Ernennung, Wahl oder Auslosung von Beamten (bei den Essenern also nicht der Priester). Die Parallelen könnten noch weitergehen, wenn aus 1 QS 9, 22f zu sichern wäre, daß die Qumran-G. gegenüber der seleukidischen Krone steuerpflichtig geworden ist; dies könnte geschehen sein, nachdem sie den Grundbesitz für ihr Gebäude, aber keine entfernter liegenden bebaubaren Ländereien, eine Zeitlang als Kronschenkung innegehabt hätte. Doch könnte die G. ihr Land ebensogut als steuerpflichtiges ‚Lehen' vom Tempel bekommen haben (Bardtke, Rechtsst. 102f), u. auch die in moderner soziologisch-juristischer ohnehin leichter als in der jeweiligen antiken Terminologie vergleichbaren genossenschaftlichen Merkmale brauchen nicht dem griech. Kultverein entlehnt worden zu sein, sondern können sich aus der Natur des genossenschaftlichen Zusammenschlusses ergeben haben. So wie hier die von inneren Verhältnissen ausgehende Untersuchung bisher keine eindeutigen Ergebnisse brachte, so erschien die essenische G. auch von außen so singulär, daß sie vom römischen Protektorat als Kollektiv mit rechtlicher Sonderstellung behandelt wurde; dies fügte sich der Anerkennung des Judentums als einer religio licita ein u. scheint, ähnlich wie bei den Synagogen in der Diaspora (s. o. Sp. 119f), eine ausdrückliche u. spezielle Konzession seitens der Staatsgewalt entbehrlich gemacht zu haben; jedenfalls ist eine solche bisher nicht bekannt (Koffmahn, Stellung 54/61). – Der Restgedanke erlaubte sogar die Transponierung der symbolisch-bildhaften in eine reale Eschatologie; deshalb konnten Essener auch am jüdischen Krieg, den sie im Licht der atl. Vorschriften für den Heiligen Krieg sahen, aktiv teilnehmen. In dieser Zeit (66/70 nC.) verlieren sie sich in anderen ‚Rest'-Gruppen, die aktiv-kämpferischen in den Zeloten (s. u. Sp. 136f), die durch radikalisiertes Gesetz sich Heiligenden u. deshalb auch unter Fremdherrschaft Überlebensfähigen in den Randbezirken des Pharisäertums.

5. Pharisäer. Diese G. versuchte das, was die Essener in ihrer eschatologischen Hochspannung, die 250 Jahre lang nur in Isolation aufrecht zu erhalten war, der gottlosen Umwelt entgegenzusetzen hatten, durch Leben in dieser Umwelt durchzusetzen. Dies konnte manchmal nur durch Kompromisse mit der herrschenden Macht (nicht im Alltag) geschehen; vielleicht trennten sich auf Grund unterschiedlicher Ansichten über deren Berechtigung schon von Anfang an die Wege. Die essenische Polemik gegen die Pharisäer hätte dann ihren Anfang in der Verdammung des ‚Lügenmannes' (anders G. Jeremias, Lehrer der Gerechtigkeit aO. 79/126), der die Trennung vom Tempel nicht wagte. Die Pharisäer sind vielleicht aus Chasidim wie den in 1 Macc. 7, 13 genannten hervorgegangen (R. Meyer bei Meyer-Weiss 13/5), die sich zunächst noch nicht zu einer συναγωγή / 'edāh / qāhāl zusammengeschlossen hatten. Zwar sagt die Masse des Materials über genossen-

schaftliche Gliederung vornehmlich erst im 1. u. 2. Jh. nC. etwas aus (bahnbrechende formgeschichtliche Analyse der Überlieferungen über Personen u. Schulen bei Neusner, Traditions), doch sind die Polemiken aus Qumran wie CD 1, 18/2, 1 (1, 13/7); 4, 19 (7, 1); 8, 12f. 16. 18 (9, 21f. 24. 26); 1 QH 2, 34; 4, 10 u. die Tatsache, daß dem Alexander Jannäus (103/76 vC.) von Pharisäern ein nur organisiert zu denkender Widerstand geleistet wurde (Jos. ant. Iud. 13, 372/6), erst unter der Annahme verständlich, daß sich die Pharisäer spätestens Anfang des 1. Jh. vC. genossenschaftlich zusammengeschlossen hatten (Meyer aO. 16), doch eher wohl schon unter Johannes Hyrkanos I (134/05 vC.; Jos. ant. Iud. 13, 288/98). Damals wird auch die Bezeichnung p^{e}rîšajjā (aram. stat. emph. plur.; sg. p^{e}rîšā) bei ihren Gegnern u. Kritikern aufgekommen sein, auf die auch Φαρισαῖοι bei Josephus u. im NT zurückgeht; sie wurde später in der rabbinischen Literatur in den wenigen Fällen, wo das Wesen des Pharisäertums noch mit Hilfe der Wurzel prš ,(sich) trennen' zum Ausdruck gebracht werden sollte, durchweg durch hebr. p^{e}rûšîm/n ersetzt. Die Absonderung (p^{e}rîšāh) symbolisierte u. potenzierte noch einmal diejenige, in welcher man Israel unter den Völkern grundsätzlich wußte. Die Befolgung des Gesetzes, das als Prinzip dieser Absonderung zunächst von den Priestern während ihres Dienstes am Heiligtum am vollständigsten verwirklicht werden konnte, sollte nun breiten Volksschichten ermöglicht werden. Außerhalb des Priesterstandes war es nur in einer G. möglich, das Gesetz so auszulegen (prš heißt auch ,erklären') u. zu praktizieren, daß es priesterliche Reinheit u. Heiligkeit auch als Alltagsideal darstellte. Dementsprechend ausgeführt ist gerade bei Pharisäern Organisation u. Terminologie der G.: durch Übernahme von Verpflichtungen (ḥ^{a}berût) wird man Mitglied (ḥāber, Genosse) der gesamt-pharisäischen G. (ḥ^{a}bûrāh), die ihrerseits in Einzel-G. (ḥ^{a}bûrôt) gegliedert ist. – Je mehr die Makkabäer die alten Ideale preisgaben (s. o. Sp. 127f), desto singulärer repräsentierte die neue ḥ^{a}bûrāh die Gesetzesfrömmigkeit überall im Lande (vgl. J. Maier 71/5). Obwohl die Pharisäer verstreut lebten u. im Prinzip aus Laien bestanden, die jedoch Priester werden konnten u. als solche natürlich Pharisäer blieben, gelang die Aufrechterhaltung des Zusammenhaltes der einzelnen ḥ^{a}bûrôt (Jos. b. Iud. 2, 166) innerhalb von Stadt- u. Dorfgemeinden (dazu Finkelstein 82/100). Dort konnte man Tischgemeinschaft, connubium u. sonstigen Verkehr mit Heiden u. 'am hā-āræṣ meiden u. die Torah als seine Satzung auslegen. Der Zusammenhalt war jedoch nicht eigentlich ein kollektiver Sachverhalt, sondern ergab sich eher durch die Abgrenzung des einzelnen zum gesetzesunkundigen Mitbürger, dem 'am hā-āræṣ, mit dem zB. Tischgemeinschaft nicht einmal dann möglich war, wenn er mit einem Pharisäer zusammen erbte. Der außerhalb der Ordnung des Gesetzes Stehende sollte seiner Befolgung gleichwohl zugeführt werden; aus ganz praktischen Gründen (Knappheit der erforderlichen Zeit im Alltag, Sorge um Lebensunterhalt) war dies jedoch sehr oft nicht möglich. So drastisch die Texte (Jos. ant. Iud. 13, 288/98; 17, 32/45; 18, 12/5; 20, 197/203; b. Iud. 2, 162/6; Strack-B. 4, 334/9. 344/52, daraus u. dazu die wichtigsten Stellen bei Neusner, Fellowship 40_{45}) die Eigenart pharisäischen Verhaltens oft zeichnen, in der Paradoxie zwischen Durchdringung des Volkes u. Abgrenzung von einem großen Teil von ihm lassen sie soziologisch (trotz Weber, Judentum 401/42) sehr Vieles offen. Jedenfalls wurde die genossenschaftliche Abgrenzung, offensichtlich anders als bei den verheirateten Essenern, auch durch Familienbindungen nicht aufgehoben. Die G.grenzen gingen quer durch Familien: Männer konnten ohne ihre Frauen, Frauen ohne ihre Männer, mündige Kinder ohne ihre Eltern, ein Sklave ohne seinen Herrn, ein Herr ohne seinen Sklaven Mitglied werden (Tos. Demaj 2, 15/7; 3, 5/9, dazu Neusner aO. 23; pharisäische Parallelen zum Kommentar von Krämer bei Freimark - Krämer 38/40. 47/51 erlauben es, diese Stellen mit Neusner aO. auch [s. o. Sp. 125] für die pharisäische h^{a}bûrāh zu zitieren). Nur wenn ein Kind in einer Familie von ḥ^{a}berîm geboren wurde, betrachtete man es als dazugehörig, bis es sich evtl. mündig anders entschied. – Es scheint, daß es auch Pharisäer außerhalb der ḥ^{a}bûrāh gegeben hat. Die sieben Arten von Pharisäern, die in b.Sôṭāh 22b (Bar.) aufgezählt werden (Erläuterungen zu dieser schwierigen Stelle bei Neusner aO. 36_{11}; Strack-B. 4, 338f; Goldschmidt 6, 81), zeigen zwar in erster Linie ein ungünstiges Urteil über Pharisäer seitens anderer als gesetzesunkundiger Kreise, doch geht daraus auch hervor, daß es sich um Personen handelt, die bestimmte Finessen der Gesetzeserfüllung

individuell entwickelt haben. Sie konnten nicht zuletzt deshalb auch ohne genossenschaftliche Bindung als Pharisäer gelten, weil der Pharisäer-ḥᵃbûrāh, sowohl im Ganzen als auch in den kleineren Einheiten, ein Leitungsgremium oder auch nur ein mit der Wahrnehmung der wichtigsten Funktionen betrauter Beamter fehlte. – Auf weite Strecken ungeklärt ist das Verhältnis der pharisäischen zur nichtpharisäischen ḥᵃbûrāh (zu dieser s. o. Sp. 124f). Die Identität zwischen ḥᵃberîm u. pᵉrûšîm geht zwar aus einem Vergleich von Chag. 2, 7, Tos. Schab. 1, 15 u. Demaj 2, 3 hervor (dazu Finkelstein 1, 76; Strack-B. 2, 499/504; Schürer 470_{57}). Auch scheint die Form der Aufnahme bei beiden gleich zu sein, wobei aber schon unklar ist, ob bestimmte weitere Einzelheiten sich nur auf die pharisäischen oder auf beide Arten von ḥᵃbûrôt beziehen (Verpflichtungserklärung erst im 2. Jh. nC. vor drei ḥᵃberîm, im 1. Jh. nur vor einem [vgl. Strack-B. 2, 506]; Probezeit, die ohne rituelle Zwischenhandlungen nur die Zuverlässigkeit des Aufzunehmenden in bezug auf das Zehnten- u. Reinheitsgesetz feststellen soll, nach Schammai in bezug auf Flüssigkeiten 30 Tage u. in bezug auf Kleidung 12 Monate, nach Hillel in jedem Fall 30 Tage [Tos. Demaj 2, 12; b.Bᵉkôrôt 30b]; Ausschluß bei Nichteinhalten der Vorschriften, Wiederaufnahme bei Neuverpflichtung nach demselben Verfahren wie dem der Erstaufnahme jedenfalls nach der Mehrheit der Gelehrten möglich [Tos. Demaj 2, 9; b.Bᵉkôrôt 31a], also keine Verbindung mit Bekehrungstheologie wie bei den Essenern); doch wieweit sich die Identität auch erstreckt haben mag, fraglich ist, ob sie vom 2. Jh. vC. bis 2. Jh. nC. durchweg bestand. Wahrscheinlich waren zu der Zeit, in der die Pharisäer ihre historisch größte Rolle spielten, also etwa von Alexander Jannäus bis zur Rettung der Prinzipien jüdisch-gesetzlichen Lebens über den Untergang des jüd. Staates hinaus durch den Pharisäer Johanan ben Zakkai (grundlegend J. Neusner, A life of Yohanan ben Zakkai. Ca. 1–80 C. E. = Studia Post-Biblica 6² [Leiden 1970]), alle Mitglieder einer ḥᵃbûrāh auch Pharisäer (das Umgekehrte galt wohl nicht, s. o. Sp. 134), während die nichtpharisäische ḥᵃbûrāh auch schon vor der Organisation des Pharisäertums in ihr bestanden haben kann u. sicher nach dem Erlöschen des Pharisäertums, dessen genauer Zeitpunkt (irgendwann im 2. Jh.?) allerdings bisher nicht ermittelt werden konnte, weiterbestanden hat, in der geschilderten Ordnung jedoch wohl nicht länger als bis zum Ende des 2. Jh. nC. (Neusner, Fellowship 29). – Die pharisäische Theologie geht über die Kodifizierung von Heiligung als ritueller Reinheit hinaus u. behält immer wenigstens Spuren ursprünglicher Zugehörigkeit zu den mehr eschatologischen Heiligungsbewegungen. Soweit die Theologie u. das G.phänomen sich wechselseitig zu erhellen vermögen, spiegelt sie die Paradoxie wider, daß die Pharisäer sich äußerlich von den Stadt- u. Dorfgemeinden nicht trennten u. in alle Stände, bes. das Handwerk, nahezu demokratisch integriert waren, u. doch als G. aufeinander, gleichsam nach innen, ausgerichtet waren. Zum ersten Aspekt gehört die Aufnahme volkstümlicher Vorstellungen wie der Auferstehung u. der Angelologie, zum letzteren die strenge Abgrenzung vom ʿam hā-āræṣ, die sich außer in den genannten Vorschriften in einer diffizilen Kasuistik zu Sabbat u. Sabbatjahr, puritanischer Lebensführung u. Ablehnung nichtjüdischer Kultur äußerte. Die strenge u. geduldige Gesetzeserfüllung ist aber der Grund für das Erhoffen (nicht zelotische Herbeizwingen u. nicht apokalyptische Berechnen) der Königsherrschaft Gottes; die pharisäische Verdienst-, Lohn- u. Straftheorie geht deshalb nicht ins Absolute u. kann das zwischenmenschliche Verhalten unter der Voraussetzung regeln, daß die Torah Gnade ist. Dies blieb die Haltung der Synagoge, auch als die Pharisäer nicht mehr ihre natürlichen Führer sein konnten, die sie bis zum Ende des Zweiten Tempels gewesen waren (Travers Herford 110/3; vgl. Odeberg 30/4. 39/47; Finkel 38/128). Eine Geschichte des Pharisäertums von Hillel (50 vC./10 nC.) bis zum den Römern loyalen Patriarchat von Uscha (140/70 nC.), jedoch unter Absehen vom G.problem, bietet J. Neusner, From politics to piety (New Jersey 1973).

6. Zeloten u. Sikarier. Die komplizierten historischen Fragen, inwieweit Zeloten u. Sikarier verschieden oder identisch sind, können hier außer Betracht bleiben (neueste Diskussion: Farmer; Hengel, Die Zeloten; dazu Baumbach 11/31; ders., Zeloten u. Sikarier: TheolLitZ 90 [1965] 727/40 u. Smith; dazu Hengel, Zeloten; Black; de Jonge; J. Maier 63/5 [mit weiterer Lit.]; danach auch im folgenden manches kontrovers); denn im genossenschaftlichen Typus, soweit er sich überhaupt sichern läßt, stimmen beide überein.

Auf selbständige Organisation schon bei der Gründung weisen die Bezeichnungen τετάρτη τῶν φιλοσοφιῶν (Jos. ant. Iud. 18, 23) u. ἰδία αἵρεσις (Jos. b. Iud. 2, 118); daß es sich um eine G. gehandelt haben muß, ist aus ihren ursprünglichen priesterlichen Idealen u. ihrer sonstigen Nachbarschaft ‚links' von den Pharisäern abzuleiten, wenn auch nicht eindeutig zu belegen. Doch auch die Geschichte der Bewegung wird am besten verständlich, wenn man sie weder als Sekte, Schule oder Orden, noch als Partei, Anarchisten (Josephus häufig: ‚Räuber') oder Freischar, sondern als G. versteht. Das Ideal des ‚Eifers für das Gesetz', das schon für die Sadokiden u. alten Sadduzäer der Aaron-Enkel Pinehas repräsentiert hatte (s. o. Sp. 123), wurde nach diesen, den Essenern u. Pharisäern ein letztes Mal aktiviert, als nach der Verbannung des Herodessohnes Archelaos 6 nC. Judäa in eine röm. Provinz verwandelt wurde u. eine Steuereinschätzung durchgeführt werden sollte: Judas der Galiläer, assistiert wohl von einem Pharisäer Sadok, rief eine Bewegung ins Leben, in der man als ‚Frommer' den Anbruch der Gottesherrschaft nicht geduldig erwarten, sondern ihn durch militante Aktion beschleunigen u. diese weiterhin aktiv verwirklichen sollte. Was die qannā'īn (‚Eiferer', ζηλωταί, so ihre Selbstbezeichnung seit Jos. b. Iud. 2, 444. 564. 651; seit b. Iud. 2, 254 auch Anwendung der röm. Bezeichnung sicarii ‚Dolchleute', wohl auf eine besonders radikale Gruppe unter ihnen) in ihrer wechselvollen Rolle in den jüd. Freiheitskämpfen bis 70 nC. weiterhin als G. erscheinen läßt, ist ihr Streben nach kollektiv-sozialer Fundierung der von ihnen herbeizuzwingenden Gemeinschaft. Vernichtung von Schuldverschreibungen, Verhinderung der Eintreibung von Schulden (Jos. b. Iud. 2, 427), Freilassung jüdischer Sklaven (b. Iud. 4, 508) weisen darauf hin. Infolge des röm. Sieges kam es nicht zu der historischen Probe, ob die Zeloten u. Sikarier in einem freien jüd. Gemeinwesen die maßgebende G. hätten sein können, als die sie sich noch in ihren letzten Zufluchtsorten Masada u. Machaerus darstellten.

IV. Vergleich zwischen den jüd. Genossenschaften, der eschatologischen Jesus-Bewegung u. den Anfängen christlicher Genossenschaften. Die Unterschiede, die sich herausstellen werden, bedeuten nicht, daß hier völlig diverse Gegebenheiten einander gegenübergestellt sind. Es liegt vielmehr eine grundsätzliche Vergleichbarkeit vor, die nur da zu keinen Übereinstimmungen führt, wo ein interimistisches Gegenwartsverständnis einer kollektiven Einordnung in die Zeit, wie genossenschaftliche Organisation sie voraussetzt, widerstreitet. Den Unterschieden kann in einzelnen Fällen reale ‚Auseinander'-Setzung von jüdischer wie von christlicher Seite aus zugrundeliegen.

a. Verhältnis zum ‚Rest'-Gedanken. Jesus wollte nicht den Heiligen Rest, sondern die alles umfassende Heilsgemeinde des neuen Gottesvolkes sammeln. Dies zeigt seine Gemeinschaft mit dem 'am hā-āræṣ; die vom Restgedanken her zu verstehende Kritik der Pharisäer daran, die trotz der negativen Pharisäerbilder der Evangelisten (s. u. Sp. 139) mindestens in Mc. 2, 16 u. Lc. 15, 2 historisch zutreffend wiedergegeben sein dürfte, zeigt, daß dieser Unterschied schon zu seiner Zeit richtig erkannt wurde. Implizit polemisieren die Gleichnisse vom gütigen Arbeitsherrn (Mt. 20, 1/16), vom verlorenen Sohn (Lc. 15, 11/32), der verlorenen Drachme (Lc. 15, 8/10), dem ungerechten Richter (Lc. 18, 1/8) u. dem Unkraut unter dem Weizen (Mt. 13, 24/30) gegen den Restgedanken (Jeremias 191/4 bzw. 129/32). Falls die Zwölfzahl der berufenen Jünger historisch ist, schließt die damit aufgestellte Repräsentanz des Gottesvolkes der Vollendungszeit, zu dem auch ‚die Völker' gehören, den Restgedanken ebenso aus wie das ἀντὶ πολλῶν (inklusiv ‚für alle', s. o. Sp. 129) von Mc. 10, 45 u. das ὑπὲρ πολλῶν in den Abendmahlsworten (Mc. 14, 24); andernfalls hat die Gemeinde Jesu ihre Ablehnung des Restgedankens auch hierin ausgedrückt. Daraus ergibt sich auch, daß Jesus kein Essener gewesen sein kann. Theologische Aussagen (zB. Gesetzes- u. Sündenverständnis) u. ihre Voraussetzungen (zB. in der Eschatologie), die innerhalb der G.problematik nicht zu diskutieren sind, zeigen dies deutlich. Innerhalb der G.problematik wird es dadurch belegt, daß Jesus mit jedem sprach, während die Essener laut 1 QS 9, 16f mit Nichtmitgliedern nicht diskutieren durften (deshalb kommen in den Evangelien auch keine Gespräche zwischen Essenern u. Jesus vor: Baumbach 46). Auch Paulus setzt den Restgedanken in Rom. 9/11 nur voraus, aber er entfaltet ihn entgegen einer Richtung auf genossenschaftliche oder gar sektenhafte Verengung; indem der Befund des ‚Restes' an den der Erwählung u. diese an den Glauben

zur Gerechtigkeit durch Christus gebunden wird, ist der Restgedanke auf andere Weise als bei Jesus aufgehoben (Herntrich - Schrenk 215/21). – Das negative Verhältnis zum Restgedanken erstreckt sich auch auf dessen genossenschaftliche Entfaltungen. Deshalb gibt es für Jesusjünger u. für die Urgemeinde weder ein Noviziat noch gemeinsame Waschungen, sondern nur die eine eschatologische Johannestaufe an Jesus u. die nicht der Selbstreinigung dienende, sondern Sündenvergebung anzeigende eine Taufe in der Gemeinde. Noch Mt. 24, 26 könnte eine Gemeindepolemik dagegen sein, daß die heilige G. der Endzeit aus der Wüste kommt wie nach 1 QM 1, 2f u. 4 QpPs 37, 3, 1.

b. Verhältnis zum Pharisäismus. Jesu wirkliches Verhältnis zum Pharisäertum seiner Zeit gehört wahrscheinlich zu denjenigen, in ihrer Anzahl oft übertriebenen, Aspekten seiner öffentlichen Wirksamkeit u. Auseinandersetzungen, die historisch tatsächlich nicht mehr erkannt werden können. Allenfalls läßt sich zeigen, daß die hauptsächlichen Gegensätze nur zur Schule Schammais bestanden, während die Schule Hillels u. Jesus als Jude (dazu zuletzt Finkel 129/34) einander recht nahe standen (ebd. 134/43). Für die Evangelisten, die von der Hinrichtung Jesu her dachten, sind aber die Pharisäer zum Typus der Jesus ablehnenden Menschen überhaupt geworden, u. dementsprechend schildert sie jeder Evangelist in diametralem Gegensatz zu den für ihn wesentlichen Zügen seines Jesusbildes (Baumbach 91). Die damit gegebene Entstellung des Pharisäertums kann sich jedoch nicht auch auf dessen etwaige (u. nunmehr vermeintlich getilgte) Bereithaltung oder Effektivierung einer genossenschaftlichen Gemeinschaftsform für die vorösterliche Christengemeinde erstreckt haben. Denn auch wenn die Pharisäer nicht, wie nach Markus, einen mit dem ʿam hā-āræṣ Verkehrenden nach dem Leben trachteten (dagegen ebd. 79/92) u. nicht, wie nach Matthäus, das Gesetz gar nicht oder nur ohne Liebe erfüllten (dagegen auch Odeberg 16/28), u. nicht, wie nach Lukas, nach weltlichem Besitz strebten (vgl. ebd. 28/30), u. nicht, wie nach Johannes, ungläubig u. gottlos waren (richtige Position zB. ebd. 34/9), so hebt dies doch einen anderen Unterschied zu Jesus u. seinen Anhängern nicht auf, nämlich den, daß die Zugehörigkeit zur jeweils eigenen Gruppe für Pharisäer feststellbar war, während eine solche Feststellung von Jesus dem Endgericht überlassen wurde. Damit ist für Jesus bereits die Voraussetzung für G.-bildung auch nach Art der pharisäischen entfallen.

c. Verhältnis zum Zelotismus. Aus der sich abzeichnenden Übereinstimmung der Forschung im historischen Urteil, die Römer hätten eine rechtliche Handhabe zur Kreuzigung Jesu nur gehabt, weil sie ihn als Sikarier einstuften, wird gelegentlich eine weitergehende Konsequenz gezogen. Jesus u. seine Anhänger wären danach tatsächlich Sikarier oder Zeloten gewesen, u. sie erschienen in den Evangelien nur deshalb nicht mehr als solche, weil Jesus nach dem Scheitern seines politischen Aufstandes in einen auf jeden Kampf verzichtenden Erlöser verwandelt werden mußte (so oder ähnlich vertreten von H. S. Reimarus, ‚Von dem Zwecke Jesu u. seiner Jünger‘: Noch ein [d.h. das 7., C. C.] Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten, hrsg. v. G. E. Lessing [1778]; K. Kautsky, Der Ursprung des Christentums [1910] 384/92; R. Eisler, Jēsus basileus ou basileusas 1. 2 [1929/30]; J. Carmichael, Leben u. Tod Jesu von Nazareth [1966]; im folgenden als der modernste u. seriöseste nur Brandon zitiert). Historische Indizien u. eine genaue Analyse der Logien u. Vorgänge, die als vermeintliche Zeugnisse eines früheren Zelotismus die spätere pazifistische Übermalung überdauert haben sollen, sprechen jedoch gegen eine solche Annahme. Die sogenannte Tempelreinigung (Joh. 2, 14/22; Mc. 11, 15/7 u. Seitenreferenten) muß an der Vertreibung einiger Wechsler u. Händler haben demonstrieren wollen, wie die Tempelaristokratie ihr Haus zweckentfremdet hatte; hätte es sich um einen zelotischen Aufstand gehandelt, wäre mit Sicherheit von einem Einschreiten der Tempelwache u. der Römer etwas überliefert (Hengel, Jesus 15f gegen Brandon 8f. 237. 252. 324. 330. 331/6. 342f. 350f). In Mc. 11, 1/10 par. deutet nichts darauf hin, daß der in der Darstellung auch noch legendarisch ausgeschmückte Einzug in Jerusalem mit Waffengewalt erzwungen wurde (vgl. zB. Baumbach 25/7 gegen Brandon 1/3. 225_4. 324/33. 349f). Das Logion Lc. 22, 36/8 gebietet keinen aktiven zelotischen Schwertkampf (Brandon 316_3. 317_4), sondern entweder gestattet es den vorösterlich gesandten Jüngern ein Kurzschwert gegen Räuber u. wilde Tiere, oder es symbolisiert in Fortsetzung von Mt. 10, 34

die Notwendigkeit für die nachösterliche Kirche, gegen die zu erwartenden Verfolgungen gewappnet zu sein (Komm. z.St.). Der Schwertstreich in Gethsemane (ursprünglich Mc. 14, 47) war die spontane Tat eines Einzelnen; wäre er Teil eines zelotischen Aufstandes gewesen (so Brandon 16_3. 203_4. 306_5. 324_4), so hätte die pazifistische Übermalung ihn vom nächsten Evangelisten (Mt. 26, 51/4) zu den weiteren (Lc. 22, 50f; Joh. 18, 10f) verundeutlichen müssen, während in Wirklichkeit (Zeichen für die Anekdotenhaftigkeit u. politische Bedeutungslosigkeit des Vorganges) immer mehr Details hinzukommen. Den zahllosen weiteren Gegenargumenten entspricht die Tatsache, daß nach dem Prozeß Jesu die Christengemeinde in Palästina nur noch für die jüd. Behörden interessant war, nicht für die röm.; das letztere hätte aber im Verlauf des jüd. Krieges irgendwann der Fall sein müssen, wenn auch die Christen eine G. nach Art der Zeloten gewesen wären.

d. Rezeption genossenschaftlicher Strukturen. Schon in nachapostolischer Zeit durchdringen sich das Bewußtsein vom Ausbleiben der Parusie oder mindestens der Parusieverzögerung einerseits, die Entwicklung zu gemeindlicher Organisation andererseits. Jedes von beiden kann die historische Voraussetzung für das andere gewesen sein. Da aus allen Schichten u. Gruppierungen Menschen zum Christentum fanden u. ihre Ordnungsvorstellungen mitbrachten, nimmt es nicht wunder, daß nun auch Regelungen genossenschaftlicher Herkunft verwandt werden konnten. Ein klarer Fall liegt in der Gemeindeinstruktion Mt. 18, 15/8 vor: die Regelung, einen sündigen Bruder erst allein, dann in Gegenwart von ein oder zwei Zeugen u. dann in Gegenwart der Gemeinde zur Rede zu stellen u. ihn erst, wenn auch dies ohne Erfolg geblieben ist, zu exkommunizieren, ist offensichtlich nach der essenischen Vorschrift 1 QS 6, 1 gebildet, wo nur für die zweite Instanz die Anzahl der Zeugen nicht genannt ist (dazu H. Braun, Qumran u. das NT 1 [1966] 38/40; W. Doskocil, Art. Exkommunikation: o. Bd. 7, 9f). Auch die Gütergemeinschaft der Urgemeinde (Act. 2, 44/6; 4, 37) übernimmt, vielleicht vermittelt durch essenische Konvertiten, einen aus Qumran bezeugten Brauch (1 QS 1, 11f; 6, 2f; Jos. b. Iud. 2, 122f; ant. Iud. 18, 18/20; vgl. Braun aO. 77/9; Material zu ,idealen' Vorbildern bei H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte = HdbNT 7 [1963] 31). Die Strafe für Betrug (Act. 5, 1/5) scheint hier sogar härter zu sein als in Qumran. Schließlich ist die große Rede Mt. 23 zwar antipharisäisch stilisiert, doch nur wegen der vermeintlich verlogenen Praxis der Pharisäer; ihr Gesetzesverständnis als solches u. ihre Lehrautorität werden nicht in Frage gestellt. Die häufig gezogene Folgerung, daß hier nicht mehr die Polemik Jesu, sondern die der judenchristlichen Gemeinde vorliege, welche die wahre pharisäische Legitimität beanspruche (H. F. Weiss bei Meyer-Weiss 44f), kann man dahin zuspitzen, daß eine solche Gemeinde kaum wird umhin gekonnt haben, sich auch wie eine pharisäische G. zu verstehen u. zu organisieren (zu analogen Problemen in weiteren Redekompositionen s. Finkel 155/69). Schließlich findet sich die Vollmacht für Gemeindeleiter (Mt. 16, 19; 18, 18) zum *Binden u. Lösen sowohl bei Pharisäern (O. Michel: o. Bd. 2, 375/7) als auch bei Essenern (s. o. Sp. 130). Die auf essenischen wie pharisäischen Hintergrund beziehbaren Beispiele zeigen jedenfalls, daß grundsätzlich der Weg zu christlichen Gemeinden als G., nun auch nach anderen als jüdischen Vorbildern, innerhalb eines Christentums als G. frei war.

D. Christlich. Es ist zu unterscheiden zwischen der Organisationsform, in der die Christen ihre Glaubensgemeinschaft intern regelten, welche Bezeichnungen sie wählten, um ihre Gemeinschaft sachgerecht in die anderen gesellschaftlichen Gruppen öffentlichen Charakters einzufügen u. in welches Schema sie von der nichtchristl. Öffentlichkeit u. der staatlichen Ordnungsgewalt eingefügt wurden.

I. Benennungen für die christl. Gemeinde. a. Kirche. Die erste Gemeinschaft der Gläubigen, die sich in Jerusalem bildete, verstand sich noch als Sondergruppe der jüd. Gemeinde, also als eine ,G.', die sich abhob durch den Glauben an die Messianität Jesu Christi, seine Auferweckung von den Toten u. die Hoffnung auf seine baldige Wiederkunft. Sie begriff sich als volle Lebensgemeinschaft bis zur möglichst weiten, jedoch nicht satzungsmäßig festgelegten Disposition über das Privatvermögen zur Hilfeleistung an notleidende Mitglieder (Act. 4, 34/7). In dieser umfassenden Art des Zusammenschlusses der Gläubigen waren alle Elemente enthalten, die in der damaligen Zeit im antiken Kulturraum als Mo-

tive für den genossenschaftlichen Zusammenschluß wirksam wurden, wie Kultgemeinschaft zur Verehrung desselben Gottes, gegenseitige Hilfeleistung u. Fürsorge bis zur Sicherung eines rechten Begräbnisses, auch die nach der Konstituierung übliche Werbung von neuen Mitgliedern durch die Mission. Eine ähnlich umfassende Lebensgemeinschaft, die über die genossenschaftliche Bindung in der hellenist.-röm. Umwelt hinausgeht, findet sich vielleicht in jüdischen Sondergruppen, wie etwa bei den Essenern (K. G. Kuhn, Art. Essener: RGG³ 2, 701/3) oder in der Gemeinde von Qumran (ders., Art. Qumran: RGG³ 5, 745/9; J. Hempel, Qumran: PW 24 [1963] 1370/89); dort wird man die meisten Analogien zur urchristlichen Verhaltensweise finden (ebd. 1385). In Qumran selbst herrschte volle Lebensgemeinschaft; die dem ‚Orden' assoziierten, außerhalb Qumrans lebenden Bruderschaften trugen Gemeindecharakter; gleichwohl sind die Unterschiede größer als die Übereinstimmungen. Die Qumransekte verstand sich als ‚Heiliger Rest', die Gemeinde Jesu war auf Universalität angelegt (vgl. o. Sp. 138.142). – Die innergemeindliche Ordnung mit der Zuweisung bestimmter Aufgaben an einen genau definierten Personenkreis, wie etwa die Beauftragung der ‚Siebenmänner' (Act. 6, 3/5), hat selbstverständlich Parallelen zu der Gliederung außerchristlicher Vereine u. G.: das liegt an dem engen Rahmen, der der Organisation von Gemeinschaften u. ihrer Ordnung sowohl in horizontaler wie in vertikaler Hinsicht gegeben ist. Ein Beweis direkter Beeinflussung oder Abhängigkeit ist schwer zu führen. Zur Bezeichnung dieser neuen Gemeinschaft, die das Selbstverständnis der ersten Mitglieder am umfassendsten ausdrückt, wird der Begriff ἐκκλησία gewählt (K. L. Schmidt: ThWbNT 3 [1938] 505/16; *Kirche). Die Ausbreitung des Glaubens durch die Mission stellte bald die Frage nach dem Grad der Selbständigkeit der von Jerusalem weit entfernten neuen Gemeinden. Ihre Bindung an die Urgemeinde war am Anfang relativ stark (Apostelkonzil; Kollekten). Nach der vorübergehenden Auflösung der Gemeinde in Jerusalem infolge der Zerstörung der Stadt (iJ. 70) trat eine Dezentralisation ein, so daß man für die folgende Periode von einer ‚quasi-genossenschaftlichen' Verbundenheit der einzelnen christlichen Gemeinden miteinander reden könnte. Dieser Zeitraum hat die wenigsten Anzeichen für eine vertikale Gliederung der Gesamtkirche. Der Begriff ἐκκλησία wird nun sowohl für die Gemeinschaft aller Gläubigen angewendet (Ign. Smyrn. 8, 2), als auch für die konkrete Verwirklichung dieser Gemeinschaft an einem bestimmten Ort beibehalten (1 Clem. praescr.). Die Aufgaben, die sich die G. u. Vereine im außerchristlichen Raum gestellt hatten, wurden nun von der einzelnen christl. Gemeinde übernommen. Es war in damaliger Zeit etwas Neues, daß eine G. wie die christl. Gemeinde alle Bewerber ohne Rücksicht auf ihre soziale Stellung durch feierliche Aufnahme zur lebenslänglichen Zugehörigkeit verpflichtete, alle zu regelmäßiger Kultgemeinschaft zusammenführte, die sozialen Unterschiede durch brüderliche Hilfeleistung überbrückte u. innerhalb der Gemeinde jedem, in welcher sozialen Lage er sich auch befand, die Möglichkeit zur Erreichung jeder Position innerhalb dieser Gemeinschaft eröffnete (Harnack 447/53; diese Geborgenheit innerhalb einer Gemeinde hatte auch schon viele aus dem Heidentum dem Judentum zugeführt, wo es schon eine organisierte Armenversorgung gab; vgl. K.G.Kuhn - H.Stegemann, Art. Proselyten: PW Suppl. 9 [1962] 1248/83, bes. 1251).

b. Bruderschaft. Drückte die Selbstbezeichnung als ἅγιοι (O. Procksch: ThWbNT 1, 107/9) mehr das Verhältnis der Gemeinde u. ihrer Mitglieder zu Gott aus, auf den die Auserwählung zurückging, so wurde das Verhältnis der Christen untereinander mit dem Begriff ‚Bruder' (u. ‚Schwester'; H. Leclercq, Art. Soeur: DACL 15, 1548/51) umschrieben (s. K. H. Schelkle, Art. Bruder: o. Bd. 2, 631/40). Der Grund für diese Bruderschaft kann in verschiedener Weise gesehen werden, so etwa wegen der Teilhabe an der gemeinsamen menschlichen Natur. Dabei wird das Wort ‚Bruder' in einem Sinn verwendet, der bei vielen namentlich stoischen Philosophen üblich war (Epict. diss. 1, 13, 3f [55 Schenkl]). Jesus hat eigentlich nie eine Begründung für die Brüderlichkeit seiner Jünger gegeben. Alle, die Gott zum Vater haben, sind untereinander Brüder (Mt. 6, 8f; 15). Auch das braucht noch nicht spezifisch christlich zu sein. Abgehoben wird die christl. Brüderlichkeit von der allgemein-menschlichen durch die Betonung der besonderen Berufung Gottes (Act. 14, 2: Ἰουδαῖοι, ἔθνη, ἀδελφοί). Daraus folgert Paulus eine besondere Verpflichtung der Brüder zur gegenseitigen Hilfeleistung (Gal. 6, 10; vgl. auch 1 Joh. 3, 1/4, 21).

Die Begründung für dieses ‚specificum', das die Christen aus der allgemein-menschlichen Bruderschaft herausnimmt, wird in der neuen Einheit gesehen, die durch den wahren Glauben u. die damit gegebene Gliedschaft im *‚corpus Christi' gegeben ist (Tert. apol. 39, 8f). Die letzte Stufe in der Begründung der christl. Brüderlichkeit wird erst im Laufe des 2. Jh. gewonnen u. zuerst von Tertullian formuliert. Sie wird darin gesehen, daß alle Getauften aus dem Mutterschoß der Kirche hervorgegangen sind (Tert. bapt. 20, 5). Daraus entwickelt sich dann die allgemein übernommene Begründung: ‚Damit einer Gott zum Vater haben kann, muß er zuerst die Kirche zur Mutter haben' (Cyprian. ep. 74, 7; weitere Belege bei F. J. Dölger, Das erste Gebet der Täuflinge in der Gemeinschaft der Brüder: ACh 2 [1930] 143_{6f}; J. C. Plumpe, Mater Ecclesia [Washington 1943] 45/62. 81/108. 125f; H. Rahner, Symbole der Kirche [1964] 149/61). Die dadurch entstandene Gemeinschaft unter den Gliedern der Kirche beschreibt Tertullian als ‚communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis' (praescr. 20, 8). Mit dem Wachstum der Kirche in der vor- und nachkonstantinischen Periode ist die Verwendung des Wortes ‚Bruder' für den Mitchristen seltener geworden (epigraphische Zeugnisse: H. Leclercq, Art. Frères: DACL 5, 2, 2580/5 u. ILCV Index 7 s. v. frater). Beibehalten wurde die Benennung ‚Bruder/Schwester' wohl länger in suspekten, gnostischen Gruppen (W. Speyer, Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen: JbAC 6 [1963] 129f). Die Verwendung der Anrede ‚Bruder' wird im Zuge der horizontalen Scheidung zwischen Klerus u. Volk dann allmählich eingeschränkt auf den Kreis der Bischöfe u. Kleriker, auf die Verwendung in der brüderlichen Gemeinschaft der Mönche u. zur Abhebung der Gruppe, die zur kaiserlichen Familie gehört.

c. Hairesis. ‚Die Juden bezeichnen sie (sc. die Urchristenheit), soweit sie judenchristlich ist, auch später gleich den Pharisäern (Act. 15, 8; 26, 5; Jos. vit. 12), den Sadduzäern (Act. 5, 17) u. den Essenern (Jos. b. Jud. 2, 13f) als αἵρεσις (Act. 24, 5.14; 28, 22; Justin. dial. 17, 1; 108, 2; Act. Phil. 15), als religiöse Schulrichtung. Αἵρεσις entspricht hier dem rabbinischen mîn in seiner älteren Bedeutung (ThWbNT 1, 180f). Den Pharisäern erscheinen sie auf Grund ihres pneumatischen Messianismus als eine den Zeloten verwandte Gruppe (Act. 5, 36f; vgl. Mc. 12, 13 par!)' (L. Goppelt, Christentum u. Judentum im 1. u. 2. Jh. [1954] 72_7).

d. Andere Benennungen wie collegium, corpus usw. Die Universalität der Lebensgemeinschaft, die dem Mitglied der christl. Gemeinde geboten wurde, trug aber auch die Tendenz zur Abkapselung in sich. Schon Paulus stellte fest, daß die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde die Inanspruchnahme rechtlicher Einrichtungen dieser Welt im eigenen Interesse grundsätzlich ausschließen sollte (1 Cor. 6, 1/6). Befolgte man diesen Rat, so befand man sich schnell in der Gefahrenzone, in der illoyale Gesinnung gegenüber der staatlichen Obrigkeit vermutet wurde u. in der man sich in der Gesellschaft verdachterregender Kultvereine befand. Die christl. Apologeten haben viel Mühe darauf verwendet, die aus solcher Sicht erwachsenden, im Volk umlaufenden Verdächtigungen zu zerstreuen u. die loyale Gesinnung gegenüber der Obrigkeit zu betonen (zB. Tert. Scap. 2, 3/8). Welche aus der Rechts- u. Verwaltungssprache genommenen Begriffe zur Bezeichnung u. Umschreibung der genossenschaftlichen Tätigkeit der christl. Gemeinde waren nun anwendbar? Seit de Rossi ist lange die Ansicht vertreten worden, daß die christl. Gemeinden legal nach der Art eines ‚collegium tenuiorum' oder ‚collegium funeraticium' (Krüger 63/8; M. E. Pfeffer, Einrichtungen der sozialen Sicherung in der griech. u. röm. Antike [1969] 104/22; s. o. Sp. 107f) sich entfaltet u. staatliche Duldung erfahren hätten. In ein solches ‚collegium tenuiorum' konnten auch Sklaven aufgenommen werden (Marcian.: Dig. 47, 22, 3, 2), wenn auch nicht ohne Erlaubnis ihrer Herren (Saumagne 446); das berührte sich mit der christl. Auffassung von der Würde des Sklaven, der auch in der Kirche als volles Glied angesehen wurde. Gleichwohl ist die Ansicht de Rossis heute aufgegeben (Waltzing, Collegia 2107/9. 2113/8; de Robertis, Storia 2, 64/89). Tertullian ist es bei seiner apologetischen Verteidigung der Loyalität der christl. Gemeinde, ihrer Organisationsformen u. ihrer Betätigungsweisen darum zu tun, verdachterweckende Bezeichnungen abzulehnen. Die Existenz der christl. Gemeinde ist zwar den Heiden bekannt, wie man zB. von Origenes (c. Cels. 1, 1; 8, 17) erfahren kann, aber Sicherheit vor staatlichem Zugriff ist damit nicht gegeben (Krüger 76). Tertullian verwendet nun zur Charakterisierung der christl. Zu-

sammenkünfte Begriffe wie ‚Vorsteher', ‚Mitglieder', ‚gemeinsame Kasse', ‚Beitrag', die auch zum Vokabular der Organisation des ‚collegium tenuiorum' gehörten (A. Müller, Sterbekassen u. Vereine: NJbb 8 [1905] 183/201). Darin wurde von de Rossi u. seinen Meinungsanhängern der Grund gesehen, daß die christl. Gemeinde unter der Lizenzgestalt eines ‚collegium' sich selbst begriffen habe u. so von den Behörden geduldet worden sei. Aber solche Analogie zu einem genossenschaftlich geformten Teilbereich des öffentlichen Lebens schien Tertullian u. den anderen christl. Theologen die Wirklichkeit zu verkürzen. Die christl. Gemeinde will nicht als ‚Gruppe' u. ‚Partei' angesehen werden; sie erhebt wegen der vollständigen Einbeziehung aller Lebensvorgänge ihrer Mitglieder den Anspruch, als ‚curia' verstanden zu werden (zu ‚curia' als Bezeichnung für die Gesamtheit der Stadtverwaltung s. Belege in ThesLL 4, 1485), nicht als eine nur Teilinteressen wahrnehmende ‚factio' (Tert. apol. 39, 21: cum probi, cum boni coeunt . . . non est factio dicenda, sed curia; Saumagne 477f), die als nicht leicht zu kontrollierende Gruppenbildung oft Verdachtsmomente bot (ThesLL 6, 137: factio, wenn im Gegensatz zu curia gebraucht, hat seit Cicero [rep.] u. besonders seit der Kaiserzeit einen abträglichen Sinn; s. Plin. ep. 10, 34, 1; Tert. apol. 38, 1f). Hinter diesem Vorschlag Tertullians steht natürlich eine entscheidend wichtige Konzeption, nämlich die, daß die christl. Gemeinde mit einer πόλις zu vergleichen sei, deren Spitze sich für alle Lebensvorgänge der Bürger verantwortlich weiß (Ehrhardt 304). Diese Vorstellung klingt im NT schon an (πολίτευμα, πόλις; Phil. 3, 20; Apc. 21, 2 u. ö.) u. zieht sich hin bis zu Augustins Begriff der ‚civitas'. Die Herauskehrung dieses Selbstverständnisses bedeutet geradezu eine Absage an den vom Staat herkommenden Versuch, die christl. Gemeinde etwa nach Art eines ‚collegium' wie eine nach genossenschaftlicher Weise organisierte Gruppe einzuordnen. Umgekehrt konnten diese Versuche, die Struktur der christl. Gemeinde in Analogie zur Verwaltungsordnung einer πόλις oder eines ‚municipium' u. damit ihre Tätigkeit sozusagen in Konkurrenz zur ‚res publica' zu sehen, zu erhöhtem Verdacht führen, daß hier hinter dem Schild der ‚universitas' ein echter Nebenbuhler zur staatlichen u. städtischen Verwaltung erwachse, ein Verdacht, der in dem von Cyprian überlieferten Wort des Decius enthalten sein könnte, daß er leichter die Erhebung eines Rivalen ertragen würde als die Wahl eines Bischofs von Rom (Cyprian. ep. 55, 9). Die folgenden, im antiken Vereins- u. G.wesen üblichen Begriffe sind von den Christen im strengen Sinne nicht auf die einzelne Gemeinde oder die Gesamtkirche, für die man ‚ecclesia' bevorzugte, appliziert worden, weder ‚θίασος' noch ‚ἑταιρία', weder ‚collegium' noch ‚corpus' noch ‚societas' noch ‚sodalitas' (‚sodales' findet sich in Verbindung mit ‚fratres' in einer christl. Inschrift [ILCV 2343]). Collegium findet sich oft bei christlichen Schriftstellern; das läßt sich leicht feststellen (ThesLL 3, 1591/9); besonders häufig findet sich das Wortfeld etwa bei Cyprian, der immer wieder von der ‚collegialitas sacerdotalis' spricht, was sicher als gewollte Analogie zu den heidn. ‚collegia sacerdotum' formuliert worden ist. Der alte Rechtsgrundsatz: ‚tres faciunt collegium' (Marcell.: Dig. 50, 16, 85) wird etwa auch auf das Leitungsgremium einer Gemeinde angewendet (zB. Ambrosiast. in 1 Tim. 3, 12f [CSEL 81, 3, 268f]; E. Hatch, Die Gesellschaftsordnung der christl. Kirche im Altertum [1883] 57_{17}); in der nachkonstantinischen Zeit kann innerhalb der Kirche in vielfacher Hinsicht das Wort collegium Verwendung finden, zB. kann vom Kollegium der Diakone geredet werden (ebd. 48). In ähnlicher Weise kann ganz allgemein der Begriff ‚societas' gebraucht werden, wie etwa Tertullian von einer ‚societas sacramenti' redet (adv. Marc. 4, 5, 2; ähnlich 1, 14, 3: mellis et lactis societas) oder von den ‚societates ecclesiarum' (spect. 29, 3; vgl. A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian u. Cyprian [1930 bzw. 1967] 32) u. Augustinus von der ‚societas' der Gläubigen sprechen kann (quaest. evang. 2, 40). Auch in der innergemeindlichen Verfahrensweise bei der Behandlung wichtiger Fragen wie Bischofswahl oder Aufnahme der Gefallenen, lassen sich gewisse Analogien zu ähnlichen Vorgängen in den jüd. Synagogalgemeinden oder den nichtchristl. Kollegien ziehen, die in der allgemeinen menschlichen Verhaltensweise begründet sind, sobald es um die Ordnung von Gemeinschaften geht; mehr ist daraus nicht zu folgern. Die Verwendung des Begriffes ‚corpus' bot sich an, weil er auf christlicher Seite in besonderer Weise mit theologischem Inhalt gefüllt werden konnte (corpus Christi =

ecclesia; vgl. Cyprian. ep. 69, 5), zugleich aber in der Rechtssprache vielfach verwendet wurde u. dementsprechend auch für eine Gliedgruppe der christl. Gemeinschaft gebraucht werden konnte (Cyprian. ep. 68, 3: copiosum corpus sacerdotum). Die offizielle Anwendung des ‚corpus'-Begriffes auf die christl. Einzelgemeinde mit allen Folgerungen für den Vermögenserwerb wird etwa in der 2. H. des 3. Jh. (um 265) vollzogen worden sein (Saumagne 257). Im Toleranzedikt des Galerius (30. IV. 311) wird die Einzelgemeinde bzw. ihr Kultgebäude noch als ‚conventiculum' bezeichnet (Lact. mort. pers. 34, 4); es wird also ein Begriff verwendet, der im christlichen Sprachgebrauch längst im abschätzigen Sinn in Übung war (ThesLL 4, 844), um häretische Splittergruppen zu charakterisieren (zB. Cyprian. ep. 59, 14: conventiculum perditae factionis). Im Mailänder Erlaß vom 13. VI. 313 wird dann, für uns zum ersten Mal greifbar, klar vom ‚corpus christianorum' gesprochen (Lact. mort. pers. 48, 8/10; Ehrhardt 27f; Saumagne 276f). Daß damit von der Seite Konstantins her beabsichtigt war, ein Eindringen des gefährlichen Begriffes ‚populus' in die Rechtssprache als Bezeichnung für die christl. Gemeinschaft zu verhindern, ist wohl möglich. Der Inhalt des Begriffes ‚populus' war weit umfassender als die Anwendungsbreite von ‚plebs', das sich ursprünglich eher deckte mit dem biblischen ‚Volk Gottes' (λαὸς θεοῦ). So findet sich ‚plebs' als Bezeichnung für das christl. Volk bei Tertullian (castit. 7, 3; an. 9, 4 [11 Waszink; Kommentar: ebd. 171]) u. besonders bei Cyprian, um den Gegensatz von Volk u. Klerus auszusagen (zB. ep. 15, 4; Beck 136f; H. Janssen, Kultur u. Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian [Nijmegen 1938] 60/5; Inschriften bezeugen die Verwendung von ‚plebs' ziemlich häufig [ILCV 3, 387 s.v.]). Daneben gibt es bei Cyprian auch den Gebrauch von ‚populus' für die ganze christl. Gemeinde (unit. eccl. 25; laps. 4; Ehrhardt 32f). ‚Populus Romanus' war, politisch gesehen, eine sakrosankte Vorstellung, der man eine ‚plebs christiana' (Cyprian. unit. eccl. 23: plebs in solidam corporis unitatem ... copulata) einordnen, aber nicht einen ‚populus christianus' gegenüberstellen durfte. In Inschriften taucht ‚populus' in unserem Sinn ziemlich spät u. selten auf (ILCV 3, 388 s.v.).

II. Kirche u. heidnische Kollegien. Der Anspruch der christl. Gemeinde, dem Mitglied in all seinen Lebensbeziehungen voll genügen zu können, hatte die Wirkung, daß sich innerhalb der Gemeinde keine Untergliederungen mit genossenschaftlicher Zielsetzung entwikkelten u. die christl. Theologen u. Schriftsteller sich energisch dagegen wehrten, von staatlicher Seite nach genossenschaftlichem Schema eingeordnet zu werden. Daß Christen hier u. da Mitglieder von außerchristlichen Kollegien blieben oder sogar noch wurden, ist für die nachseverianische Zeit mit dem starken Zustrom zur Kirche nach der Constitutio Antoniniana (212) als möglich zu erachten, wenn es auch sehr gerügt wurde, da ja fast alle heidnischen G. religiösen Charakter hatten. Cyprian vermerkt es sehr übel, daß ein spanischer Bischof lange Zeit Mitglied eines heidn. Kollegiums blieb, an den Zusammenkünften teilnahm u. sogar seine Kinder nach dem Brauch dieser G. in ungeweihter Erde beisetzen ließ (ep. 67, 6). Bischof Martialis, so hieß er, wird also Mitglied eines ‚collegium tenuiorum' oder ‚funeraticium' gewesen sein. Daß es sich bei der gerügten Beisetzung um ein Grab in einer Familiengruft handelte, in der christliche Erdbestattung neben heidnischer Urnenbeisetzung vorkam, wie es die Ausgrabungen unter der Peterskirche erwiesen haben, ist nicht anzunehmen. Das Konzil v. Elvira (um 306) untersagte strengstens den Verbleib in einem heidn. Priesterkollegium, selbst wenn der zum christlichen Glauben Übertretende bereit war, nicht mehr an den Opfern u. Mahlzeiten teilzunehmen (can. 3 [Bruns, Canones 2, 2]).

III. Sondergruppen. a. Häretiker. Soweit die Gemeinschaften der Gnostiker (*Gnosis) als kirchliche Randgruppen bezeichnet werden können, kann man bei ihnen Unterschiede auch nach der Art ihres Zusammenschlusses finden: 1) in Analogie zu Philosophenschulen (Valentinianer der italischen u. anatolischen Richtung, Basilidianer); 2) in Analogie zu Mysterienvereinen (Naassener, Simonianer, Karpokratianer, Ophiten, Barbelognostiker, Baruchgnostiker; teilweise auch Valentinianer); deutlich tritt dieser Typus in Erscheinung bei der Sekte der Naassener (Hippol. refut. 5, 9, 10; vgl. H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 2, 1 [1954] 69_2); 3) in Analogie zur christlichen Gemeinde (Oden Salomos, Epistula apostolorum, Excerpta ex Theodoto 66/86; vgl. H. Kraft, Gnostisches Gemein-

schaftsleben, masch. Diss. Heidelberg [1950] 173/5). Die Gemeinschaften der Markioniten (A. v. Harnack, Marcion² [1924] 146f) u. der Manichäer (G. Widengren, Mani u. der Manichäismus [1961] 97/100) verstanden sich ebensowenig als G. wie die großkirchlichen Gemeinden, während die Mandäer mehr Ähnlichkeit mit einem geschlossenen Kultverein aufwiesen (K. Rudolph, Die Mandäer 2 [1961] 22/31).

b. Mönchtum. Nicht außerhalb der Kirche, wohl aber bald außerhalb der Gemeinde entwickelte sich das Mönchtum. Nicht in seiner Form des Einsiedlerwesens, wohl aber in der Gestalt des Koinobitentums brachte es bald Lebensgemeinschaften hervor, die bewußt an die urchristl. Gemeinschaftsform anknüpfen wollten u. darum mit den antiken G. nur schwache Analogien aufweisen. Im einzelnen weichen die Regeln der Mönchsorden ziemlich weit voneinander ab. Die Zusammenschlüsse von klösterlichen Gemeinschaften nach bestimmten Ordensregeln tragen allerdings genossenschaftlichen Charakter. Ihre Blütezeit fällt erst ins MA.

IV. Genossenschaften im spätantiken, christl. Reich. In der nachkonstantinischen Zeit werden die G. u. Vereine, die nur oder vorwiegend als religiöse Kultgemeinschaften existierten, aufgelöst (das Gesetz des Honorius vom 30. VIII. 415 [Cod. Theod. 16, 10, 20] zB. nennt speziell die ‚frediani' u. die ‚dendrophori'). Soweit sie vorwiegend Berufsorganisationen darstellten, wurden sie vom Staat als Hilfsorganisationen für die Versorgung u. öffentliche Dienstleistung in Pflicht genommen (Cod. Theod. 13, 5: de naviculariis; 14, 3: de pistoribus; 14, 4: de suariis; Gaudemet, Institutions 709f; de Robertis, Storia 2, 183f). Das Christentum als Staatsreligion hat natürlich, nachdem alle staatstragenden Personen u. alle Korporationen durch ihre Mitglieder christlich geworden waren, mehr genossenschaftsfördernd als genossenschaftshemmend gewirkt, namentlich seit durch die wachsende Heiligenverehrung mit ihrer Patronatspraxis ein differenzierter Kult sich mit dem Zunft- u. G.wesen verbinden ließ. So schlossen sich eifrige Gläubige zu Vereinen zur Ausbreitung des Glaubens (σπουδαῖον) oder zur Förderung des Kultes am Wallfahrtsort zusammen, wie etwa beim hl. Grab in Jerusalem. Solche Vereine gab es auch in Alexandrien u. Kpel, wo zB. im 7. Jh. eine Bruderschaft bezeugt ist, die jeden Samstagabend eine Pannychis zu Ehren des Täufers hielt (H. G. Beck, Kirche u. theologische Literatur im byzantinischen Reich 1 [1959] 138f). Die differenzierte Aufgabenteilung des spätantiken wie des byzantinischen Verwaltungsstaates regelte das zivile Leben bis ins einzelne u. bediente sich dabei der Kollegien u. Zünfte; so wurde ihnen zB. in byzantinischer Zeit etwa die Verpflichtung auferlegt, das Personal für die Begräbnisse zu stellen u. die Kosten dafür aufzubringen (Stöckle, Zünfte 11f). Das byzantinische G.wesen setzte die Tradition der spätantiken Kollegien fort; diese Institutionen gliederten das gesamte wirtschaftliche System, u. wegen der großen Bedeutung, die sie für die Organisation der Wirtschaft, des Handels u. des Verkehrs im byzantinischen Reich hatten, nahm der Staat auf ihre Entwicklung starken Einfluß (G. Ostrogorski, Geschichte des byzantinischen Staates [1952] 203f. 210f). Die Kirche als solche ist nicht Trägerin dieser Organisationen gewesen, im Osten ebensowenig wie im Westen (A. Dopsch, Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung [Wien 1924] 208), wo sich auch die Tradition des spätantiken G.wesens über die westgotischen, langobardischen u. andere germanische Staaten bis ins reich gegliederte Zunftwesen des MA erhalten hat (Stöckle, Zünfte 139).

M. Avi-Yonah, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud = Studia Judaica 2 (1962). – V. Bandini, Appunti sulle corporazioni romane (Milano 1937). – H. Bardtke, Die Rechtsstellung der Qumran-Gemeinde: TheolLitZ 86 (1961) 93/104; Qumran u. seine Probleme: TheolR 33 (1968) 97/119. 185/236. – G. Baumbach, Jesus von Nazareth im Lichte der jüd. Gruppenbildung (1971). – W. D. Berner, Initiationsriten in Mysterienreligionen, im Gnostizismus u. im antiken Judentum, Diss. Göttingen (1972). – F. G. Lo Bianco, Storia dei collegi artigiani dell'impero (Bologna 1934). – M. Black, Judas of Galilee and Josephus' „Fourth Philosophy": Josephus-Studien, O. Michel zum 70. Geburtstag (1974) 45/54. – S. G. F. Brandon, Jesus and the Zealots (Manchester 1967). – C. Burchard, Art. Essener: KlPauly 2 (1967) 375/8; Art. Qumran: ebd. 4 (1972) 1316/22. – A. Chastagnol, La préfecture urbaine à Rome sous le bas empire (Paris 1960) Reg. s.v. corporati. – M. Cohn, Zum röm. Vereinsrecht (1873). – U. Coli, Collegia et sodalitates (1913). – A. Ehrhardt, Das Corpus Christi u. die Korporationen im spätröm. Recht: SavZRom 70 (1953) 299/347; 71 (1954) 25/40. – B. Elia-

CHEVITCH, La personnalité juridique en droit privé romain (Paris 1942) 260/2. – W. R. FARMER, Maccabees, Zealots and Josephus (New York 1957). – S. FERGUSON, The Attic orgeones: HarvTheolRev 37 (1944) 61/140. – A. FINKEL, The Pharisees and the teacher of Nazareth = Arb. Gesch. Spätjud. Urchr. 4 (Leiden 1964). – L. FINKELSTEIN, The Pharisees 1/2 (Philadelphia 1962). – C. A. FORBES, Neoi. A contribution to the study of Greek associations (Middletown, Conn. 1933). – P. FOUCART, Des associations religieuses chez les Grecs (Paris 1873). – P. FREIMARK - W.-F. KRÄMER (Übers.), Die Tosefta 1,2 = Rabbinische Texte 1. R. (1971). – J. GAUDEMET, Constantin et le recrutement des corporations: Atti congr. intern. diritto rom., Verona 1948, 3 (Milano 1951) 17/25; Institutions de l'antiquité (Paris 1967) 709/11. – E. R. GOODENOUGH, The jurisprudence of the Jewish courts in Egypt (New Haven, Conn. 1929). – F. GRELLE, Adsignatio e publica persona nella terminologia dei gromatici: Synteleia V. Arangio Ruiz (Napoli 1964) 1136/41. – M. GUARDUCCI, L'istituzione della fratria nella Grecia antica e nelle colonie greche d'Italia 1: MemAccLinc 334 (1937) 5/101; 2: ebd. 335 (1938) 65/135. – A. v. HARNACK, Die Mission u. Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten[4] 1/2 (1924 bzw. 1965). – M. HENGEL, Die Zeloten = Arb. Gesch. Spätjud. Urchr. 1 (Leiden 1961); Zeloten u. Sikarier = Josephus-Studien, O. Michel zum 70. Geburtstag (1974) 175/96; War Jesus Revolutionär? = Calwer Hefte 110 (1970); Judentum u. Hellenismus 2 = Wiss. Unters. NT 10 (1973). – V. HERNTRICH - G. SCHRENK, Art. λεῖμμα etc.: ThWbNT 4 (1942) 200/21. – J. JEREMIAS, Der Gedanke des „Heiligen Restes" im Spätjudentum u. in der Verkündigung Jesu: ZNW 42 (1949) 184/94 bzw.: ders., Abba. Studien zur ntl. Theologie u. Zeitgeschichte (1966) 121/31. – M. DE JONGE, Josephus u. die Zukunftserwartungen seines Volkes: Josephus-Studien, O. Michel zum 70. Geburtstag (1974) 205/19. – M. KASER, Das röm. Privatrecht[2] = HdbAltWiss 10, 3, 3, 1 (1971) 307/10. – E. KOFFMAHN, Rechtsstellung u. hierarchische Struktur des yḥd von Qumran: Biblica 42 (1961) 433/42; Die staatsrechtliche Stellung der essenischen Vereinigungen in der griech.-röm. Periode: Biblica 44 (1963) 46/61. – H. P. KOHNS, Versorgungskrisen u. Hungerrevolten im spätantiken Rom = Antiquitas 1, 6 (1961) 19f; Wirtschaftliche Probleme in der Historia Augusta: Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1964/65 = Antiquitas 4, 3 (1966) 99/126. – E. KORNEMANN, Art. Collegium: PW 4, 1 (1900) 380/480. – G. KRÜGER, Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen (1935 bzw. 1961). – K. G. KUHN, Art. προσήλυτος: ThWbNT 6 (1959) 727/45. – M. A. LEVI, Iscrizioni relative a collegia dell'età imperiale: Athenaeum NS 41 (1963) 384/405. – J. LÉVY, La légende de Pythagore de Grèce en Palestine (Paris 1927) 236/63. – W. LIEBENAM, Zur Geschichte u. Organisation des röm. Vereinswesens (1890 bzw. 1964). – J. LINDERSKI, Ciceros Rede Pro Caelio u. die Ambitus- u. Vereinsgesetzgebung der ausgehenden Republik: Hermes 89 (1961) 106/19; Der Staat u. die collegia. Mit einer Studie über die röm. Genossenschaften zum Beginn der Republik (polnisch): Kraków Zeszyty Nauk. Uniw. Jagiellónsk (1961); Suetons Bericht über die Vereinsgesetzgebung unter Caesar u. Augustus: SavZRom 79 (1962) 322/8. – G. MAIER, Mensch u. freier Wille. Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira u. Paulus = Wiss. Unters. NT 12 (1971). – J. MAIER, Geschichte der jüd. Religion (1972). – R. MEYER, Art. Σαδδουκαῖος: ThWbNT 7 (1964) 35/54. – R. MEYER - H. F. WEISS, Art. Φαρισαῖος: ThWbNT 9 (1973) 11/51. – TH. MOMMSEN, De collegiis et sodaliciis Romanorum (1843); Zur Lehre von den röm. Korporationen: SavZRom 25 (1904) 33/51 = Gesammelte Schriften 3 (1907) 53/68. – J. NEUSNER, Fellowship in judaism. The first century and today (London 1963); The rabbinic traditions about the Pharisees before 70, 1/3 (Leiden 1971). – H. ODEBERG, Pharisaism and christianity (St. Louis 1964). – O. PLÖGER, Theokratie und Eschatologie = Wiss. Monograph. ANT 2 (1959). – F. POLAND, Geschichte des griech. Vereinswesens (1909 bzw. 1967). – G. PUGLIESE CARRATELLI, Per la storia delle associazioni in Rodi antica: AnnScArchAtene NS 1/2 (1939/40) 147/200. – S. RICCOBONO, Il problema della ricostruzione delle strutture amministrative romane: Synteleia V. Arangio Ruiz (Napoli 1964) 663/72. – F. M. DE ROBERTIS, Contributi alla storia delle corporazioni a Roma 1/2 (Bari 1934); Il diritto associativo romano dai collegi della republica alle corporazioni del basso impero (Bari 1938); Il fenomeno associativo nel mondo romano dai collegi della republica alle corporazioni del basso impero (Napoli 1955); Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano 1/2 (Bari 1971). – M. SAN NICOLÒ, Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer u. Römer[2] 1/2 (1972). – F. SARTORI, Le eterie nella vita politica ateniese del 6 e 5 secolo a. C. (Roma 1957). – C. SAUMAGNE, Coire, convenire, colligi: RevHistDroitFrancÉtr 32 (1954) 254/63; ‚Corpus Christianorum': RevIntDroits 7 (1960) 437/78; 8 (1961) 257/79. – W. SCHRAGE, Art. συναγωγή: ThWbNT 7 (1964) 798/850. – E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2 (1907 bzw. 1964). – F. SCHULZ, Classical Roman law (Oxford 1951) 95/102. – M. SMITH, Zealots and Sicarii, their origins and relation: HarvTheolRev 64 (1971) 1/19. – A. STÖCKLE, Art. Berufsvereine (griech.): PW Suppl. 4 (1924) 155/211; Spätrömische u. byzantinische Zünfte =

Klio Beih. 9 (1911). – A. STUMPFF, Art. ζῆλος etc.: ThWbNT 2 (1935) 879/90. – H. P. SYNDICUS, Sulla questione della rappresentanza processuale dei collegia e dei municipia: StudDocHistIur 36 (1970) 304/40. – M. N. TOD, Streiflichter auf die griech. Geschichte = Libelli 159 (1964) 45/63. – R. TRAVERS HERFORD, Die Pharisäer (1961). – V. TCHERIKOVER, Hellenistic civilization and the Jews (Philadelphia 1961). – E. E. URBACH, Art. ḥāber, ḥăberîm (hebr.): Encyclopedia Hebraica 17 (Jerusalem–Tel Aviv 1964/65) 63/6. – J. VONDELING, Eranos, Diss. Utrecht (1961). – G. WALSER, Die Severer in der Forschung 1960/72: AufstNiedergRömWelt 2, 2 (1975) 614/56, bes. 642f. – J. P. WALTZING, Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains 1/4 (Louvain 1895/1900 bzw. Roma 1968); Art. Collegia: DACL 3, 2 (1914) 2107/40. – M. WEBER, Das antike Judentum = Ges. Aufs. Religionssoziologie 3 (1920 bzw. 1966); Wirtschaft u. Gesellschaft = Grundriß der Sozialökonomik 3 (1922). – M. WEGNER, Untersuchungen zu den lat. Begriffen socius u. societas (1969). – J. WELLHAUSEN, Die Pharisäer u. die Sadducäer (1874 bzw. 1967). – F. WIEACKER, Societas. Hausgemeinschaft u. Erwerbsgesellschaft 1 (1936). – E. ZIEBARTH, Art. Sodalitas: PW 3 A, 1 (1927) 785f (ebd. am Ende Hinweis auf einen Artikel Röm. Vereinswesen, der bisher nicht erschienen ist); Das griech. Vereinswesen (1896).

Peter Herrmann (A) - Jan Hendrik Waszink (B) - Carsten Colpe (C) - Bernhard Kötting (D).

Geographie.

A. Heidnisch. I. Homerische Geographie. Die Alten, Eratosthenes u. Hipparchos, hielten Homer für den Urheber der griech. G. (Strab. 1, 1, 1f [1f]. 11 [7]). Trotzdem steht das Bild, das Homer vom Weltall entwirft, den orientalischen Anschauungen noch sehr nahe (Gisinger, G. 527/35; Opelt 1114f. 1121f): die Erde ist flach, rund u. von einem ehernen Gewölbe bedeckt (Il. 17, 425; Od. 3, 3; 15, 329), das von den Säulen des Atlas getragen wird (Od. 1, 52/4); die Erde ruht auf dunklen Tiefen (Il. 8, 13/6. 478f; 14, 204; 15, 188/92) u. ist vom Ozeanstrom umgeben (ebd. 14, 200f; 18, 607/9; Strab. 1, 1, 7 [7]), aus dem Sonne u. Sterne bei ihrem Aufgang auftauchen, um dann wieder darin einzutauchen (Il. 5, 5f; 7, 421/3; 8, 485f; Od. 19, 433f), mit Ausnahme des ständig sichtbaren Großen Bären (ebd. 5, 273/5). Homers Kenntnis von Ländern u. Völkern beschränkt sich auf den östlichen Mittelmeerraum (A. Forbiger, Hdb. der alten G. 1 [1842 bzw. Graz 1966] 2/21; Bunbury 1, 31/84; Gisinger, G. 532/6); von Ägypten, Äthiopien (Il. 1, 423; 9, 381f) u. dem Westen hat er nur undeutliche Vorstellungen (vgl. die PW-Artikel zu den von Homer erwähnten Orten u. Völkern).

II. Jonische Geographie. Die jonischen Philosophen nahmen Homers Bilder wieder auf; Herodot (4, 36), Aristoteles (meteor. 2, 5, 362b) u. Geminos (16, 28) berichten, daß sie die Erde als rund u. vom Ozean umgeben bezeichneten, mit dem Unterschied, daß dieser aus einem mythischen Strom zum ‚Äußeren Meer' geworden ist. Sie führten auch die Überlegungen über die Grundfesten der Erde u. ihren Bestand im sie umgebenden Raum weiter. Um nur die wichtigsten Theorien zu nennen: die einen, wie Thales v. Milet, ließen die Erde auf dem Wasser ruhen (Aristot. cael. 2, 13, 294a 28/33), andere auf der Luft, wie Anaximenes, Anaxagoras u. Demokrit (s. Hippol. ref. 7, 3f; 8, 3 [Diels, Dox. 560/2];

Anaximenes: VS 13 A 6. 20; Anaxagoras: VS 59 A 1, 8. 42, 3. 59. 88; Demokrit zB. bei Aristot. cael. 2, 13, 294b 13). Anaximander stellte sich die Erde als einen Zylinder vor, der frei im Raum schwebe wegen der gleichmäßigen Entfernung, die alle Punkte seines Umfangs vom Umkreis des Himmels einhielten; die obere Kreisfläche des Zylinders habe einen erhöhten Rand, um das Wasser festzuhalten, u. sei der Aufenthaltsort der Menschen (Aristot. cael. 2, 13, 295b 10/26; Hippol. ref. 6, 3 [Diels, Dox. 559]; Anaximander-Frg.: Ch. H. Kahn, Anaximander and the origins of Greek cosmology [New York 1960] 53/84). Um das Phänomen von Tag u. Nacht zu erklären, wies die alte jonische Tradition im Norden der Erde den Rhipäischen Bergen ihren Platz zu, die wegen ihrer außergewöhnlichen Höhe den nächtlichen Weg der Sonne den Blicken entzogen (Aristot. meteor. 1, 13, 350b 5/10; 2, 1, 354a 22/33; Verg. georg. 1, 240/3). Diesem Bild trat bald die Vorstellung von der ‚Neigung der Erde nach Süden' an die Seite (Aet. plac. 2, 8, 1 [Diels, Dox. 337f]; Galen. hist. philos. 51 [ebd. 623]); später wurde sie durch die Theorie von der Neigung des Sternkreises ersetzt (Oinopides: VS 41, 7; Aet. plac. 2, 23, 6 [Diels, Dox. 353]; Hippol. ref. 9, 4 [ebd. 563f]). In der Tat sind die ‚hochgelegenen Teile' (ὑψηλὰ μέρη) der Erde, die in den jonischen Texten erwähnt werden (Hippol. ref. 7, 6 [ebd. 561]; vgl. Cosm. Ind. 2, 31; 4, 16 [SC 141, 337. 555/7]), nicht im Sinne örtlicher Erhebungen zu verstehen, sondern bezeichnen ihre absolute Höhe im kosmischen Raum, denn um so viel, wie der nördliche Teil der Erde den Himmelsäquator an Höhe übertrifft, reicht ihr südlicher Teil unter ihn hinab. Die Sonne dreht sich also parallel zur Erde auf im Lauf des Jahres wechselnden Kreisen u. läßt so einmal lange, einmal kurze Nächte entstehen (Kiessling, Art. 'Ρίπαια ὄρη: PW 1 A, 1 [1914] 846/916). Gleichzeitig nahmen die Philosophen an, daß die geneigte Oberfläche der Erde nicht in gleichmäßiger Weise erwärmt werde, sondern daß ihre Teile im Norden u. Süden immer kälter würden, bis sie unbewohnbar seien. Relativ spät, vielleicht unter dem Einfluß der Theorien von der Kugelgestalt der Erde (Abel 996/8 u.a.), begann man unter den Zonen mit verschiedenen Temperaturen eine langgestreckte gemäßigte zu unterscheiden in der Form eines einem Kreis eingeschriebenen Rechtecks. Dieser Ausschnitt aus einem ausgedehnteren Ganzen ist die Oikumene, die bewohnte Erde (Gisinger, Oikumene). Man schreibt die Abgrenzung Demokrit zu (Agathem. 1, 2 [GGM 2, 471]), aber der Ausdruck wurde möglicherweise schon von Anaximander u. Hekataios, mit Sicherheit von Herodot (3, 106) verwendet. Als Schauplatz menschlicher Tätigkeit wird die Oikumene das eigentliche Objekt der geographischen Beschreibungen; sie dehnt sich in dem Maße aus, wie die Kenntnis von Ländern u. Völkern zunimmt. Während Homer nur den östlichen Mittelmeerraum beschrieben hat, erweiterte Hekataios im Zusammenhang mit der Ausdehnung des persischen Reiches (550/494) die Grenzen der Oikumene im Osten bis nach Indien, im Westen unter Einbeziehung der durch Kolonisations- u. Handelsreisen beschafften Informationen bis zur Meerenge von Gibraltar. Trotzdem kannte auch er weiterhin das Hinterland der Mittelmeerküste nur unbestimmt. Man nimmt an, daß Hekataios seinem Werk eine Karte beigegeben hatte, eine verbesserte Wiedergabe der Karte des Anaximander, der als erster eine wissenschaftliche Karte angefertigt haben soll (Agathem. 1, 1 [GGM 2, 471]; Schol. in Dion. Perieg.: GGM 2, 428, 7f; Eustath. comm.: ebd. 2, 208, 9/17). Sie stellte die Erde rund u. vom Ozean umgeben dar (man hat die Karte des Anaximander mit einer ebenfalls runden babylonischen Karte verglichen, die die Erde von einem ‚bitteren Meer' umgeben u. senkrecht durch den Euphrat geteilt darstellt; vgl. Meissner; außerdem Herodt. 5, 49 in bezug auf die Karte, die Aristagoras v. Milet iJ. 499/98 nach Sparta brachte). Der Mittelmeerraum war auf der Karte Anaximanders in einen Nord- u. Südteil geteilt, einer Linie entsprechend, die die Säulen des Herakles mit der Maiotis verband (Heidel 14), eine Unterteilung, die bald durch die bequemere u. schon zur Zeit Herodots allgemein angenommene Einteilung in die drei Kontinente Europa, Asien u. Libyen abgelöst wurde (Herodt. 4, 41/5). Doch haben die neuen Erkenntnisse, die die Grenzen der bekannten Länder erweiterten, Zweifel an den jonischen Systemen hervorgerufen. Man bezweifelte die Hypothese von einer runden, vom Ozean umflossenen Erde u. gab gleichzeitig die Spekulationen über die Gestalt u. die Stabilität des Erdkörpers auf, um sich der praktischen Beschreibung der erforschten Länder zu widmen. Dieses Streben findet seinen vollkommensten Ausdruck in den Wer-

ken Herodots. Er machte die jonischen Karten lächerlich (4, 36) u. war der erste, der behauptete, das Kaspische Meer sei ein Binnenmeer (1, 202f). Ohne Vermutungen über die Gestalt der Erde anzustellen, ließ er die Grenzen der Oikumene sich im Ungewissen verlieren; allerdings begrenzte er deren ‚äußerste Enden' (ἐσχατιαί) im Osten mit Indien, im Süden mit Arabien, im Südwesten mit Äthiopien u. im Norden mit Europa (3, 106/16).

III. Sphärische Geographie. a. Entdeckung u. Ausbreitung. Die These Anaximanders, nach der die Erde in der Mitte der Himmelssphäre schweben soll, hat gegen Ende des 6. Jh. die Ausbreitung der Theorien von der Kugelgestalt der Erde erleichtert. Anscheinend durch Parmenides v. Elea öffentlich vorgetragen (Diog. L. 9, 21), wurden sie in der Zeit Platos allgemein anerkannt (Plat. Phaedo 108e). Die unsicheren u. widersprüchlichen Aussagen der Doxographen, welche die Kenntnis der sphärischen Erdgestalt schon Pythagoras zuschreiben, wecken heute die größten Vorbehalte: der Stand der Wissenschaften in der Zeit des Pythagoras lieferte keineswegs die für die sphärische Theorie erforderlichen Prämissen. Dasselbe gilt von den Angaben des Aristoteles in bezug auf das sog. heliozentrische System der Pythagoreer der Schule des Philolaos (Aristot. cael. 2, 13, 293b 1/16; Aet. plac. 3, 11, 3 [Diels, Dox. 377]). Es handelte sich hierbei mehr um Spekulationen als um den Ausdruck einer wissenschaftlich begründeten Wahrheit (W. Burkert, Weisheit u. Wissenschaft [1962] 315/20; vgl. Abel 996/1027). Als man jedoch viel später, zur Zeit Aristarchs v. Samos (ca. 280 vC.) u. des Seleukos v. Seleukia (ca. 150 vC.) zwischen dem geozentrischen u. dem heliozentrischen System schwankte, gab die Autorität der Physik des Aristoteles den Ausschlag zugunsten der Theorie von einer im Mittelpunkt des Universums stehenden Erde, um den von Natur aus alle Massen gravitieren (cael. 2, 13, 295a/296a). Unter dieser neuen Voraussetzung mußten alle Ansichten revidiert werden. Man ersetzte die alte Neigung der Erdscheibe durch die Neigung des Zodiakos (s. oben) u. schrieb den Wechsel von Tag u. Nacht der gleichmäßigen Drehung der ganzen Himmelssphäre um die Erdachse zu, während die Sonne u. die Planeten ihren jährlichen Umlauf um die Achse der Ekliptik vollendeten. Die Einteilungen des Himmels wurden auf die Erde übertragen (Gem. 15, 1/3; die Initiative hierzu wurde Parmenides zugeschrieben, vgl. zB. Strab. 2, 2, 2 [94]). Man unterschied fünf Zonen, zwei unbewohnbare im äußersten Norden u. Süden der beiden Halbkugeln, zwei gemäßigte zwischen den Polarkreisen u. den Wendekreisen u. zwischen den letzteren eine heiße Äquatorzone. Auch diese galt, zumindest nach Ansicht der ersten Vertreter sphärischer Lehren, als unbewohnbar (Parmenides; Eudoxos; Aristot. meteor. 2, 5, 362b 1/9; Abel 996/1027). Von nun an dachte man über das Verhältnis der bewohnten Erdteile zum Rest der Erdkugel u. die Verteilung der Kontinente u. Meere nach. Es gab verschiedene, wegen der begrenzten Forschungsmöglichkeiten nicht verifizierbare Hypothesen (vgl. G. Aujac, Les traités ‚Sur l'océan' et les zones terrestres: RevÉtAnc 74 [1972] 74/85). In jedem Fall nahm man an, daß die beiden gemäßigten Zonen in ihrer ganzen Ausdehnung bewohnbar sein müßten (Gem. 16, 19f). Unsere Oikumene ist der Länge nach in der nördlichen gemäßigten Zone ausgestreckt; ihre Länge verhält sich zur Breite nach Eudoxos wie 6 zu 3 (Agathem. 1, 2 [GGM 2, 471]; Gem. 15, 4 u. 16, 5, Stellen, die allgemein Eudoxos zugeschrieben werden), nach Aristoteles wie 5 zu 3 (meteor. 2, 5, 362b 20/5). Gewissermaßen auf eine ebene Fläche übertragen, hatte sie wie bei Demokrit (s. o. Sp. 156f) langgestreckte Form. Aber sie war nicht mehr von Wasser umgeben; das Kaspische Meer kam nicht mehr aus dem Ozean (F. Gisinger, Die Erdbeschreibung des Eudoxos v. Knidos = Stoicheia 6 [1921 bzw. 1967] 16f), ebensowenig wie das Rote Meer (= Indischer Ozean: Aristot. meteor. 2, 1, 354a 1/5). Diese Angaben wechseln mit den makedonischen Eroberungen. Die Vermessungen der Märsche Alexanders durch Asien (Plin. n. h. 6, 17), die Erkundungsfahrten seiner Generäle Nearchos, Onesikritos u. Androsthenes v. Thasos wie auch etwas später Megasthenes u. Patrokles, eröffneten neue Horizonte nach Osten u. im Süden. Die Reise des Pytheas von Marseille (Frg. bei H. J. Mette [1952]) bis Thule (um 325) u. seine Erforschung der westlichen Küsten Europas machten den Westen u. Norden bekannt. Gleichzeitig verschaffte die Entwicklung der Wissenschaften in den griech. Schulen u. den neuen Zentren von Alexandria u. Pergamon der G. die Möglichkeit, sich vom Einfluß der Philosophie u. der Geschichte zu befreien u. eine unabhängige, mit der Mathematik u.

Astronomie verbundene Wissenschaft zu werden. Die neuen geographischen u. wissenschaftlichen Errungenschaften wurden in die Praxis umgesetzt durch Dikaiarchos, einen Schüler des Eudoxos, u. durch Eratosthenes v. Cyrene (ca. 275/195 vC.). Ihr Verdienst ist, eine neue Karte mit dem Entwurf eines ersten Koordinatensystems geschaffen zu haben, das wenigstens teilweise (wegen der Unzulänglichkeit der wissenschaftlichen Apparatur) auf astronomischen Messungen beruhte; die Wegangaben blieben jedoch wie in der Vergangenheit das wesentliche Element für die Bestimmung der Lage von Orten u. der Entfernungen. Dikaiarchos (Berger, Fragmente 173; ders., Geschichte 370/83) setzte den ersten Meridian fest, der durch Syene u. Lysimacheia führte, sowie den parallelen, der die Säulen des Herakles mit dem Tauros verband u. das Mittelmeergebiet in Nord- u. Südteil zerschnitt. Eratosthenes übernahm die Einteilung des Dikaiarchos, fügte jedoch Meridiane hinzu u. vor allem Parallelen, die sie im rechten Winkel schnitten (Strab. 2, 1, 22 [78]; für die geometrischen Verfahren der Kartographie des Eratosthenes vgl. Knaak, Art. Eratosthenes: PW 6, 1 [1907] 370/7 u. Gisinger, G. 610/2), was seine Projektion flach erscheinen ließ u. den Eindruck vom Erdball veränderte. Während man über die Art, wie sich Dikaiarchos die Erdoberfläche vorstellte, lediglich Vermutungen anstellen kann, weiß man, daß Eratosthenes, der auf den Erfahrungen der Forscher Alexanders u. seiner Nachfolger fußte, die überall, wo sie gingen, das Meer am Ende ihres Weges fanden (der Ausdruck stammt aus Strab. 1, 1, 8 [5]), auf die alte Idee der von Wassermassen umgebenen Erde zurückkam. Sie bezogen sich dabei auf die jonischen Philosophen, die den Vertretern sphärischer Vorstellungen, Eudoxos u. Aristoteles, vorausgingen. Allerdings handelt es sich bei Eratosthenes um einen Ausschnitt des Erdkörpers, die Oikumene, u. nicht mehr um die ganze Erde wie bei den Joniern. In seinem System wird das Kaspische Meer wieder ein Golf des Weltmeeres (Strab. 11, 7, 3 [509]). Nach Eudoxos u. Aristoteles (cael. 2, 14, 298a 15) führte Eratosthenes neue Erdmessungen aus, die korrekter waren als die seiner Vorgänger (250000 Stadien gegenüber 400000), u. maß der Oikumene eine Länge von 77800 Stadien u. eine Breite von 38000 Stadien zu. Das bewohnte Land erstreckte sich also bis zu 8000 Stadien jenseits des Wendekreises. Die tropische Zone war nicht mehr glühendheiß u. unbewohnt wie in den Theorien der Vorgänger, sondern εὔκρατος (Strab. 2, 3, 2 [97]); auf der Gegenseite wurde sie durch einen Ozean begrenzt. In bezug auf die Anti-Oikumene u. die Peri-Oikumene ist die Überlieferung ungenau. Jedenfalls darf man annehmen, daß Eratosthenes ihre Existenz wenigstens theoretisch als möglich ansah (Strab. 1, 4, 6 [65]). So wichtig die durch Eratosthenes verwirklichten Fortschritte waren, seine Karte erschien Hipparchos (2. Jh. vC.) unvollkommen. Dieser wandte sich gegen die annähernden Berechnungen des Eratosthenes u. erklärte, allein astronomische Messungen erlaubten, die Lage von Orten festzulegen (Strab. 1, 1, 12 [7]; vgl. D. R. Dicks, The geographical fragments of Hipparchus [London 1960] frg. 11. 39. 43/65 u. passim). Doch obwohl Hipparchos zahlreiche Verbesserungen an der Karte des Eratosthenes anbrachte, verzichtete er wegen des Fehlens einer ausreichenden Zahl astronomischer Beobachtungen darauf, eine neue zu entwerfen. So zeigt sich die Reaktion gegen die von Dikaiarchos u. Eratosthenes eröffnete G. zuerst unter den Geographen, die sich der begrenzten Reichweite der ihnen verfügbaren Mittel bewußt waren. Andererseits erschienen die von den Spezialisten als unzureichend beurteilten Methoden der Allgemeinheit als zu schwierig. So kam die Opposition in gleicher Weise von seiten der Historiker u. Grammatiker, Polybios u. Krates v. Mallos.

b. Niedergang. Indem er die G. in den Dienst der röm. Strategie u. Politik stellte, brach Polybios mit der astronomischen G. u. befaßte sich nur noch mit der Oikumene, die für ihn mit den Grenzen des Imperiums übereinstimmte (Polyb. 3, 1, 4). Er vermied Hypothesen in bezug auf unbekannte Länder u. den Küstenverlauf im äußersten Norden u. Süden (3, 37f), hat die Kenntnis über den Westen Europas jedoch beträchtlich erweitert. Die frühere Beziehung zwischen der bewohnten Erde u. dem Ganzen der Erdoberfläche berücksichtigt er nicht mehr u. wird dadurch der Erfinder des ‚orbis terrarum', der eine von allen Himmelsphänomenen unabhängige Existenz erhält. Auf diese Weise verbindet sich Polybios mit Herodot u. Ephoros, Vertretern der alten jonischen Tradition, die durch ihn ihren Einfluß bis zu den röm. u. christl. Historikern behalten sollten. Diese

Tendenz zur praktischen G. (Periegeseis, Periploi, Länderbeschreibungen in Verbindung mit Geschichtsschreibung u. Ethnographie; vgl. P. Pédech, La méthode historique de Polybe [Paris 1964] 515/97) tritt auch bei anderen Schriftstellern der Zeit zutage, zB. bei Agatharchides v. Knidos, der im 2. Jh. schrieb (Phot. bibl. 213), Autor eines Periplus des Roten Meeres (GGM 1, 111/95) u. von Werken über Europa u. Asien, oder auch bei Artemidoros (ca. 146/100 vC.), der elf Bücher Γεωγραφούμενα verfaßt hatte (GGM 1, 556f. 574/6; Frg. bei R. Stiehle: Philol 11 [1856] 193/244; G. Hagenow, Untersuchungen zu Artemidors G. des Westens, Diss. Göttingen [1932]). Andererseits suchte der Stoiker Krates v. Mallos, Grammatiker von Beruf, Mitglied des Rates der Bibliothek von Pergamon, Homerkritiker u. -kommentator, die literarische G. der astronomischen G. der Schule von Alexandria entgegenzusetzen. Er griff alte Streitfragen (Strab. 3, 4, 4 [157f]) über die wissenschaftliche Kompetenz Homers wieder auf u. sprach ihm die Kenntnis von der Erdkugel (Gem. 16, 27) u. von einem äußeren Ozean zu, was sich aus seiner Art, die Irrfahrten des Odysseus zu kommentieren, ergebe (Gell. 14, 6, 3). Indem er die Hypothesen der Geographen über die Bewohnbarkeit der gemäßigten Zonen als Tatsachen ansah u. den Gedanken eines äußeren Ozeans beibehielt, dachte Krates an vier Oikumenen, zwei auf der nördlichen u. zwei auf der südlichen Halbkugel, die sich gegenüberliegen u. voneinander durch vier Arme des Ozeans getrennt sind (Frg. bei H. J. Mette, Sphairopoiia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates v. Pergamon [1936]). Man schrieb ihm (Gem. 16, 21/3) die Anfertigung eines Globus zu, auf dem er die Kreislinien, die die Zonen begrenzten, u. seine vier Oikumenen u. den Ozean eingezeichnet habe. Indem auch er auf die Astronomie u. die Mathematik verzichtete, hat Krates die G. rein spekulativ gemacht (vgl. auch Abel 1052/5). Trotzdem erfuhr die theoretische G. in der gleichen Epoche mit Poseidonios, Geminos (der zwischen dem 2. Jh. vC. u. dem 1. Jh. nC. angesetzt wird) u. Kleomedes (2. H. des 2. Jh. nC.) eine gewisse Neubelebung. Poseidonios (K. Reinhardt, Art. Poseidonios v. Apameia: PW 22, 1 [1953] 622/81; M. Laffranque, Poseidonios d'Apamée [Paris 1964] 153/214) nahm mit gewissen Verbesserungen die Oikumene des Eratosthenes wieder auf; Geminos u. Kleomedes verfaßten astronomische Schriften, die für die Geschichte der G. der Erdkugel wertvoll sind. Die einander widersprechenden Tendenzen finden sich bei Strabon vereinigt (vgl. W. Aly, Art. Strabon: PW 4 A, 1 [1931] 76/155; ders., Strabonis Geographica 1 [1968]; 4 [1957]; außerdem neuere Arbeiten von F. Sbordone, A. Diller u. F. Lassere; vgl. auch G. Aujac, Strabon et la science de son temps [Paris 1966]). In der Tat beschränkt Strabon, wenn er auch anerkennt, daß es für Geographen unentbehrlich sei, die Prinzipien der Astronomie zu kennen (1, 1, 12 [7]. 20/2 [11/3]; 2, 5, 1f [109f] u. Bücher 1 u. 2 passim), ihr eigentliches Fachgebiet auf die Beschreibung bekannter Länder (2, 5, 4f [112f]. 13 [118]). Er bekräftigt die nunmehr unwiderrufliche Tendenz, die G. von den Hilfswissenschaften zu trennen u. ihr so jeden Fortschritt in der Bestimmung geographischer Längen u. Breiten zu untersagen, die allein ermöglicht, ein genaues Bild von der Erde als ganzer u. ihrem bewohnten Ausschnitt zu entwerfen. Der Erdball trat hinter der Oikumene zurück u. verlor zunehmend seine Wirklichkeit.

IV. Römische Geographie. a. Weltbild. Polybios u. Krates hielten sich beide im Lauf des 2. Jh. in Rom auf (Suet. gramm. et rhet. 2), u. so wurden die Römer möglicherweise durch ihre persönliche Vermittlung in die neue Wissenschaft eingeführt. Die beschreibende G. mit verwaltungsmäßiger u. militärischer Zielsetzung sowie die literarische u. spekulative G. schufen eine Art Populärwissenschaft, indem sie die Theorien der Kugelgestalt der Erde aufs äußerste vereinfachten. Obwohl sie gewisse, mit der Kugelgestalt zusammenhängende Begriffe wie antichthones, alter orbis oder adversus orbis, antipodes u. zonai beibehielten, verstanden u. beschrieben die Römer (Geographen, Philosophen, Dichter, Redner, volkstümliche Astronomen u. Feldmesser) die Erde, als ob es sich nur um den flachen u. runden orbis nach jonischer Art handelte, wie die G.historiker allgemein annehmen, oder von unbestimmter Gestalt, wie uns scheint, denn die Texte machen darüber keine genauen Angaben. Das gilt auch von Cicero (Tusc. 1, 28; rep. 6, 20; acad. prior. 2, 39), von Vergil (Aen. 7, 225/7; georg. 1, 231/9), Lukrez (5, 204/6; als Epikureer nahm Lukrez die Kugelgestalt der Erde nicht an; vgl. 1, 1052/117 gegen die Antipoden), Ovid (met. 1, 45/51) u. PsTibull (paneg. Mess. 149/66: Te manet invictus Romano Marte Britannus, teque

interiecto mundi pars altera sole. Nam circumfuso consistit in aere tellus, et quinque in partes toto disponitur orbe. Atque duae gelido vastantur frigore semper ... At media est Phoebi semper subiecta calori ... fertilis hanc inter posita est interque rigentes nostraque et huic adversa solo pars altera nostro). Andernorts, wo er Messala mit den homerischen Helden vergleicht, nimmt PsTibull gewisse Begriffe der alten G. wieder auf, während er gleichzeitig die dem Imperium benachbarten zeitgenössischen Völker durchgeht. Pomponius Mela (1, 4 Randstrand: huic medio [sc. mundi] terra sublimis cingitur undique mari, eodemque in duo latera, quae hemisphaeria nominant, ab oriente divisa ad occasum zonis quinque distinguitur; mediam aestus infestat, frigus ultimas; reliquae habitabiles ... antichthones alteram, nos alteram incolimus) umgeht die mißliche Frage nach der Kugelgestalt, indem er die Antichthonen nennt u. die Antipoden wegläßt; die beiden Hemisphären bezeichnen hier nichts anderes als die beiden Halbkreise der Erdscheibe. Die dann folgende Beschreibung des orbis ist frei von jeder astronomischen Bestimmung (vgl. auch Abel 1107f). Die Darlegung des Plinius über die Kugelgestalt (n.h. 2, 64/6) ist nicht ohne Widersprüche u. spiegelt die allgemeine Zurückhaltung gegenüber wissenschaftlichen Theorien der Griechen (gute Analyse bei J. Beaujeu zSt. [Paris 1950]; K. G. Sallmann, Die G. des älteren Plinius in ihrem Verhältnis zu Varro [1971]); die G. der Bücher 3 u. 4 ist bezeichnenderweise die des orbis. Seneca (nat. quaest.) spricht sich nicht klar über die Kugelgestalt der Erde aus, wenn er auch öfters vom orbis terrae spricht (dessen ständige Übersetzung mit ‚globe‘ durch P. Oltramare [Paris 1961] uns ungerechtfertigt erscheint; vgl. A. Cattin, La géographie dans les tragédies de Sénèque: Latomus 22 [1963] 685/703). Die humoristische Erwähnung der Antichthonen bei Apuleius (met. 1, 8) zeigt, daß sie bekannt waren, aber keineswegs ernst genommen wurden: ut se ament efflictim non modo incolae, verum etiam Indi vel Aethiopes utrique vel ipsi Anticthones. So scheint es, daß die Römer ein fertig vorliegendes Schema übernahmen, das jedoch von Fall zu Fall einen stärker wissenschaftlichen oder mehr volkstümlichen Charakter zeigen konnte (Agenn.: C. Thulin, Corp. agrimens. Rom. 1 [1913] 22; Hygin. lim. grom.: Thulin aO. 147/51; Hygin. astron. 1, 8; PsCensor. frg. 2 u. 4; Macrob. somn. 2, 9, 1/6; Mart. Cap. 6, 603/6; Ampel. 1, 6).

b. Länderkenntnis. Beschreibungen dieser Art mußten zum Verfall der Theorien von der Kugelgestalt der Erde beitragen. Doch wenn die Römer auch nicht den Fortschritt der wissenschaftlichen G. gefördert haben, so haben sie doch im Verlauf ihrer Eroberungen die Kenntnis der Länder stark ausgeweitet (vgl. die geographischen Exkurse in den Werken von Caesar, Sallust, Livius, Tacitus u. Ammianus Marcellinus), wie auch als Folge ihrer Handelsbeziehungen, welche die Gebiete von der Weichselmündung bis zu den Nilquellen u. von der Bretagne bis zum Ganges u. darüber hinaus umspannten. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig, sich an die Gewährsleute des Marinos v. Tyros zu erinnern, die Ptolemaios nennt: Maës Titianos für die Straßen durch Zentralasien nach China (geogr. 1, 11, 6), Alexandros für die Meeresrouten nach Indien (ebd. 1, 14, 1), Dioskoros u. Diogenes für die Schiffahrt entlang den Küsten Ostafrikas (1, 9, 1; vgl. R. Hennig, Terrae incognitae 1/2² [Leiden 1944/50], der viele weitere Belege gibt). Es sei auch daran erinnert, daß ungefähr um 100 vC. die Entdeckung der Monsunwinde durch Hippalos angesetzt wird (Plin. n.h. 6, 26; Peripl. mar. Erythr. 57 [GGM 1, 298f = 18f Frisk], eine Stelle, die übrigens die Art u. Weise veranschaulicht, wie solche neueren Kenntnisse in die Schriften von Leuten eindrangen, die wenig gebildet, aber am Handel interessiert waren; für die Datierung dieser Schrift [1. Jh. nC.] vgl. A. Dihle, Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer [1965] 9/35).

c. Kartographie. Diese neuen Erkenntnisse stehen am Anfang der röm. Kartographie. Nach den Erwähnungen in den Texten zu urteilen (Belege bei Kubitschek, Karten 2121/4), scheinen Karten in der gebildeten Gesellschaft u. in den Schulen verbreitet gewesen zu sein (Karte von Autun, erwähnt iJ. 297 durch Eumen.: Paneg. Lat. 4, 20; Beschreibung einer Karte des Iulius Honorius: GLM 24/55; s. u. Sp. 206f). Trotzdem ist keine von ihnen erhalten geblieben; man kann über ihre Gestalt, ihre Orientierung u. den Verlauf der Küsten u. Provinzgrenzen lediglich Hypothesen vorbringen, die sich auf lateinische literarische Beschreibungen stützen u. auf die mittelalterlichen Weltkarten, die, vermittelt durch zahlreiche Neufassungen, auf römische

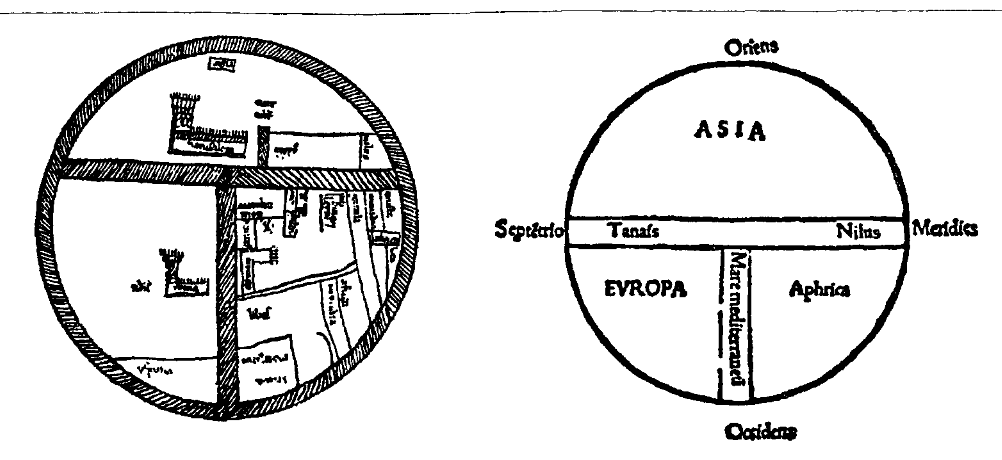


Abb. 1. Zwei Weltkarten im T-O-Schema. Links: aus einer Sallust-Handschrift des 12. Jh. (Rom, Biblioteca Vaticana), rechts: aus dem Orbis breviarium des Zacharias Lilius (Florenz 1493). Nach Bagrow-Skelton Abb. 1.

Vorbilder zurückgehen. Genaue Nachrichten besitzen wir nicht einmal über die berühmte Karte des Agrippa in der porticus Vipsania (Fresko ? Mosaik ?), die durch Erwähnung bei Plinius (n.h. 3, 17; 6, 39) u. Strabon (χωρογραφικὸς πίναξ: 1, 5, 17 [120]; χωρογράφος: 5, 2, 7 [224]. 8 [225]; 6, 1, 11 [261]. 3, 10 [285]; χωρογραφία: 6, 2, 1 [266]) bekannt ist, wie auch durch späte Kopien der Inhaltsverzeichnisse, die ihre Wiedergaben in kleinerem Format begleiteten: die Divisio orbis terrarum (= Dicuil, Liber de mensura orbis terrae, hrsg. u. übers. von J. J. Tierney u. L. Bieler [Dublin 1967]) u. die Dimensuratio provinciarum (s. u. Sp. 192/5). Trotz zahlreicher Studien konnten die Forscher weder über ihre Form (rund oder eckig) noch über ihre Orientierung (Norden oder Osten nach oben) Einigung erzielen. Es ist ziemlich sicher, daß sie keine Gradeinteilung besaß u. 24 Provinzen mit ihren Grenzen enthielt, außerdem die Längen- u. Breitenmaße, die auf den schon von Polybios u. Artemidoros benutzten Streckenangaben beruhten (anderer Meinung ist P. Schnabel: Philol 80 [1935] 412/28; s. dagegen J. J. Tierney, The map of Agrippa: ProcRoyIrAc 63 C nr. 4 [1963] 151/66). Im übrigen scheinen die röm. Karten nicht von einheitlichem Typus gewesen zu sein. Die mittelalterlichen Mss. enthalten Karten, von denen die einen ‚Karten des Macrobius', die anderen ‚Karten des Sallust' genannt werden. Die ersteren stellen den runden orbis (oder die Hemisphäre) in fünf Zonen aufgeteilt dar mit durch einen Äquatorial-Ozean getrennter Oikumene u. Anti-Oikumene (alter orbis; vgl. Uhden, Capella 109) u. gehen auf Krates v. Mallos zurück (s. o. Sp. 163). Während sie bei den Griechen fehlen, die Krates nicht gefolgt sind, wurden sie von den Römern stoischer u. enzyklopädischer Tradition übernommen, die immer der Lehre von der Kugelgestalt der Erde anhingen: Macrobius (somn. 2, 5, 1/3. 6/12; 9, 1/7; vgl. W. H. Stahl, Astronomy and geography in Macrobius: TransProcAmPhilolAss 73 [1942] 242/58; ders. [Hrsg.], Macrobius. Commentary on the Dream of Scipio [New York 1952 bzw. 1966] 19f u. passim) u. im 4. Jh. Martianus Capella (6, 602f Randstr.; vgl. Uhden, Capella). Die sog. ‚Karten des Sallust', die in großer Zahl in den Mss. dieses Autors erhalten blieben, stellen den orbis nach dem sog. Schema ‚T – O' durch das Mittelmeer, den Nil u. den Tanais (Don) geteilt dar (s. u. Sp. 193. 200. 216).

d. Itinerarien u. Straßenkarten. Stets mit der zivilen u. militärischen Verwaltung des Imperiums beschäftigt, interessierten sich die Römer, worin ihnen die Griechen zweifellos in gleichem Maße vorangegangen waren, ganz besonders für Itinerarien u. Straßenkarten. Trotzdem ist von den offiziellen Unterlagen, die in den mit Bau u. Erhaltung des Straßennetzes betrauten Ämtern gesammelt waren, wenig erhalten geblieben (Kubitschek, Straßenkarte 25/9). Wir besitzen heute nur noch geringe Reste: Einige Orts- u. Entfernungsangaben sind auf den vier zylindrischen Silberbechern aus den Heilquellen von Vicarello



Abb. 2. Silberbecher mit Itinerarium Cadiz-Rom; 2. Jh. nC. (Rom, Mus. Naz.). Nach C. Nordenfalk, Die spätantiken Kanontafeln (Göteborg 1938) 121.

eingraviert (Becher für die Badereise von Gades nach Vicarello, die dann als Votive in die Quellen geworfen wurden; Helbig, Führer 1⁴ nr. 834; Th. Klauser - S. Grün, Art. Becher: o. Bd. 2, 44; weitere Einzelheiten: Kubitschek, Itinerarien). Außerdem besitzen wir einige mehr oder weniger vollständig erhaltene Itinerarien. So sind an erster Stelle die Itineraria provinciarum u. das Itinerarium maritimum zu nennen, die fälschlich unter dem Namen des Kaisers Antoninus (Caracalla) laufen u. im 3. Jh. verfaßt sind (O. Cuntz [Hrsg.], Itineraria Romana 1 [1929] 1/85; vgl. G. Radke, Art. Itineraria: KlPauly 2 [1967] 1489f), wie auch der Stadiasmus maris magni, der in die Chronik des Hippolyt eingefügt ist (GCS 46, 43/69; GGM 1, 427/514). Besonders interessant scheint wegen der Angaben über die Reisevorbereitungen u. die Verpflegungsbeschaffung im Verlauf der Reise ein Itinerar auf Papyrus aus der Zeit Konstantins d. Gr.; es wurde in Hermupolis gefunden u. schildert die Strecke von Oberägypten bis Antiochia in Syrien (C. H. Roberts - E. G. Turner, Catalogue of the Greek and Latin papyri in the John Rylands Library 4 [Manchester 1952] 104/56 nr. 627/38, bes. nr. 628 u. 638, die E. Kirsten erläutert hat: Erdkunde 13 [1959] 411/26). Schließlich seien die Mansiones Parthicae des Isidor v. Charax genannt, die einen Überblick über die Karawanenstraßen von Antiochia nach Indien geben (hrsg. von W. Schoff [Philadelphia 1941]; GGM 1, 244/54). Vermutlich Auszüge amtlicher Listen oder Kopien nach einer Karte zum Gebrauch von Beamten u. privaten Reisenden, enthalten diese Itinerarien häufig Irrtümer bei Orts- u. Entfernungsangaben, Auslassungen oder Dubletten. Was die Straßenkarten betrifft, so ist heute lediglich das Fragment eines Schildleders des 3. Jh. bekannt, das das Gebiet nordwestlich des Schwarzen Meeres darstellt (Par. Suppl. Gr. 1354²; hrsg. von F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos 1922/23 [Paris 1926] 323/37), außerdem die Tabula Peutingeriana. Die letztere (Kubitschek, Karten 2126/44; ders.: GöttGelAnz 179 [1917] 1/117), eine Kopie des 11. oder 12. Jh., die auf ein Original des 4. Jh. zurückgeht, besteht aus 11 Blättern (das zwölfte, das schon dem mittelalterlichen Kopisten fehlte, wurde von K. Miller rekonstruiert). Von Ost nach West übermäßig gestreckt (im Verhältnis 1 zu 21), stellt sie das Straßennetz des von seinen Nachbarländern umgebenen Imperium Romanum dar; alle Länder sind von einem Meer umgeben. Stammt sie von der Karte des Agrippa ab, vermittelt durch eine neue Rezension des 4. Jh. (Miller, Mappae 6, 146)? Von einer anderen Weltkarte, auf die ebenfalls, voneinander unabhängig, das Itinerarium Antonini (s. u. Sp. 204) u. (gegen 650) das Itinerar der Bücher 2/5 des Geographen v. Ravenna zurückgehen (Kubitschek, Karten 2115/8)? Oder ist sie eher von der Karte des Eratosthenes abhängig, vermittelt durch die Karte des Agrippa, die nach dem Vorbild der griech. Karte angelegt gewesen wäre (so Wartena)? Ist sie nach u. nach durch Zufügung einzelner Straßenkarten gebildet worden (Dept)? Die Ursprünge der Tabula Peutingeriana sind nicht geklärt. Unter ihren Bildzeichen von Landschaften u. Städten unterscheidet man verschiedene Typen. Man erkannte darin teils bestimmte Arten von Städten, teils die Etappen- u. Halteplätze, teils die Garnisonen oder die municipia. Bisweilen führt man diese Bildzeichen auf kon-

ventionelle Zeichen zurück, die in den Flurkarten gebräuchlich waren, die alten ,formae', die durch die Mss. der röm. Landmesser bekannt sind (C. Thulin, Corp. agrimens. Rom. 1 [1913]; A. Schulten, Römische Flurkarten: Hermes 33 [1898] 534/65; O. A. W. Dilke, Illustrations from Roman surveyors' manuals: Imago mundi 21 [1967] 9/29; ders., The Roman land surveyors. An introduction to the agrimensores [Newton-Abbot 1971]); manchmal glaubt man, in ihnen den Einfluß der Pläne u. Zeichnungen der Notitia dignitatum (hrsg. von O. Seeck [1876]; G. Clemente, La Notitia dignitatum = Saggi di storia e lett. 4 [1968]) oder anderer Typen römischer Architektur zu entdecken (Levi - Trell). Die Erörterungen sind noch nicht abgeschlossen, u. wir können hier nur auf die Spezialuntersuchungen verweisen u. beschränken uns auf den Hinweis, daß Straßenkarten für den Gebrauch des Militärs, der Verwaltung u. von Reisenden in der lat. Literatur reichlich bezeugt sind (Veget. mil. 3, 6: itineraria omnium regionum ... non tantum adnotata, sed etiam picta; weitere Belege: Kubitschek, Itinerarien), wenn die Überlieferung uns auch nur Reste bewahrt hat (s. u. Sp. 202/5).

e. Renaissance der wissenschaftlichen Geographie: Marinos v. Tyros u. Ptolemaios. Zum ganzen s. Abel 1125/46. Die röm. Entdeckungen u. Erforschungen hatten in der griech. Welt eine letzte Wiederaufnahme der wissenschaftlichen G. durch Marinos v. Tyros u. vor allem durch Ptolemaios (ca. 150 nC.) zur Folge. An die Überlieferung des Eratosthenes u. Hipparchos anknüpfend, hat Ptolemaios neue wissenschaftliche Karten angefertigt oder wenigstens die Methode ihrer Anfertigung beschrieben, denn es ist nicht sicher, ob er selbst seinem Ms. Karten beigefügt hat: es gibt zu viele Unterschiede von einer Karte zur anderen, zu viele Widersprüche zwischen den Karten u. dem Text. Die verschiedenen Hypothesen lassen die Karten teils auf Ptolemaios selbst zurückgehen (vgl. Fischer, Bd. 1), teils halten sie diese für ein Werk byzantinischer Gelehrter (L. Bagrow, The origin of Ptolemy's Geographia: Geografiska Annaler 27 [1945] 318/87; Bagrow - Skelton 34/6) oder suchen einen Mittelweg u. vermuten, daß sie zwar von Ptolemaios ausgeführt wurden, aber seit früher Zeit zahlreiche Veränderungen erfuhren (P. Schnabel, Text u. Karten des Ptolemäus [1938]; E. Polaschek, Ptolemy's geography in a new light: Imago mundi 14 [1959] 17/37). Ohne eigene Vermessungen vorzunehmen (er hätte dazu Einrichtungen benötigt, die die Römer nicht bereitstellen konnten), übernahm Ptolemaios die Maße seiner Vorgänger u. übertrug die von römischen Seeleuten, Soldaten u. Feldmessern gelieferten Streckenmaße auf astronomische Koordinaten (zur Beurteilung des geographischen Werkes des Ptolemaios u. seiner kartographischen Verfahren vgl. Kubitschek, Karten 2061/100 u. E. Polaschek, Art. Ptolemaios als Geograph: PW Suppl. 10 [1965] 692/734 mit umfangreicher Bibliographie). Das Werk des Ptolemaios ist vorwiegend technischer Art: es bietet sich als Anleitung zur Anfertigung von Karten dar u. gibt Listen, nach Ländern geordnet, mit den Namen von Städten, Flüssen u. Vorgebirgen, begleitet von in Graden ausgedrückten Breiten- u. Längenangaben.

f. Lehrbücher u. Periegeseis. Abgesehen von Marinos v. Tyros u. Ptolemaios gibt es nach Strabon bei den Griechen ebenso wie bei den Römern keine im eigentlichen Sinn geographische Schrift außer der mittelmäßigen Chorographie des Pomponius Mela, eines Rhetors claudischer Zeit, u. den Büchern 2/6 der Naturalis Historia des Plinius (23/79 nC.). Letztere wurden zur Zeit Diokletians durch Iulius Solinus reichlich ausgewertet, der eine Kompilation verfaßte, die trotz ihres äußerst niedrigen Niveaus starken Einfluß auf spätere Autoren wie Martianus Capella, Augustinus, Priscianus u. Isidor v. Sevilla sowie auf das ganze MA ausübte. Die G. flüchtete in popularisierende Lehrbücher, die den Bildungsstand u. die Ansprüche der Gebildeten dieser Zeit offenbar machen. Das treffendste Beispiel dafür ist Περὶ τοῦ κόσμου, eine pseudoaristotelische Schrift, in der man starke Einflüsse der mittleren Stoa feststellt (Ende 1./Anfang 2. Jh.). Die Welt erscheint in ihr als ,Gefüge aus Himmel u. Erde'. Die Erde in Kugelgestalt nimmt darin die Mitte ein, unbeweglich u. ruhend (391 b 10); ihr bewohnter Teil stellt eine Insel dar, die anderen für uns unerreichbaren Inseln gegenüber liegt (392 b 20/30). Sie wird in der den Periploi eigenen Weise beschrieben, entlang den Küsten des Mittelmeers u. des äußeren Ozeans, der über den Indischen Ozean hinaus u. ,jenseits der Skythen u. des Keltenlandes' ... ,die bewohnbare Erde bis zum keltischen Golf u. zu den Säulen des Herkules' einschließt (393 a 15 / 394 a 15). Man pflegt nur

noch die kleineren Gattungen der geographischen Literatur: die Periegeseis (H. Bischoff, Art. Perieget: PW 19, 1 [1937] 725/42 zählt 68 davon auf), deren berühmteste die Οἰκουμένης περιήγησις des Dionysios Periegetes ist (GGM 2, 104/76; s. u. Sp. 205f), eines Autors der Zeit Hadrians (117/38); zum Schulgebrauch geschrieben u. von einem πίναξ begleitet (Miller, Mappae 6, 95 Abb. 37f), wurde sie im 4. Jh. von Avienus übersetzt (hrsg. von P. van de Woestijne [Brugge 1961]); ferner die von Pausanias ebenfalls im 2. Jh. verfaßte Periegesis Griechenlands von archäologischem Charakter; die Periploi (F. Gisinger, Art. Periplus: PW 19, 1 [1937] 841/50), zB. der Periplus des Pontos Euxeinos des Arrianos (95/175 nC.; GGM 1, 370/401) u. diejenigen des Dionysios v. Byzanz (etwa gleichzeitig; hrsg. von R. Güngerich [1927]), des Marcianus aus Herakleia (ca. 400), der die früheren Werke u. Periploi des Artemidoros (GGM 1, 515/62. 574/6) u. des Menippos v. Pergamon (GGM 1, 563/73; vgl. A. Diller, The tradition of the minor Greek geographers = AmPhilolAssoc 14 [1952]) verkürzt hat; die Ora maritima des Festus Avienus, die viele Erinnerungen an alte Quellen enthalten (hrsg. von D. Stichtenoth [1968]); die Πάτρια u. die Κτίσεις, kleine Ortsgeschichten, wie auch Beschreibungen von Provinzen u. Städten, die zu allen Zeiten beliebt waren (Schmid - Stählin 2, 2, 960. 973. 1039/41); die Abhandlungen der Handels-G., so die Expositio totius mundi et gentium (s. u. Sp. 203); kleine Dichtungen mit Landschaftsbeschreibungen (s. u. Sp. 209f), so zB. die Schrift De reditu suo des Rutilius Namatianus (hrsg. von E. Doblhofer [1972]), der seine Reise mit dem Schiff von Rom (er verließ Rom am 13. X. 417; zu diesem Datum s. A. Cameron, Rutilius Namatianus, St. Augustine and the date of the ‚De reditu‘: JournRomStud 57 [1967] 31/9) bis Luna (ligurische Küste) beschrieb; die Reise nach Gallien setzte er dann auf dem Landwege fort. Ein anderes Beispiel bieten die Gedichte des Claudius Claudianus, in denen er die Schönheiten u. Sehenswürdigkeiten der Natur beschreibt (zB. die Überschwemmungen des Nil; hrsg. von V. Crépin [Paris 1933] mit Angabe früherer Ausgaben u. Bibliographie); schließlich die Wörterbücher u. Einführungen in die G. (s. u. Sp. 207/9).

B. Christlich. I. Gestalt der Erde (flach oder kugelförmig). a. Antiochia u. Syrien. Seit die christl. Schriftsteller im 2. Jh. Stellung zur heidnischen Philosophie u. Wissenschaft bezogen, standen sich im Ostteil u. Westteil des Imperiums zwei Richtungen gegenüber. Die Schule von Antiochia u. Syrien äußerte sich ablehnend gegenüber der Lehre von der Kugelgestalt des Universums. Schon Theophilos v. Antiochia, ein im Gebiet nahe von Euphrat u. Tigris geborener Assyrer (ad Autol. 2, 24), wirft den Autoren, die die Kugelgestalt vertreten, Unkenntnis in bezug auf die Erschaffung der Welt vor (ebd. 32). Nach seiner Ansicht ist das Universum einem Gebäude vergleichbar: der Himmel ist dessen ‚Gewölbe‘, die Erde dient ihm als ‚Fußboden‘ u. ‚Fundament‘ (ebd. 13). Diodoros v. Tarsos nennt den oberen unsichtbaren Himmel ‚Dach‘, während er das Firmament als ‚Fundament‘ dieses unsichtbaren Himmels u. als ‚Dach‘ für die Erde bezeichnet (s. Phot. cod. 223 [220b]; J. Deconinck, Essai sur la chaîne de l'Octateuque avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse = BiblÉcHautÉt 195 [Paris 1912] 93f frg. 5). Theodoros v. Mopsuestia, dessen kosmologische Ansichten lediglich durch einige in syrischer Sprache erhaltene Fragmente seines Genesiskommentars (hrsg. von E. Sachau [1869]) u. vor allem die Widerlegung durch Joh. Philoponos (opif. mundi passim) bekannt sind, war ebenso ablehnend gegen sphärische Theorien (Sachau aO. 6f), wie er mit den in der Schule von Antiochia umlaufenden Ideen übereinstimmte. Für ihn hat das Weltgebäude die Gestalt einer Hütte: die von Moses errichtete Stiftshütte ist ein Modell (τύπος), das die Form des Universums nachahmt u. zugleich erkennen läßt (R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mopsueste = StudTest 141 [Città del Vat. 1948] 25f). Severianos v. Gabala verwirft die Kugelgestalt des Weltalls mit Heftigkeit u. gibt keinen Umlauf des Himmels zu, der Sonne u. Sterne mit sich nähme; er vergleicht das Universum wie Theodoros mit einem Zelt oder einem Haus, in dessen Mitte sich das Firmament ‚wie ein Zwischendach‘ einschiebt (mund. creat. 1, 4; 3, 5). Die charakteristischen Stellen des Severianos hat Kosmas Indikopleustes im zehnten Buch der Χριστιανικὴ τοπογραφία vereinigt (10, 20/38 [SC 197, 259/77]). Diesen Lehrern kann man einige weitere anfügen: Ephraem der Syrer teilte, wenn er sich auch an keiner Stelle mit Bestimmtheit über den Aufbau der Welt geäußert hat, darüber die

Ansichten seiner Schule; er wurde von Severianos v. Gabala nachgeahmt u. bisweilen buchstäblich abgeschrieben; PsJustin lehrt, daß die Sonne niemals ‚unter die Erde' geht (quaest. et resp. 59. 93; s. H. Dörrie - H. Dörries, Art. Erotapokriseis: o. Bd. 6, 357f); Joh. Chrysostomos bekräftigt die Unbeweglichkeit des Himmels u. schließt daher die Kugelgestalt der Erde aus (in Hebr. hom. 14, 8, 1; 27, 9, 4); Theodoret v. Kyros läßt in seinen Schriften durchblicken, daß er der Vorstellung von einem Universum in Gestalt eines Bauwerks anhängt (in Gen. quaest. 11; in Hebr. 9, 1), ebenso wie Prokop v. Gaza (in Gen. 1 [7f]) u. PsCaesarius (s. Dörrie - Dörries aO. 355f), dessen Ausdrücke (dial. 98f) an die des Prokop erinnern. Die Ansichten der Schule von Antiochia gelangten in der christl. Topographie des Kosmas Indikopleustes (Mitte 6. Jh.) zur Reife. Wenn er auch aus Alexandria stammte, hat Kosmas doch den Einfluß östlicher Theologen erfahren, des Theodoros v. Mopsuestia u. des Patrikios oder Mar Aba, eines Lehrers an der Schule von Nisibis u. später Katholikos des Orients (540/52). Kosmas begnügt sich nicht damit, das Universum zu beschreiben; er zeichnet es von allen Seiten u. präzisiert Kenntnisse, die sich bis dahin kaum von Mythen unterschieden hatten, mit äußerster Schärfe. Die Welt bietet sich bei ihm in Gestalt eines gewölbten Gebäudes von größerer Länge als Breite dar (2, 17; 4, 8 [SC 141, 321. 547]). Der Himmel verbindet sich mit seinen Enden den Enden einer Erde, die sich jenseits des Ozeans befindet (2, 18; 4, 8 [322. 547]); dieser umgibt von allen Seiten die ‚bewohnte Erde', die Oikumene oder ‚mittlere Erde' (2, 24; 4, 7 [327. 543/5]), die sich von Osten nach Westen fortschreitend in einer Art Gebirge in sanfter Neigung erhebt (2, 31; 4, 11 [337. 551]). Kosmas zitiert die Propheten u. gründet seine ganze Beweisführung auf die Worte der Hl. Schrift. Aus der Schrift stammen zweifellos solche Begriffe wie ‚Himmel u. Erde' (vgl. hierzu die Stellensammlung des Kosmas: 2, 6/11 [311/7]), ‚zwei Himmel' (2, 21/3; 7, 6/8 [325/7; SC 197, 63/5]), ‚Enden des Himmels' (vgl. Ps. 18 [19], 7; Mt. 24, 30f; wenn die letztgenannte Stelle an eine eckige Form der Erde denken läßt, so gibt es andere, aus denen man eine runde Gestalt ableiten kann: Jes. 40, 22; die christl. Schriftsteller sollten in dieser Hinsicht immer schwanken), ‚Wasser über dem Himmel' (Gen. 1, 6; Ps. 103 [104], 2f; 148, 4; Jer. 10, 11/4), ‚Mauern des Himmels' (oder στῦλοι: Job 26, 11; in diesem Sinne der ‚Säulen des Himmels' werden bisweilen die beiden Säulen Jakin u. Boaz des salomonischen Tempels gedeutet: Eisler 2, 627/9), ‚Wohnung in der Höhe' (Ps. 103 [104], 3), ‚Fundament der Erde', ‚Wölbung des Himmels', ‚Hütte' (oder ‚Zelt': Jes. 40, 22). Wörtlich genommen, in Übereinstimmung mit der buchstäblichen Exegese der Schule von Antiochia, legen diese Ausdrücke das Bild eines zweistöckigen Gebäudes nahe. Andererseits finden sich entsprechende Begriffe in einigen orientalischen Kosmologien, wie sich aus den Rekonstruktionen des babylonischen Universums ergibt, die Jensen, Eisler oder Meissner vorgeschlagen haben, u. in geringerem Maße aus den Rekonstruktionen des jüd. oder ägyptischen Universums von Hermann, Schiaparelli (1, 1/321) u. Maspero (vgl. Bibliographie u. außerdem Opelt 1114f. 1172/4; Wolska 136/42). So ruht die babylonische Welt, die aus dem Oberen u. dem Unteren, anders ausgedrückt, dem Himmel u. der Erde besteht, auf den Wassern (im Unterschied zum Universum des Kosmas, das im leeren Raum aufgehängt ist; die jüd. Kosmologie bietet hierfür verschiedene Möglichkeiten: die Erde ruht hier teils auf den Wassern [Ps. 135 (136), 6], teils über der Leere [wie bei Job 26, 7]). Das Himmelsgewölbe, das in der Höhe die Erde überdeckt, stützt sich auf ein Fundament, u. seine äußersten Enden stoßen an die Enden der Erde. Diese erhebt sich nach Art eines umgedrehten Korbes (oder mesopotamischen Rundbootes: Diod. Sic. 2, 31) in Stufen zu einem Gebirge; sie ist von einem Ozean umgeben (vgl. die babylonische Karte des 6. oder 5. Jh. bei Bagrow - Skelton Taf. 6; s. o. Sp. 158). Doch ob es sich um die Bibel, orientalische Kosmologie oder die Schule von Antiochia handelt, man sollte sich vor zu bestimmten Darstellungen hüten; denn die solchen Rekonstruktionen zugrunde liegenden Elemente gehen auf unterschiedliche Quellen zurück u. gehören in verschiedene Epochen; möglicherweise sind sie niemals zu einem zusammenhängenden Ganzen vereinigt worden. Trotzdem zeigen ihre wechselseitigen Ähnlichkeiten einen gemeinsamen orientalischen Hintergrund an. Übrigens beruft sich Kosmas dreimal auf seinen Lehrer Mar Aba, der aus Persien stammte, u. auf die Chaldäer, die als

erste seit dem Bau des Turms von Babel die Idee eines sphärischen Himmels entwarfen, sich aber auch als erste durch Vermittlung des Propheten Jesaja von dieser irrigen Idee frei machten (2, 2; 3, 1; 8, 25 [SC 141, 307. 437/9; 197, 195]). Doch das von Kosmas vorgeschlagene Weltbild ist zu genau im Verhältnis zu seinen Quellen u. verrät den Einfluß griechischer Theorien, die häufig die anfänglichen Vorstellungen veränderten (s. u. Sp. 186f). Die durch diese alten Vorstellungen von der Welt aufgeworfenen Probleme betreffen allerdings mehr die Kosmologie als die G. Daher beschränken wir uns darauf, die Tatsache festzuhalten, daß ein Universum, das als Einheit von ‚Himmel' u. ‚Erde' aufgefaßt ist, die den Termini ‚oben' u. ‚unten' entsprechen (bei Cosm. Ind. expos. 6 u. lib. 3, 15f [SC 141, 269. 451]: ὁ ἄνω κόσμος u. ὁ κάτω κόσμος; an-ki im Sumerischen u. Babylonischen, wo die Vorstellung mundus – Kosmos nicht erscheint: Jensen 1/3), dem griech. sphärischen Universum entgegengesetzt ist. Dieses wird als οὐρανός bestimmt (Aristot. cael. 1, 9, 278b 10/22), in dem der Himmel das Umfassende u. die Begrenzung aller Dinge ist. Die Erde erscheint hier lediglich als das schwerste Element, das die Mitte des Universums einnimmt.

b. Alexandria. Während die antiochenische Schule sich an die durch die Bibel nahegelegten Bilder hielt u. die alten orientalischen Ansichten hinzunahm, verhielt es sich in Alexandria u. den westlichen Teilen des Imperiums anders. Zwar haben sich die Christen selten über die Gestalt des Universums geäußert u. dann in unerwarteten Zusammenhängen u. mehrdeutigen Begriffen. Trotzdem kann man in ihren Schriften Äußerungen wiederfinden, die von Geographen stammen, die der Lehre von der Kugelgestalt der Welt anhingen. Wenn etwa Clemens v. Rom im Zusammenhang mit der Allmacht Gottes erklärt (ad Cor. 1, 20; vgl. Phot. cod. 126 [95a]), daß ‚der für die Menschen unüberschreitbare Ozean u. auch die Welten jenseits davon' durch Gottes eigene Anordnungen regiert würden, so erkennt man in diesen Worten die Spuren sphärischer Theorien. Die Welten jenseits des Ozeans sind, geographisch gesprochen, theoretisch ‚bewohnbare Gebiete', die jenseits des Meeres die Wohnung der Menschen in der gemäßigten Zone der nördlichen Hemisphäre fortsetzen oder ihr in der südlichen gemäßigten Zone gegenüberliegen. Clemens v. Alexandrien nimmt seinerseits die Stelle des Clemens v. Rom wieder auf (strom. 5, 12, 80, 1) u. deutet den Altar der Stiftshütte als Symbol der in der Mitte des Universums gelegenen Erde (ebd. 5, 6, 33, 1) u. die beiden Cherubim als Symbol der beiden Hemisphären (ebd. 35, 6). Wenn Athenagoras sagt, das in Kugelform geschaffene Universum beweise die Existenz eines einzigen Gottes, oder wenn er erklärt, das schönste Opfer sei, jenen zu erkennen, der die Himmel wie ein Zelt ausgespannt habe, indem er ihnen die Gestalt einer Kugel gab, jenen, der die Erde wie einen Mittelpunkt gegründet habe u. die Welt mit Schönheit ausstattete, da er sie kugelförmig schuf (leg. 8, 13, 16), so muß man gleichfalls daraus schließen, daß er die Erde als eine Kugel ansah. Origenes war zweifellos über die astronomischen Diskussionen seiner Zeit informiert (princ. 2, 3, 6). Er zitiert die oben genannte Stelle des Clemens v. Rom u. erwähnt die Länder, die ‚die Griechen Antichthonen nennen', wie auch andere Teile des Erdkreises, die für die Menschen wegen des unüberschreitbaren Ozeans unzugänglich seien (ebd.; vgl. auch in Gen. comm. 25). In ähnlicher Weise kann man die Kenntnis der sphärischen Gestalt der Erde den Worten des Eusebios v. Cäsarea entnehmen: γῆν δ' ἐν μέσῳ κέντρου δίκην σταθμησάμενος (laud. Const. 6, 616). Das gleiche gilt für Kyrillos v. Jerusalem, der schreibt: ἡ οἰκουμενικὴ γῆ κέντρον ὥσπερ ἐστὶν ἐν μέσῳ τοῦ ἑνὸς οὐρανοῦ (catech. ill. 15, 24); allerdings nimmt bei den Geographen die Erdkugel die Mitte ein, die Oikumene stellt nur ihren bewohnbaren Teil dar. Alle diese Autoren nehmen auch nur geläufige Bilder u. Vorstellungen wieder auf, ohne ihnen eine bestimmte Bedeutung zu geben. Der einzige von ihnen, der in bezug auf die Kugelform des Universums u. der Erde deutliche Aussagen machte, war Joh. Philoponos (opif. mundi; aetern. mundi; Aristoteleskommentare). Er hat für die sphärische Richtung das geleistet, was Kosmas für die syrische Schule tat. Beide haben an die Bibel angeknüpft: Kosmas verband sie mit den orientalischen Ansichten, Joh. Philoponos mit aristotelischen Lehren (Wolska 167/83). Mit Hilfe derselben Schriftverse hat der eine bewiesen, daß das Universum die Gestalt eines Gebäudes habe, dem eine flache Erde als Fundament diene, der andere, daß es kugelförmig sei, mit einer sphärischen Erde in der Mitte. Daraus ergibt sich, daß man, da

man in der Bibel keine eindeutig bestimmte Lehre fand, in den Interpretationen ihrer Texte den örtlichen Traditionen folgte. Die sphärischen Theorien wurden in Alexandria durch die Aristoteles- u. Platonkommentatoren der Schule des Olympiodoros wiederaufgenommen; in Syrien durch Sergius v. Reš^{c}aina (gest. 538), der ebenfalls in Alexandria ausgebildet worden war, Werke des Aristoteles u. die Schrift Περὶ τοῦ κόσμου (s. o. Sp. 172 f) übersetzte u. ein Werk über die Ursachen des Universums nach den aristotelischen Prinzipien schrieb (W. Wright, Catalogue of the Syriac mss. in the Brit. Mus. 3 [London 1872] 1156 nr. 987; A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur [1922 bzw. 1968] 167 f); außerdem durch Jakob v. Edessa (geb. 633), gleichfalls ein Schüler der alexandrinischen Schule (s. u. Sp. 189 f), u. durch Severus Sebocht (7. Jh.; vgl. F. Nau, La cosmographie au 7e siècle chez les Syriens: RevOrChrét 15 [1910] 238); schließlich in Armenien durch Moses v. Choren (s. u. Sp. 190 f). Wenn auch mehrere dieser Autoren, besonders die Schüler des Olympiodoros, keine ausdrücklichen Erklärungen in bezug auf die sphärische Gestalt des Universums hinterlassen haben, muß diese als in diesem Umkreis anerkannte Tatsache gelten, ebenso wie im Kreise der heidn. Kommentatoren Ammonios, Proklos u. Simplikios.

c. Gaza. Manchmal jedoch verwischt sich der Unterschied zwischen den in Antiochia u. Alexandria vertretenen Theorien; denn man sieht die Autoren desselben Umkreises, derselben Schule u. Zeit entgegengesetzten Lehren folgen, je nachdem, welche Texte sie zufällig zusammentrugen. Ein Beispiel dafür bietet die Schule von *Gaza, die unter Anastasius (491/518), Justinus I (518/27) u. Justinianus I (527/65) in Blüte stand. Obwohl Prokop v. Gaza die Interpretation des Jesajaverses 40, 22 (‚der den Himmel aufspannt wie ein Gewölbe') im Sinne der antiochenischen Schule wiedergibt (d. h.: Himmel-Dach, Erde-Fundament), erinnert er daran, daß gewisse Autoren, u. sogar die Mehrzahl, diesen Vers auf den halbkugelförmigen Himmel bezögen; er fügt an, daß andere daraus schlössen, es handle sich um eine Kugel (in Gen. 1, 7 f). Prokop nimmt persönlich nicht dazu Stellung: an der eben genannten Stelle scheint er eher den Prinzipien der antiochenischen Kosmologie zuzuneigen, in anderen Erörterungen dagegen hält er sich an die Ansichten der Vertreter der Kugelgestalt (in Jes. 42): τὴν δὲ γῆν ἐστερεῶσθαι, διὰ τὸ μέσην οὖσαν ἀκίνητον εἶναι. Johannes v. Gaza greift bei Beschreibung heidnischer Personifikationen (Mosaik? Fresko?) in den Winterthermen von Gaza, die den Kosmos versinnbildlichen, auf sphärische Anschauungen zurück, nicht ohne dabei Fehler zu machen (iJ. 535/36; s. P. Friedländer, Johannes v. Gaza u. Paulus Silentiarius [1912 bzw. 1969]). Er nimmt von der im Mittelpunkt des Universums liegenden Erde an, sie sei durch die Winde getragen (2, 45/8), so wie sie in den Lehren der Jonier von der Luft getragen wurde. Ebenso stellt er sich, wenngleich er von der Achse spricht, die die nördlichen u. südlichen Pole eines sphärischen Universums verbinde, den Nordpol in Kälte erstarrt vor, während der Südpol seiner Ansicht nach von Feuer erhitzt ist (1, 107/20); das stimmt nur mit jonischen Anschauungen überein, denen zufolge die äußeren Gebiete der Erdscheibe nach außen hin immer kälter bzw. heißer werden.

d. Rom. Unter den lat. Vätern war der Afrikaner Laktanz der einzige, der sich gegen die sphärischen Anschauungen wandte, ohne im übrigen ein anderes System vorzuschlagen. Auf eine der Argumentation des Kosmas Indikopleustes (1, 29; 2, 107; 4, 25 [SC 141, 299/301. 429. 569]) sehr ähnliche Weise weist Laktanz den Gedanken von Antichthonen u. vor allem von Antipoden zurück: de antipodis sine risu nec audiri nec dici potest (inst. 3, 24; vgl. Lucret. 1, 1058/67; Plin. n. h. 2, 161). Er stimmt hierin mit Augustinus überein, der, während er allenfalls die Kugelgestalt des Universums (etiamsi figura conglobata et rotunda mundus esse credatur) u. auch das Vorhandensein eines anderen Kontinents auf der entgegengesetzten Seite der Erde zugab (e contraria parte terrae, ubi sol oritur), es nicht für nötig hielt einzuräumen, daß es dort von den Antipoden bevölkerte Wohnsitze gebe. Es schien ihm unmöglich, daß die sämtlich von Adam abstammenden Menschen die Unermeßlichkeit des Ozeans hätten überschreiten können (civ. D. 16, 9). Seine Argumente sind also theologischer, nicht naturwissenschaftlicher Art. Vielleicht könnte man auch Kassiodor (ca. 490/583) die Kenntnis der Kugelgestalt zuschreiben; denn er empfiehlt seinen Mönchen die Lektüre (die Karte?) des Ptolemaios (inst. 1, 25, 2 [66 Mynors]; vgl. P. Courcelle, Les lettres grecques en occident [Paris 1948] 334) u. erklärt, die Mond-

finsternis käme zustande, wenn der Mond in den Erdschatten gerate, u. die Sonnenfinsternis, wenn der Mond den Schein der Sonne durch seine Stellung zwischen ihr u. der Erde verdunkle (inst. 2, 7, 2 [155 M.]). Doch lassen bestimmte Ausdrücke bei Kassiodor andererseits erkennen, daß die sphärische Vorstellung für ihn ohne jeglichen Realitätsbezug war, so zB.: orbem terrarum debemus accipere qui in speciem rotae absoluta rotunditate concluditur (in Ps. 76, 18 [PL 70, 2, 553]). Zwischen diesen Aussagen bestehen also Widersprüche, doch scheint sich Kassiodor dessen nicht bewußt geworden zu sein u. glaubte sich nicht verpflichtet, seine Stellungnahme zu präzisieren (vgl. inst. 2, 7, 4 [157, 14 M.]: sed nobis sufficit, quantum in scripturis sacris legitur, tantum de hac parte sentire). Isidor v. Sevilla, den man allgemein für den bezeichnendsten Vertreter des sphärischen Weltbildes unter den christl. Schriftstellern hält (etym. 14, 1, 1: terra est in media mundi regione posita, omnibus partibus caeli in modum centri aequali intervallo consistens; vgl. nat. 48, 1f), verrät die gleiche Unentschiedenheit, wenn er äußert: extra autem tres partes orbis quarta pars trans oceanum interior est in meridie, quae solis ardore incognita nobis est, in cuius finibus antipodes fabulose inhabitare produntur (etym. 14, 5, 17; vgl. zu den Antipoden ebd. 9, 2, 133: nulla ratione credendum est). Man erkennt in diesen Ausführungen deutlich die Anti-Oikumene der Geographen der sphärischen Richtung, aber die Bezeichnung quarta pars orbis ist jenen unbekannt. Pars orbis bezeichnet bei den röm. Geographen einen Teil der Oikumene, die in der Mitte des Ozeans eingeschlossen u. nach der jonischen Tradition in drei Teile geteilt ist: Asien, Europa u. Libyen. Isidor versteht die Lehre von der sphärischen Gestalt der Erde nicht mehr ausreichend. Die Anti-Oikumene ist bei ihm nur noch ein Topos, der auf eine Tradition zurückgeht, die er weitergibt, ohne sie zu verstehen, ebenso wie er an anderer Stelle (nat. 45) verschiedene Ansichten über die Stabilität der Erde im sie umgebenden Raum nebeneinanderstellt, ohne sich um den inneren Zusammenhang des Systems zu kümmern u. persönlich Stellung zu nehmen. Der Terminus sphaera ist übrigens grundsätzlich für die Himmelssphäre verwendet. – Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß mit Ausnahme der syrischen Schule, die außerhalb der griech.-röm. Überlieferung blieb, das sphärische Weltbild bei den christl. Schriftstellern, griechischen wie lateinischen, weiterlebte. Es verlor allerdings an Substanz u. wurde auf Bilder u. Begriffe ohne wissenschaftliche Bedeutung eingeengt. Der Mangel geht auf die Bildung der zeitgenössischen Schriftsteller selbst zurück; ihre Methode, sich zu unterrichten, bestand einfach darin, die von Philosophen u. Dichtern zu einem Thema geäußerten Ansichten aneinanderzureihen. Obwohl Basilius v. Cäsarea die Hypothesen über die Gestalt der Erde aufzählte, die kugel- oder zylinderförmig sein könne, scheibenförmig u. ringsum rund oder die Form einer in der Mitte ausgehöhlten Getreideschwinge haben könne (in hex. hom. 9, 1), zog er es vor, sich auf Moses zu berufen (der auf diese Fragen nirgends eingegangen ist). Trotzdem ist klar, wie der ganze Kontext beweist (zB. in hex. hom. 1, 10), daß er über die Lehren der Alten, die die kugelförmige Erde in das Zentrum des Universums setzten, durchaus orientiert war. Dieselbe Gleichgültigkeit gegenüber kosmographischen Lehren tritt auch bei Johannes v. Damaskus zutage, der die Periode der griech. Patristik abschließt. Eine gewisse durch die Schulen weitergegebene Bildung drängt ihm einige traditionelle Bemerkungen über die in der Mitte eines kugelgestaltigen Himmels befestigte Erde auf (fid. orth. 2, 6 Lequien); trotzdem begnügt er sich nicht mit dieser wissenschaftlichen Erklärung, sondern geht die Meinungen durch, die die Erde auf der Luft, dem Wasser oder dem Nichts ruhen lassen; er zitiert die Propheten, David (Ps. 136, 6: ‚der die Erde aufs Wasser gegründet hat') u. Job (26, 7: ‚der die Erde auf das Nichts gegründet hat'), um abschließend festzustellen, niemand könne ihre Fundamente kennen (fid. orth. 2, 10 L.). Die Ungewißheit u. die Widersprüche, die ehedem den Kirchenvätern Argumente gegen die Nichtigkeit der weltlichen Wissenschaft geliefert hatten, dehnen sich bei Johannes v. Damaskus auf die Bibel aus: ein eklatantes Zeugnis für die völlige Ablehnung von Forschung, jener Forschung, die noch Joh. Philoponos u. Kosmas Indikopleustes mit Begeisterung erfüllte (auf den letzteren spielt Johannes v. Damaskus vielleicht fid. orth. 2, 10 L. an. Die im zweiten Buch von De fide orthodoxa eingestreuten Erörterungen über die Winde u. Völker [2, 8 L.], die Meere [2, 9 L.] u. die ‚Eparchien' von Europa, Asien u. Libyen [2, 10 L.] sind Einschübe, die bis auf

einige Veränderungen von anderen Autoren entliehen sind; die drei erstgenannten aus der Geographiae hypotyposis des Agathemeros [6f. 9 (GGM 2, 472/4)], die letztere aus Ptol. geogr. 8, 29; vgl. A. Diller, The tradition of the minor Greek geographers [New York 1952] 34/6).

II. Bewohnte Erde (griechische u. lateinische Beschreibungen u. Karten). Andererseits sprechen die orientalischen, griech. u. lat. christl. Autoren (von einigen weiter unten zu besprechenden Ausnahmen abgesehen) alle dieselbe Sprache, wenn es sich um die bewohnte Erde handelt; sie bieten aber keine bestimmten Angaben über ihre Form (rund, oval oder viereckig), keine Auskünfte über das Verhältnis der Oikumene zum Ganzen des Erdkörpers, sondern mehr unbestimmte Erinnerungen an Bilder u. Begriffe der alten sphärischen Theorien, die, halb vergessen u. schlecht verstanden, immer irgendwie im Unterbewußten weiterleben. Alle Unterschiede zwischen den verschiedenen Schulen verschwanden: die Anhänger der sphärischen Theorie verstanden nicht mehr, sich des wissenschaftlichen Apparats zu bedienen, als dessen Erben sie sich bezeichneten; die Vertreter der flachen Erdscheibe behielten eine Menge Begriffe bei, die sich nur dadurch erklären lassen, daß sie einst zu der Lehre gehörten, die eine auf der Erdkugel gelegene Oikumene vertrat.

a. Tatian u. verwandte Autoren. Für bestimmte Autoren (Tatian. or. 20; vgl. Plut. Thes. 1, 1) verliert sich die Oikumene in unbekannten Ländern: im Norden in kalten u. eisigen Regionen (τὸ ψυχρὸν καὶ πεπηγός), im Süden in feuerglühenden Gegenden (τὸ ἔκπυρον), während sie im Osten u. Westen von Meeren begrenzt wird (θάλασσα πρασώδης, θάλασσα πηλώδης). Man kann hierin die jonischen Lehren von den Klimazonen, die nach Norden hin zunehmend kälter u. nach Süden hin zunehmend wärmer werden, wiedererkennen. Theophilos v. Antiochia (ad Autol. 2, 32) läßt die Oikumene sich im Norden bis zu den ‚arktischen Klimata' erstrecken, im Süden bis zur ‚heißen Zone', was an die Äquatorialzone der sphärischen Theorien denken läßt u. nicht mehr an die Klimazonen der Jonier, an die Tatian erinnerte. Über die Grenzen der Oikumene nach Osten u. Westen macht Theophilos keine Angaben, doch muß man annehmen, daß sie dort an den Ufern eines Ozeans enden sollte. Laktanz, der häufig den Terminus orbis verwendet (inst. 4, 26, 34; 5, 12, 2; 7, 15, 5), faßt die Oikumene als unermeßliche Wohnung auf, die sich von West nach Ost erstreckt (ebd. 4, 26, 36). Theodoret v. Kyros spricht von den ἑσπέρια τῆς οἰκουμένης u. ihren ἑῷα καὶ νότια u. fügt eine μέση ἤπειρος an (in Ps. 71, 9f). Joh. Chrysostomos nennt die äußeren Enden der Oikumene πέρατα oder τέρματα (ep. 189; ad Stag. 2, 5) u. erwähnt die ‚Inseln außerhalb der Oikumene' (ἐκτὸς ταύτης νήσους: ebd. 2, 6), was daran denken lassen könnte, daß er wie Platon (Tim. 25a) andere bewohnte Länder auf der Erdkugel annahm oder, noch wahrscheinlicher, sich unsere Wohnstätte von Inseln umgeben vorstellte. Trotzdem blieb das weitaus geläufigste Bild das eines von gewaltigen Wassermassen umgebenen Kontinents. Vertreter des sphärischen Weltbildes, der Vorstellung einer flachen Erdscheibe oder Autoren, die keine entschiedene Meinung äußerten, stimmten in der Aussage überein, daß die bewohnte Erde von allen Seiten durch einen unüberschreitbaren Ozean begrenzt werde (Clem. Rom. ad Cor. 20 [s. auch Clem. Alex. strom. 5, 12, 80, 1 u. Orig. princ. 2, 3, 6]: ὠκεανὸς ἀνθρώποις ἀπέραντος; Euseb. h. e. 7, 21, 7: ὁ πολὺς καὶ ἀπέραντος ἀνθρώποις ὠκεανός; laud. Const. 6, 616: ὠκεανῷ ταύτην [scil. γῆν] περιέλαβε; Theodrt. in Gen. quaest. 12: ἔξωθεν δὲ πάλιν ἐπίκειται τὸ μέγιστον πέλαγος, ὅ τινες μὲν Ἀτλαντικόν, τινὲς δὲ Ὠκεανὸν ὀνομάζουσι; in Ps. 71, 8; Joh. Gaz. 1, 270/5; PsCaes. in spuriis Greg. Naz.: PG 38, 932: τὸν ὠκεανὸν δακτυλίου δίκην περικεῖσθαι αὐτῇ δῆλον μέχρι σήμερον; Hilar. in Ps. 68 tract. 29: mare ... profunda infinitaque sui obice mentem humanae opinionis excedat, ut neque quid extra se, neque quid intra sit, sensu persequente capiamus; Iren. haer. 2, 47, 2 [1, 368 Harvey]; Ambros. hex. 3, 3: una autem congregatio aquarum eo quod jugis unda atque continua ab Indico mari usque ad Gaditani oram littoris et inde in mare Rubrum extremo circumfusa orbem terrarum includit oceano; Aug. civ. D. 16, 9: nimisque absurdum est, ut dicatur aliquos homines ex hac in illam partem oceani immensitate traiecta navigare ac parvenire potuisse; Oros. hist. 1, 1; Procop. Vand. 1, 1, 4; Iord. Get. 1, 4f; Isid. Sev. etym. 13, 15, 1: oceanum et Graeci et Latini ideo nominant, quod in circuli modo ambiat orbem ... iste est qui oras terrarum amplectitur; vgl. ebd. 14, 2, 1; Joh. Damasc. fid. orth. 2, 9 L.: ἔστιν οὖν ὁ ὠκεα-

νὸς οἷόν τις ποταμὸς κυκλῶν τὴν γῆν; schließlich ein syrischer Text aus der fälschlich Ephraem dem Syrer zugeschriebenen ‚Schatzhöhle' [Übers. C. Bezold (1883) 22]: die Massen des Okeanos, des großen Wassers, welches die Erde umgibt). Einerlei, ob es sich um Erinnerungen an die alten orientalischen, biblischen oder babylonischen Kosmologien (s. o. Sp. 176f) handelt, um vereinzelte Wiederaufnahme jonischer (s. o. Sp. 156/9) oder homerischer (s. o. Sp. 156) Vorstellungen, die durch die Lektüre der Dichter u. Philosophen lebendig gehalten wurden (sei es auch nur durch Vermittlung der Doxographen), oder auch in bestimmten Fällen um das Andenken an die sphärische Oikumene nach Art des Eratosthenes (Berger, Fragmente 91f mit den Stellen zum Ozean, der die Erde umgibt) u. des Strabon (1, 1, 8 [5]): im Geist der Menschen jener Zeit schlossen sich diese Vorstellungen nicht mit Notwendigkeit aus, zweifellos wegen der unscharfen Grenzen zwischen wissenschaftlichem u. literarischem Unterricht.

b. Kosmas Indikopleustes. Ein lehrreiches Beispiel hierfür bietet Kosmas Indikopleustes, der innerhalb des christl. Bereichs das vollständigste Bild der Erde entworfen hat. Denn obwohl er sich den Kosmos nach Art der syrischen Schule in Gestalt eines Gebäudes vorstellte, führte er in sein System zahlreiche Einzelheiten aus der Physik der Alten u. der sphärischen G. ein. Er versucht zunächst, seiner flachen, ‚auf das Nichts gegründeten' (nach Job 26, 7) Erde, unter der sich keinerlei Raum befindet, Gleichgewicht u. Stabilität zu sichern; dazu entlehnt er Aristoteles das Argument von der Unmöglichkeit der Bewegung im leeren Raum (Aristot. phys. 4, 215b = Cosm. Ind. 2, 14f [SC 141, 319/21]) u. nimmt, ganz im Gegensatz hierzu, seine Zuflucht zur stoischen Lehre von der kosmischen Spannung (Achill. Tat. intr. Arat. 4 [SVF 2, 175 nr. 555] = Cosm. Ind. 2, 16 [SC 141, 321]), einer ewigen Hin- u. Herbewegung von der Peripherie zum Mittelpunkt u. vom Mittelpunkt zur Peripherie. Sodann verwandelt Kosmas mit Hilfe der jonischen Theorie von der Neigung der Erdscheibe gegenüber dem Himmelsäquator das alte Bild von der gebirgigen Erde zur Vorstellung einer von Südosten nach Nordwesten zunehmenden Erhebung (s. o. Sp. 157; vgl. Kiessling, Art. Ῥίπαια ὄρη: PW 1 A, 1 [1914] 865/72). Er trennt nach Art der Vertreter der sphärischen G. den bewohnbaren Ausschnitt der Erde ab u. unterscheidet ihn von der ‚jenseitigen Erde' (2, 24; 4, 8. 11 [SC 141, 327/9. 547. 551]; vgl. auch 2, 36f. 51f; 5, 37 [ebd. 343. 361/3; 159, 67/9]), dem alten Antichthon. Seine ‚mittlere Erde', die Oikumene, ist vom Ozean umgeben, aus dem vier ‚Golfe' in den Kontinent hineinströmen, das Mittelmeer, das Rote Meer, der Persische Golf u. das Kaspische Meer (2, 28; 4, 7 [SC 141, 333. 543/5]), ähnlich wie bei Eratosthenes u. Strabon (2, 5, 18 [121f]; Dionys. Perieg. 43/56 [GGM 2, 106f]) u. einigen kleineren Geographen (vgl. F. Gisinger, Art. Okeanos: PW 17, 2 [1937] 2331). Doppelt so lang wie breit, weist die bewohnte Erde des Kosmas dieselben Proportionen auf wie die Oikumene des Eudoxos (3 zu 6). Sie erstreckt sich, wenn man die Maße von der Tzinista (China) bis zur Meerenge von Gibraltar (2, 47 [SC 141, 355]) in Stadien umrechnet, über 94320 Stadien, was annähernd einem Viertel des von Aristoteles angenommenen Erdumfanges entspricht (400000 Stadien). Diese Berechnungen gehen bei Aristoteles wie bei Kosmas, wenngleich auf verschiedenen Wegen, auf die Streckenangaben des Itinerars Alexanders v. Makedonien zurück (Wolska 253/7). Kosmas hat diese geographischen Angaben auf eine Karte übertragen, die zu den ältesten christl. Karten gehört. Sie ist uns nur durch die Mss. des 9. Jh. (Cod. Vat. Gr. 699 fol. 40v) u. des 11. Jh. (Sin. Gr. 1186 fol. 66v; Laur. Plut. IX 28 fol. 92v) überliefert, aber die bemerkenswerte Übereinstimmung des Textes mit den Zeichnungen sichert ihre Authentizität (Reproduktion: SC 141, 545). Sie nimmt in schematischer Zeichnung eine alte Karte auf, die auf die Überlieferung des Eratosthenes oder Strabon zurückgeht, mit dem Vorbehalt, daß man in der Zeichnung die durch die soeben genannten Streckenmaße gegebene Teilungslinie wiederherstellen muß (Wolska 249f). Diese Strecken, die *China mit Gibraltar (Gadeira) verbinden, verlaufen durch Indien, die Länder der Hunnen u. Baktrier, Persien, Nisibis u. Seleukia, Rom u. die Länder der Gallier u. Spanier; sie stimmen beinahe mit der Parallele überein, die Dikaiarchos u. Eratosthenes zur Teilungslinie ihrer Karte gewählt haben (s. o. Sp. 161; vgl. Agathem.: GGM 2, 472; Strab. 2, 1, 1 [67f]). Diese parallele Strecke beginnt ebenfalls in Gibraltar, verläuft durch die Meerenge bei Sizilien, überquert Rhodos, berührt das Taurusgebirge u. setzt sich durch Asien bis an das östliche Meer fort. Ebenso folgen die Maß-

strecken des Kosmas, die die Breite der Erde von Süden nach Norden angeben (2, 48 [SC 141, 357]), annähernd dem Meridian des Eratosthenes; allerdings beginnt Kosmas im Norden (Kaspisches Meer), um über Byzanz, Rhodos, Alexandrien u. Syene nach Barbaria (Somalia; s. Tomaschek: PW 2, 2 [1896] 2855f) zu gelangen, während Eratosthenes umgekehrt von der Zimtküste ausgeht u. in nördlicher Richtung über dieselben Zwischenstationen bis Thule gelangt (Kubitschek, Karten 2052f). Die einzigen Zeichen für eine Christianisierung bei Kosmas sind die Einfügung des Paradieses im östlichen Teil der jenseitigen Erde u. die vier aus dem Lande Eden entspringenden Flüsse Euphrat, Tigris, Pišon (,Indus oder Ganges': 2, 81 [SC 141, 399/401]) u. Gihon (Nil).

c. Oktateuche u. das Mosaik in Nikopolis. Eine sehr ähnliche Karte bieten die bebilderten Oktateuche. Die erhaltenen Mss. stammen erst aus dem 11., 12. u. 13. Jh.; doch gehen ihre Abbildungen auf Originale zurück, von denen man heute annimmt, daß sie älter sind als die Abfassung der christl. Topographie des Kosmas. Die Karte des Oktateuchs im Serail (Th. Uspenskij, Konstantinopol'skij Seral'skij kodeks Vosmiknižija, fol. 32v = Izvěstija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopolě 12 [Sofia 1907] Tafelbd. 10, 15) stellt die Erschaffung der Fische u. Tiere am fünften Schöpfungstag dar. Sie ist schematischer als die Karte des Kosmas, bietet aber die gleiche Gestaltung: die Erde ist langgestreckt u. von Wasser umgeben; ein einziger Golf, das Mittelmeer, dringt in den Kontinent ein. Allerdings ist die Karte des Kosmas eine Weltkarte, die nicht nur die bewohnte Erde darstellt, sondern auch die an den Ozean grenzende jenseitige Erde, während die Karte des Oktateuchs eine Karte der Oikumene ist, in der keine Beziehungen zwischen der bewohnten Erde u. dem übrigen Erdkörper angegeben sind. Eine dritte, noch schematischere Karte (wenn es sich hier nicht um eine symbolische Darstellung der Erde handelt) ist in einem von E. Kitzinger beschriebenen u. interpretierten Mosaik dargestellt (Studies on late antique and early Byzantine floor mosaics 1. Mosaics at Nicopolis: DumbOPap 6 [1951] 100f Abb. 18). Es befindet sich in der St. Demetrios-Kirche in Nikopolis, wurde im 2. oder 3. Viertel des 6. Jh. ausgeführt u. stellt eine von Tieren u. Vögeln bevölkerte, ringsum von einem Wasserstreifen mit Fischen umgebene Landschaft dar. Wenn das rechteckige Feld keine Inschrift trüge, hätten die Archäologen das Bild zweifellos als Darstellung des Paradieses angesehen, doch die darunter stehende Inschrift lautet: ,... den berühmten Ozean, der keine Grenzen hat; er umschließt im Innern die Erde, die, in kunstreichen Bildern, alles trägt, was atmet u. kriecht; Stiftung des Dumetios, des großherzigen Erzbischofs'. – Doch ebenso wie die Texte sind auch die bildlichen Darstellungen nicht einheitlich. Die Oktateuch-Mss. zerfallen in zwei Gruppen: a) Die Gruppe von Serail 8, Vatopedi 602, Smyrna A I u. Vat. Gr. 746. Abgesehen von Serail 8, dessen Darstellung o. Sp. 187 beschrieben wurde, kennen wir die Abbildungen nicht, da Vatopedi u. Vat. Gr. nicht veröffentlicht sind, während der Anfang von Smyrna fehlt (D. C. Hesseling, Codices gr. et lat. photographice depicti . . ., Suppl. 6 [Leiden 1909]). Doch da diese Oktateuche sehr große Ähnlichkeiten aufweisen, nehmen wir bis zum Beweis des Gegenteils an, daß sie eine solche langgestreckte Karte enthalten (oder enthielten), wie wir sie o. Sp. 187 mit der Karte des Kosmas verglichen haben. b) Der Vat. Gr. 747 geht auf einen anderen Archetypus zurück (fol. 16v; Uspenskij aO. Tafelbd. 9, 16); hier ist eine runde Karte dargestellt mit einer runden, von allen Seiten von Wasser umgebenen Erde, in die von der Westseite her der ,Romaische Golf' eindringt. Man erkennt das Mittelmeer mit sehr gezacktem Ufer, Italien, Griechenland, das Marmarameer u. das Schwarze Meer, Kleinasien, die syrische Küste, die in einer seltsamen Ausbuchtung endet, die möglicherweise auf den schlechten Zustand des vom Zeichner der Miniatur kopierten Vorbildes zurückgeht, dann das Rote Meer (oder den Nil) u. auf der anderen Seite die afrikanische Küste mit dem stark vorspringenden Vorgebirge des heutigen Tunesien (Karthago). Wenn Entstehungszeit u. -ort der beiden Oktateuch-Gruppen bekannt wären, könnte man vielleicht interessante Folgerungen aus den genannten Verschiedenheiten der geographischen Darstellungen ziehen. Aber die Septuagintastudien stehen erst in den Anfängen, u. im Augenblick läßt sich der Gabelungspunkt der Ms.-Überlieferung nicht greifen. Wenn man jedoch Geminos glauben will (16, 3f: ,Die Länge der Oikumene beträgt nahezu das Doppelte der Breite. Aus diesem Grund zeichnen jene, die die Erdkarten wissenschaftlich zeichnen, auf den Tafeln ein Oval,

so daß die Länge das Doppelte der Breite beträgt. Die aber, die die Erde rund darstellen, sind weit von der Wahrheit abgeirrt. Denn die Länge wird gleich der Breite, was in der Natur nicht zutrifft'), so haben die beiden kartographischen Typen (seit jonischer Zeit, s. o. Sp. 156f) in der griech. Welt nebeneinander bestanden; die längliche wissenschaftliche Karte hat die volkstümliche runde Karte nie verdrängt. Die Oktateuche spiegeln diesen Tatbestand wider, selbst wenn ihre Karten so weit entstellt sind, daß sie nur noch abstrakte Bilder ohne Realitätsbezug wiedergeben.

d. Jakob v. Edessa u. PsMoses v. Choren. Allerdings gibt es in der griech. christl. Überlieferung auch andere, genauere u. detailliertere Beschreibungen der bewohnten Erde, die von Ptolemaios abstammen, bes. die schon erwähnten (s. o. Sp. 179) des Jakob v. Edessa u. PsMoses v. Choren, der einzigen christl. Schriftsteller, die ausdrücklich die Oikumene mit der Erdkugel in Zusammenhang gebracht haben. Jakob v. Edessa schrieb: ,Diejenigen, die diese bewohnte Erde erforscht u. durchreist u. beschrieben haben, sagen, die Erde... habe eine Länge von Westen nach Osten, die der Hälfte des Maßes der Erdkugel entspricht, u. eine Breite von Süden nach Norden, die ein Sechstel des Maßes der Kugel beträgt, so daß die Länge der bewohnten Erde der dreifachen Breite entspreche. Sie schreiben, die bewohnte Erde messe in der Länge 180° von Westen nach Osten, nämlich die Hälfte der 360°, die den Umfang der ganzen Erdkugel bilden, u. ihre Breite nur 60° von Süden nach Norden ... In Längsrichtung mißt u. beschreibt man sie vom westlichen Ozean aus, von einem dort beginnenden Golf, der sich jenseits der Insel von Gadeira befindet u. auf dem 5. Längengrad lokalisiert u. gezeichnet wird, am Westende der bewohnten Welt ... bis zum Land der Sinenses (China) im Osten Indiens, einem unbekannten u. unbewohnten Land. Mit dem Messen der Breite muß man an dem Teil der Erde beginnen, an dem die Himmelskugel aufrecht steht u. weder nach Süden noch nach Norden geneigt ist, so daß dort Tage u. Nächte das ganze Jahr über gleich sind, bis zur Insel Thule im Norden, die im nördlichen Ozean auf 30° Länge u. 60° Breite liegt ...' (hex. 3 [CSCO 97 = Scr. Syr. 48, 91f (lat. Text)]). Die so im Zusammenhang mit der Himmelssphäre umschriebene bewohnbare Fläche auf der Erdkugel wird im Westen durch einen unermeßlichen Ozean begrenzt, im Norden teils durch Ozean, teils durch unerforschte Länder; im Osten verliert sie sich in Wüstengebieten. Die bewohnte Erde ist in Europa, Libyen u. Asien geteilt u. umfaßt zahlreiche Golfe u. Meere, von denen das Kaspische u. das Rote Meer Binnengewässer sind. In diesen allgemeinen Feststellungen wie auch in der auf sie folgenden Beschreibung der drei Kontinente (Provinzen, Städte, Flüsse u. Gebirge) stellt man Anleihen bei Ptolemaios fest (A. Hjelt, Études sur l'hexaéméron de Jacques d'Édesse, notamment sur ses notions géographiques contenues dans le 3e traité [Helsingfors 1892], syr. Text u. frz. Übers.; vgl. Fischer 1, 452/62; J. Darmesteter: RevÉtGr 3 [1890] 180/8). Auch der Autor einer Moses v. Choren zugeschriebenen (nach J. M. Manadjan: Vizantijskij Vremennik NS 1 [Moskva 1947] 130/2 zu Recht) G. folgte dem Ptolemaios. Man datiert die Schrift teils an das Ende des 7. Jh. (vgl. E. Polaschek, Art. Klaudios Ptolemaios: PW Suppl. 10 [1965] 792 zu den verschiedenen Datierungen), teils an den Anfang des 9. Jh. (Manadjan aO.). Sie benutzt jedenfalls die Quellen des 4., 5. u. 6. Jh. Die Beeinflussung ihres Autors durch Ptolemaios erfolgte aber über Pappos, einen alexandrinischen Mathematiker, Astronomen u. Geographen, der unter Diokletian u. Konstantin lehrte (u. nicht unter Theodosius I, wie eine Angabe in der Suda vermuten lassen könnte [K. Ziegler, Art. Pappos 2: PW 18, 3 (1949) 1084/106]). Der Autor beruft sich zweimal auf Pappos: das erste Mal bei seinen allgemeinen Angaben über die Ausdehnung der Oikumene, in denen er sich nach Pappos richtet, ,qui a suivi le cercle ou la carte particulière de Claude Ptolémée commençant à prendre ses mesures de la zone torride, du nord et du sud' (frz. Übers. von A. Soukry [Venezia 1881] 1, angefochten durch E. Honigmann, Die sieben Klimata u. die Πόλεις ἐπίσημοι [1929] 158f, der die Übers. bevorzugt: ,der nach den originalen Kreisen der Kosmographie des Klaudios Ptolemaios maß'); das zweite Mal, wenn er erklärt, er beschreibe ,jedes Land in Nachfolge des Pappos v. Alexandria' (Soukry aO. 15). Man muß daher annehmen, daß der Autor dem Pappos ebenso bei den Beschreibungen einzelner Länder folgte wie bei den vorausgehenden allgemeinen, die von der heißen Zone, vom Ozean, den Inseln u. Flüssen handeln, wenn man auch nicht weiß, in

welchem Maße er sich vom ursprünglichen Text entfernte (was Honigmann aO. für sicher hält). Pappos jedenfalls mußte die geographischen Tafeln des Ptolemaios in eine gedrängte Beschreibung der bewohnten Erde umsetzen. Fischer (1, 419/36. 475/9; ders., Pappus u. die Ptolemäuskarten: ZsGeschErdk 54 [1919] 333/58) beobachtet, daß die Angaben des Moses öfters mit den Karten (die in den Bearbeitungen des Agathodaimon oder des Pappos benutzt wurden), aber nicht mit dem Text des Ptolemaios übereinstimmen (vgl. aber L. Bagrow: Geografiska Annaler 27 [1945] 325/7, der zwar annimmt, daß der Autor Karten hatte, aber nicht diejenigen des Ptolemaios; vgl. auch Polaschek aO.). Mit ihrer Beschreibung der Länder des Nahen u. Fernen Ostens erscheint die G. des Moses als eine der interessantesten Abhandlungen der Handels-G. christlicher Zeit neben Cosm. Ind. 2, 49; 11 (SC 141, 357/9; 197, 315/57); sie geht weit über die Kenntnisse des Ptolemaios u. des Pappos über Indien u. China hinaus (Pigulevskaja 157/61). Den Ansichten des Pappos stellt der Autor der G. diejenige eines gewissen Konstantinos v. Antiochia gegenüber, von dem er eine christl. Topographie zitiert (Soukry aO. 5f). Die Identifizierung dieser Person gibt viele Rätsel auf, aber es kann kein Zweifel sein, daß die von Moses angeführten Theorien die Aussagen des Kosmas Indikopleustes wiedergeben u. man daher bis zum Beweis des Gegenteils annehmen muß, es handle sich um die gleiche Person. Kosmas hat seit der Veröffentlichung seines Werkes Anonymität bewahrt, weil seine nestorianisierenden Ansichten im Alexandria der Mitte des 6. Jh. gefährlich waren. Es ist daher möglich, daß man zur Zeit der Abfassung der G., weil man den Namen des Autors der Topographie nicht kannte, ihn Konstantinos nannte u. wegen seiner Abhängigkeit von den antiochenischen Lehrern ,v. Antiochia' anfügte. Der Name Kosmas mit dem Beinamen Indikopleustes erscheint in den exegetischen Katenen nicht vor dem 10. Jh. Auch in der G. des Moses ist ein Schwanken festzustellen zwischen der Vorstellung einer Oikumene, die von einem Ozean umgeben ist, aus dem die vier Golfe in den Kontinent strömen, u. der Vorstellung einer Oikumene, deren Grenzen sich in unerforschten Ländern verlieren (in gleichem Sinne Joh. Philopon. opif. mundi 4, 5: τὴν δὲ ἐπέκεινα τῶν εἰρημένων τόπων [die Berge des Mondes im Gebiet der Nilquellen] γῆν ἄγνωστον εἶναι; vgl. Ptol. geogr. 4, 8, 3; zum ganzen s. auch Abel 1154/88).

e. Orosius. Unter den lat. christl. Schriftstellern, die etwas detailliertere Beschreibungen der bewohnten Erde hinterlassen haben, ist an erster Stelle Orosius zu nennen. Er vollendete iJ. 417/18 die sieben Bücher der Historiae adversus paganos, die Augustinus' Schrift De civitate Dei vervollständigen sollten. Im ersten Buch wird in einer Art Einleitung ein geographischer Rahmen für die Weltgeschichte von Adam bis zum J. 417 gegeben. In diesen Ausführungen wird jedoch nur die Oikumene behandelt. Die Frage nach der Form der Erde als ganzer ist darin ebensowenig behandelt wie das Problem des Verhältnisses des von Menschen bewohnten Raumes zur übrigen Erde. Wie bei allen lateinischen Autoren ist der in drei Teile geteilte orbis vom Ozean umgeben (hist. 1, 2, 1), aus dem das Kaspische Meer in das Festland hineinfließt (ebd. 48). Eine kurze Angabe der Grenzen der drei Kontinente u. ihrer Lage zueinander geht der Beschreibung einzelner Gebiete voraus, die der Einleitung folgt: Asien (ebd. 13/49), Europa (ebd. 52/82), Libyen (ebd. 83/95), Inseln des Mittelmeeres (ebd. 96/105). Die Beschreibungen des Orosius decken sich oft mit den Hinweisen des Plinius auf der Karte des Agrippa, ebenso mit den Kommentaren zu dieser Karte, der Dimensuratio provinciarum u. der Divisio orbis terrae, die schon erwähnt wurden (s. o. Sp. 167). Man nimmt auch an, daß alle diese Texte auf die Karte in der porticus Vipsania zurückgehen, Plinius unmittelbar, die Dimensuratio u. die Divisio mittelbar u. voneinander unabhängig (Müllenhoff 16/24, dem spätere Geographiehistoriker folgten). Nur über die Art der vermittelnden Quelle herrscht Unsicherheit. Einige vermuten eine literarische Quelle, die sich von den Commentarii des Agrippa herleitete u. durch Anleihen bei verschiedenen Autoren erweitert war (Klotz 120/30); andere sprechen sich für eine graphische Quelle aus, eine Kopie der röm. Karte in verkleinertem Format. Diese wurde von Erläuterungen begleitet, die ebenfalls aus den Commentarii entnommen waren (Uhden, Überlieferung 275f). Die mittelalterlichen Weltkarten, die bestimmte Mss. der Historiae oder nur des geographischen Kapitels daraus illustrieren, erlauben nicht mehr, mit Sicherheit zwischen einer Karte oder einem Text als Zwischenglied zu entscheiden. Sie stellen

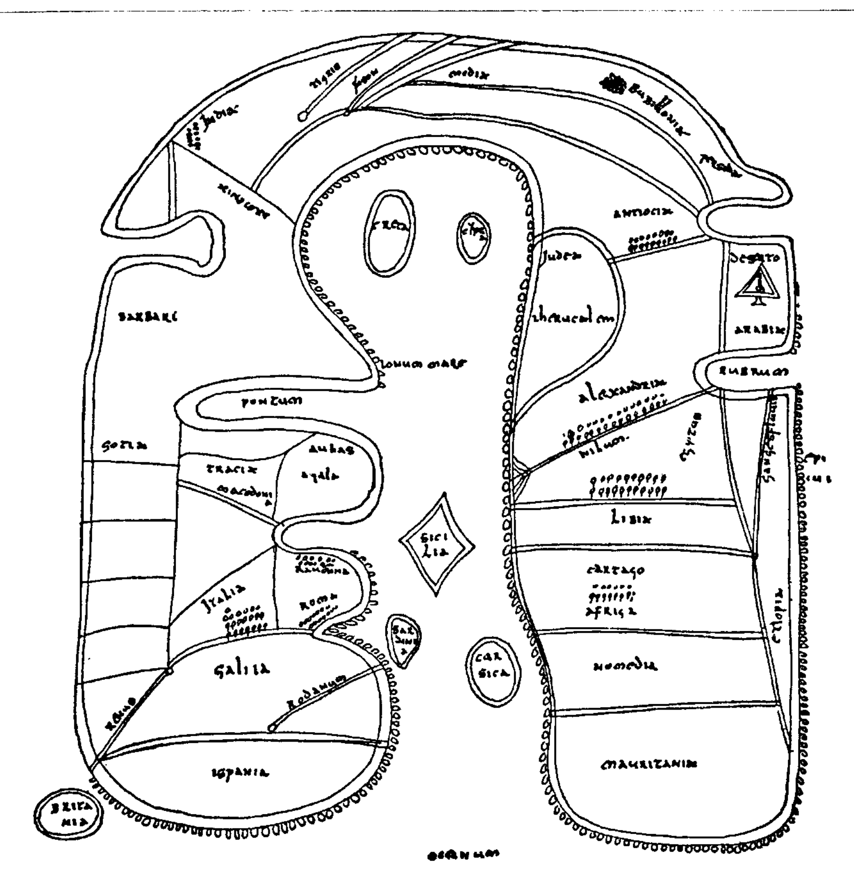


Abb. 3. Weltkarte von Albi (Albi, Bibliothèque Municipale). Nach Bagrow-Skelton Abb. 5.

tatsächlich entweder nur Skizzen dar, die nach dem Schema T – O (s. o. Sp. 168) entworfen sind u. lediglich die Namen der drei Kontinente enthalten (rechteckige Karte des 9. Jh. aus St. Gallen [cod. 621; abgebildet bei Kamal 514]; runde Karte des Par. Lat. 17, 543: 13. Jh. [Abb. bei M. F. de Santarem, Atlas composé de mappemondes et de cartes hydrographiques et historiques depuis le XIe jusqu' au XVIIe s. (Paris 1842), Taf. 5 nr. 12; vgl. die Konkordanzliste der Reproduktionen bei Destombes XXV]; schließlich die ebenfalls runde Karte der Bibl. Munic. Tours [cod. 973: 15. Jh.; Abb. bei Destombes Taf. O Abb. 13b]), oder sie geben detailliertere Darstellungen mit Namen von Provinzen, Städten, Flüssen u. Gebirgen: rechteckige Karte von Albi, 8. Jh. (abgebildet bei Kamal 500; Bagrow-Skelton 46 Abb. 5; CCL 175 Taf. nach S. 468); von 50 angegebenen Namen finden sich 45 im Text des Orosius in übereinstimmender Schreibung; die ebenfalls rechteckige ‚angelsächsische Weltkarte', welche die Periegesis des Priscianus in einem Ms. verschiedener Autoren des 11. Jh. begleitet (abgebildet bei Kamal 545; Bagrow-Skelton Taf. 17); hier sind von 146 Namen 75 mit Orosius gemeinsam (vgl. Miller, Mappae 3, 35f); die um das J. 1290 ausgeführte Karte von Hereford (s. G. R. Crone, New light on the Hereford map: GeogrJourn 4 [1965] 447/62), von deren 100 Namen sich 90 bei Orosius wiederfinden, der übrigens unter den Quellen genannt ist, neben Caesar (über Iulius Honorius s. u. Sp. 206f) u. Augustus (Miller, Mappae 4, 7; vgl. auch ebd. 48). Sie hat eine runde Form u. ist in ein rechtwinkliges Feld eingeschrieben (Abb. bei Bagrow-Skelton Taf. 24; Destombes Taf. DD Abb. 24; vgl. ebd. 197/202); schließlich die Karte des Vat. Lat. 6018 aus dem 8. Jh., der Uhden das Hauptargument für die Behauptung entnimmt, Orosius habe bei der Abfassung seines geographischen Kapitels tatsächlich eine Karte benutzt (Uhden,

Isidorus 12/4); wir kommen darauf bei der Besprechung Isidors v. Sevilla zurück (s. u. Sp. 199/201). Als sicher kann beim heutigen Stand der Forschung nur eines gelten: die Beschreibungen des Orosius stehen mit der antiken röm. Überlieferung in Zusammenhang u. haben als Bindeglied in der langen Entwicklung von der röm. Karte zu bestimmten Arten mittelalterlicher Karten gedient. Die klare u. geordnete Darlegung des Orosius begünstigte die außerordentlich weite Verbreitung seiner kleinen geographischen Abhandlung (etwa 200 Mss. sind bekannt). Seit dem MA, etwa vom 8. Jh. an, begann sie in selbständiger Form zu kursieren u. erhielt in den Mss. unterschiedliche Titel. Vom 12. Jh. an wird sie, ebenso wie die Exzerpte des Iulius Honorius (GLM 71/90) u. ähnliche Schriften (zB. das Itinerarium Antonini), einer rätselhaften Gestalt zugeschrieben, die unter dem Namen des Aethicus Ister bekannt wurde, der ebenfalls eine Kosmographie schrieb (hrsg. v. M. A. P. d'Avezac, Ethicus et les ouvrages cosmographiques intitulés de ce nom = MémAcInscr 1, 2 [Paris 1852] u. H. Wutke [Leipzig 1854]). Lange Zeit galt Aethicus als slavischer Philosoph, dessen Herkunft in einem der Balkanländer vermutet wurde. Er war in der lat. Welt durch eine dem Hieronymus zugeschriebene Übersetzung bekannt u. wurde früher als Iulius Honorius u. Orosius datiert. Heute gilt seine Kosmographie als Fälschung, als ein in merowingischer Zeit verfaßter geographisch-historischer Roman, dessen Autor teils von ihm selbst erfundene Erzählungen wiedergibt, teils alte Quellen benutzt, darunter Orosius u. Isidor v. Sevilla (K. Hillkowitz, Zur Kosmographie des Aethicus, Diss. Bonn [1934]). Man hat versucht, den Autor mit Virgilius v. Salzburg zu identifizieren (H. Löwe, Ein literarischer Widersacher des Bonifatius. Virgil v. Salzburg u. die Kosmographie des Aethicus Ister = AbhMainz 1951, 11, 903/88; bestritten von J. Grosjean, Virgile de Salzburg en Irlande: AnalBoll 78 [1960] 92/129; vgl. auch M. Draak, Virgil of Salzburg versus ‚Aethicus Ister': Dancwerc, Opstellen aangeboden aan Th. Enklaar [Groningen 1959] 33/42).

f. Karte des Theodosius II. Die mit der Karte des Agrippa verwandten Quellen kehren in der Abhandlung des Dicuil wieder (Tierney-Bieler; s. o. Sp. 167; vgl. Kubitschek, Karten 2119/21), der im 8./9. Jh. tätig war. Wir beziehen uns trotzdem auf sein Zeugnis, da bei Dicuil eine im 5. Jh. ausgeführte Karte wiedergegeben wird. Nach Vollendung seiner Schrift (epistula) über grammatische Fragen iJ. 825 entschloß sich Dicuil, ihr einen Liber de mensura provinciarum secundum illorum auctoritatem quos sanctus Theodosius imperator ad provincias mensurandas miserat, et iuxta Plinii Secundi praeclaram auctoritatem folgen zu lassen, wobei er den ‚sermones' der kaiserlichen Gesandten, die behaupteten, sie hätten ihre Sache besser gemacht als die Alten (diligentius antiquis), den Vorzug gab. Die folgende Abhandlung gibt die Grenzen u. Maße der auf die drei Kontinente verteilten Provinzen an; schließlich kommt der Titel: Duodecim versus praedictorum missorum de imperante Theodosio hoc opus incipiunt; es folgen zwölf Hexameter, in denen in hochtrabendem Stil mitgeteilt wird, das Werk ‚... quo mundi summa tenetur, aequora quo, montes, fluvii, portus, freta et urbes signantur', sei auf Anordnung des Theodosius im ‚fünfzehnten J. seines Konsulates' (also iJ. 435, denn es kann sich nur um Theodosius II [408/50] handeln) durch seine famuli ausgeführt worden, von denen einer schrieb, der andere malte (dum scribit pingit et alter); diese hätten, so wird genau angegeben, ihre Aufgabe in kurzer Zeit (mensibus exiguis) erledigt, wobei sie alten Denkmälern folgten (veterum monumenta secuti) u. deren Irrtümer verbesserten (reparamus opus culpamque priorem). Von den in der Einleitung genannten kaiserlichen Gesandten ist in diesen zwölf Versen keine Rede mehr. Man nahm daher an, Dicuil habe die Verse schlecht verstanden, u. es habe sich nicht um eine Neuvermessung des Imperiums, sondern um die Kopie eines alten Vorbildes gehandelt. Diese Hypothese wurde iJ. 1876 durch die Publikation der Divisio orbis terrae durch E. Schweder nach dem Vat. Gr. 1357 bestätigt (heute sind zwei weitere Mss. bekannt, hrsg. von P. Schnabel: Philol 90 [1935] 405/40). Diese Schrift entspricht dem Liber de mensura orbis terrae des Dicuil (T.-B.), nur fehlen die zwölf Verse; es scheint daher, daß beide Werke Kopien eines in der Zeit des Theodosius abgefaßten Textes sind (Dicuil verfügte lediglich über ein vollständigeres Ms.) u. daß sie auf die Karte des Agrippa zurückgehen, denn sie decken sich mit der Dimensuratio provinciarum u. den Passagen des Plinius, die sich auf das geographische Werk des Agrippa u. des Augustus beziehen

(n. h. 3, 2, 17). Die Initiative des Theodosius wäre dann darauf beschränkt gewesen, Männer zu beauftragen, die die Kopie der berühmten röm. Karte beschafften u. ihre Legenden übertrugen. Lediglich über die Beschaffenheit dieser Kopie herrscht Unklarheit: Pergamentcodex, Mosaik oder Wandmalerei? Die zwölf Verse haben den feierlichen Charakter einer monumentalen Widmungsinschrift. Daher war die Karte wahrscheinlich an einem für die Öffentlichkeit zugänglichen Platz angebracht (cunctis ut sit cognoscere promptum; sie war vielleicht für die Schüler der iJ. 425 von Theodosius gegründeten Schule bestimmt; s. W. Wolska-Conus, La ‚carte de Théodose II': sa destination?: Travaux et Mémoires 5 [1973] 274/9).

g. Prokop v. Cäsarea. Für das 6. Jh. sind die Beschreibungen des Prokop v. Cäsarea u. des Jordanes zu nennen. Als Historiker fügten sie im ganzen Verlauf ihrer Werke geographische u. ethnographische Exkurse ein, Prokop nach Art des Herodot, des Thukydides u. des Polybios, Jordanes nach Art römischer Geschichtsschreiber. Beide kannten die alten Geographen (vgl. für Jordanes die Anm. in den Ausgaben: Th. Mommsen: MG AA 5, 1 [1882 bzw. 1961]; E. C. Skrzinskaja [Moskva 1960]; für Prokop vgl. die Einzeluntersuchungen, die in den Bibliographien folgender Werke genannt sind: in der Ausgabe von J. Haury 1 [1962] LXXVII/LXXXVII; bei G. Moravcsik, Byzantinoturcica 1² [1958] u. bei B. Rubin, Art. Prokopios v. Kaisareia: PW 23, 1 [1957] 361/527); trotzdem stellten sie sich die Oikumene auf sehr unterschiedliche Weise vor. Die Erörterungen des Prokop (Vand. 1, 2, 2/19) sind in mehrfacher Hinsicht von Interesse, aber meines Wissens nicht untersucht worden (außer von J. Jung, Geographisch-historisches bei Procopius v. Caesarea: WienStud 5 [1883] 85/115, bes. 94/6). Seine Beschreibung fängt zwar in traditioneller Weise an (‚die Erde ist vom Ozean umgeben'), zeigt jedoch gleich zu Anfang ein Schwanken: ‚ganz oder größtenteils, denn wir wissen in bezug auf den Ozean nichts Genaues' (ἢ ξύμπασαν ἢ τὴν πολλήν· οὐ γάρ πω σαφές τι ἀμφ' αὐτῷ ἴσμεν). Tatsächlich entspricht die Oikumene (Prokop aO.: γῆ) wie bei Polybios (s. o. Sp. 162) dem Imperium Romanum. Sie beginnt bei den Säulen des Herkules u. erstreckt sich nach Osten bis zum Schwarzen Meer, genauer gesagt in Europa bis zur Donaumündung, in Asien bis zum Phasis. Dies sind die beiden äußersten Punkte, die auf der Ostseite genannt werden. Prokop lehnt es ab, weiter hinauszugehen, da es seiner Meinung nach unmöglich ist, genauere Auskünfte bei den Barbarenvölkern zu erhalten, die das Ufer des Pontos Euxeinos bewohnen (was ihn nicht hindert, wiederholt Länder zu beschreiben, die er nur vom Hörensagen kennen konnte; vgl. seine Äußerungen in bezug auf Thule: Goth. 2, 15, 4/15). Auch auf der Westseite nennt er jenseits von Gibraltar nur die Bretagne. Diese ‚Erde' ist durch das Mittelmeer in zwei Kontinente geteilt, der Linie Säulen des Herkules – Maiotis folgend: Asien zur Rechten (für den, der in das Meer von Gadeira aus einfährt), Europa zur Linken. Was ihre Ausdehnung betrifft, so erstreckt sich die ‚Erde' (anders gesagt: das Imperium Romanum) über 285 Tagemärsche, wenn man dem (Nord-)Ufer folgt, unter Auslassung des Jonischen Golfes u. des Pontos Euxeinos, u. 347 Tage, wenn man die 22 Tage hinzurechnet, die der Entfernung von Byzanz bis zu den Donaumündungen entsprechen, sowie 40 weitere Tagemärsche (oder genauer 52 Tage: Goth. 4, 5, 33; s. E. Diehl, Art. Phasis: PW 19, 2 [1938] 1887) von Chalzedonien nach Phasis. In diesem Ganzen mißt das Westreich in ‚Asien' von Gadeira bis Tripolis in Libyen 90 Tagemärsche u. in Europa von Gadeira bis zum Jonischen Golf 75. Andererseits mißt das Ostreich von der Cyrenaica in Libyen bis nach Dyrrhachium 120 Reisetage. Diesen sind schließlich noch weitere 60 Tage zuzurechnen, die man zur Überwindung des Gebietes um den Pontos Euxeinos benötigt. Prokop berechnet also die Entfernungen in Tagemärschen, u. zwar im Streben nach altertümlicher Ausdrucksweise; denn er hat lediglich die röm. Meilen durch Tagemärsche ersetzt (so J. Haury: ByzZs 15 [1906] 295/8; die von Prokop angegebene Anzahl von 210 Stadien für einen Tagemarsch ist trotzdem falsch; sonst rechnet er überall etwa 140 Stadien: ebd.). Der Versuch von Jung (aO. 95f), die Berechnungen des Prokop mit der ‚Karte des Theodosius' (s. o. Sp. 195/7) in Verbindung zu bringen sowie mit den Ausmessungen, die anläßlich der Teilung des Reiches unter die Söhne Theodosius' I vorgenommen wurden, erweist sich als unhaltbar, selbst wenn man von den ‚zwölf Versen' des Dicuil absieht, die die Karte der Initiative Theodosius' II zuschreiben. Tatsächlich gibt Prokop genau an, daß

die Teilung auf die Zeit Konstantins u. seiner Erben zurückgeht (διῄρητο δὲ ὧδε τὸ Ῥωμαίων κράτος ἄνωθεν ἀπό τε Κωνσταντίνου καὶ τῶν αὐτοῦ παίδων). Theodosius I u. seine Söhne sind nur in Zusammenhang mit den Vandaleninvasionen erwähnt, von denen der Historiker berichtet (Vand. 1, 1, 1; 2, 1). Es bleibt trotzdem die Möglichkeit, daß die Berechnungen des Prokop von einem Itinerarium oder einer Straßenkarte stammen; die Frage verdiente genauere Untersuchung.

h. Jordanes. Während Prokop sich die Enden der Erde wie Herodot, Polybios oder Ptolemaios im Unerforschten verlieren läßt u. sich bezüglich des Ozeans wegen fehlender Nachrichten zurückhaltender äußert, nimmt Jordanes das traditionelle Bild einer dreigeteilten, von unüberwindlichem Meer umgebenen Erde wieder auf. Er hält allerdings die Ufer dieses Meeres für bewohnbar (Get. 1, 4/6). Indem er sich unterschiedslos von heidnischen wie christlichen Autoren beeinflussen läßt (Mommsen zSt. u. XXX/XLIV), beschreibt er die Inseln des Indischen Ozeans; nach einem kurzen Exkurs über die Inseln des westlichen Meeres u. die Bretagne (Get. 1, 6/2, 10; s. J. Svennung, Jordanes u. Scandia = Act. Soc. Litt. Hum. Reg. Upsal. 44 [Stockholm 1967] passim) läßt er sich über die Insel Scandza (Get. 3, 16/20) u. die aufeinanderfolgenden Wohnsitze der Goten in Skythien aus, so am Zugang der Maiotis, in Dakien, in Thrakien u. in der Nähe des Pontischen Meeres (ebd. 5, 30/8. 45f). Wie bestimmte Ausdrücke nahelegen (Scandza in modum folii cetri [ebd. 3, 16] oder: Scythia ... in modum fungi primum tenuis post haec latissima et rotunda forma [ebd. 5, 30; weitere Stellen bei Mommsen zSt. XXXI]), muß Jordanes sich einer Weltkarte nach Art derjenigen des Iulius Honorius bedient haben, die möglicherweise schon Kassiodor benutzte. Von einigen unmittelbaren Anleihen u. Archaismen abgesehen, beschreibt Jordanes den politischen Zustand im 6. Jh. (Mommsen zSt. XXXII_{59}).

i. Isidor v. Sevilla. Der G. widmete Isidor v. Sevilla die Bücher 13 bis 15 seiner Etymologiae. Buch 13 handelt vom Universum als ganzem, vom Himmel u. seinen Teilen, von meteorologischen Erscheinungen, vom Ozean, den Meeren u. den vier Golfen, von Seen u. Flüssen. Buch 14 gibt eine systematische Abhandlung über die Provinzen der drei Kontinente, ihre Grenzen, die immer genau festgelegt werden, ihre Städte, Flüsse u. Gebirge. Die ersten Kapitel von Buch 15 enthalten eine Liste von Städten der bewohnbaren Welt mit der Etymologie ihrer Namen. Die Oikumene ist rund (orbis a rotunditate circuli dictus, quia sicut rota est: etym. 14, 2, 1), vom Ozean umgeben u., wie stets in der lat. Tradition, in Asien, Europa u. Libyen geteilt. Die Anordnung des eigentlich geographischen Stoffes ist stark von Orosius beeinflußt, aber auch Anleihen bei Solinus u., durch seine Vermittlung, bei Plinius lassen sich feststellen. Für die biblische G. greift Isidor mehr als einmal auf Eusebius v. Cäsarea zurück, vermittelt durch Hieronymus. Von Solinus beeinflußt sind bei ihm malerische Einzelheiten über die Länder, ihre Bewohner u. Erzeugnisse, die Pflanzen, kostbaren Steine u. Tiere. Sehr häufig rufen kurze Exkurse die historische u. mythologische Vergangenheit in Erinnerung. Wenn auch eine Karte weder in den Schriften Isidors selbst noch in der Liste der durch seinen Biographen Braulio angeführten Werke erwähnt wird, so lassen bestimmte Stellen (Miller, Mappae 6, 60_1) vermuten, daß Isidor bei der Abfassung seiner geographischen Kapitel eine Karte besaß. Jedenfalls weisen die Mss. der Etymologiae u. der Schrift De rerum natura zahlreiche Karten auf: 110 aus der Zeit vom 8. bis 12. Jh., 73 aus den folgenden drei Jh. (nach dem Verzeichnis von Destombes 1, 30/4. 57/64). Diese Weltkarten reichen von einfachen Bildern im T–O-Schema bis zu detaillierteren Darstellungen der damals bekannten Welt; einige der alten Exemplare bezeugen ausgedehntere Kenntnisse. Diese Karten lassen sich in zwei Gruppen einteilen: 1) einfache dreigeteilte Weltkarten in runder oder eckiger Form; 2) als ‚Karten des Macrobius' (s. o. Sp. 167) bezeichnete Pläne, die eine runde, in fünf Zonen geteilte u. von fünf verschlungenen Kreisen umgebene Erde wiedergeben (Destombes 1, 55/7). Eine noch detailliertere Karte ist im Ms. Vat. Lat. 6018 der Etymologiae erhalten (abgebildet bei Kamal 528; Uhden, Isidorus Taf. 1; CCL 175 Taf. nach S. 456); sie wurde bereits im Zusammenhang mit Orosius erwähnt (s. o. Sp. 194f). Daher ist die Fragestellung entsprechend dem letztgenannten Autor: welche Beziehung besteht zwischen diesen Weltkarten u. dem Original-Ms.? Philipp behauptet (11/4), Isidor habe lediglich Skizzen im Schema T–O zur Verfügung gehabt u. seine

Beschreibungen folgten ausschließlich literarischen Quellen, u. zwar ebenso für die Anordnung u. die Ausdrucksweise (Orosius) wie für die Beschreibungen (Solinus). Seiner Meinung nach geht die G. des Isidor nur über den Text des Orosius als Bindeglied auf die Karte des Agrippa zurück. Allerdings war zur Zeit Philipps die Karte des Vat. Lat. 6018 noch nicht bekannt, die Uhden (Isidorus) benutzte, um den entgegengesetzten Standpunkt zu verteidigen. Diese Karte gibt eine runde Erde wieder, die von einem Streifen Ozean umgeben ist, der sich nach Osten u. Westen verbreitert, was dem Ganzen eine ovale Form verleiht u. durch das Format des Codex zu erklären ist. Von 135 Namen der Karte finden sich 93 in den Etymologiae wieder; von diesen sind 67 den Etymologiae u. Orosius gemeinsam, aber die Karte weist weitere 22 Namen auf, die nur bei Orosius vorkommen, was zusammen 89 Namen ergibt, die der Karte u. Orosius gemeinsam sind. Uhden (Isidorus) schloß daraus, daß beide Autoren unabhängig voneinander ähnliche Karten benutzt haben, die über uns unbekannte Bindeglieder auf die monumentale Karte in Rom zurückgingen. Während Orosius jedoch seinem Vorbild genau folgte, veränderte Isidor es in der Richtung seiner eigenen geographischen Vorstellungen. Die Karte des Vat. Lat. 6018 stellt als erste in Übereinstimmung mit dem Text Isidors (s. o. Sp. 181) den vierten Erdteil in Form einer kleinen, im Südosten liegenden Insel dar (von den Karten des Beatus wiederholt), ein dem Schema einer röm. Karte völlig fremdes Element, das auf die Darstellungen der Anti-Oikumene des Krates v. Mallos zurückgeht, die in der lat. Welt durch Martianus Capella u. Macrobius bekannt geworden waren. Diese Karte ist auch die erste, in der das Paradies in den fernen Nordosten verlegt ist, in die Region des Taurusgebirges, in dem nach alten Vorstellungen die Quellen des Euphrat u. Tigris lagen. So ist nach Ansicht von Uhden (Isidorus) diese Karte eine genaue Kopie der von Isidor selbst angefertigten u. seinem Ms. beigegebenen Karte. – Aus dieser kurzen Darlegung geht hervor, daß die bedeutendsten griech. u. lat. geographischen Texte der hier behandelten Zeit sämtlich bei genauerer Untersuchung auf Karten zurückzuführen sind. Das gilt für die Erörterungen des PsMoses v. Choren, des Orosius, Isidor u. Jordanes, u. möglicherweise auch für die Schriften Prokops, ganz zu schweigen von einfachen Kommentaren zu Karten, wie den Schriften Divisio orbis terrae oder Dimensuratio provinciarum. In der Tat scheinen die Karten einen wachsenden Einfluß ausgeübt zu haben (man findet sie selbst in den Oktateuchen, wenn man deren schematische u. abstrakte Skizzen überhaupt ‚Karten' nennen will), u. zwar in dem Maße, in dem die antiken Schriften seltener oder unverständlich wurden. Sie besaßen keine Gradeinteilung u. erlaubten größte Freiheit in der Zeichnung, die von einem Kartographen zum anderen wechselte. Die Form der Oikumene, rund, quadratisch oder langgestreckt, hatte keine Bedeutung mehr; einmal, weil man wegen mangelnder praktischer Erfahrung u. wissenschaftlicher Spekulation nichts über ihre äußersten Grenzen wußte, zum anderen, weil man nach für uns nicht greifbaren Kriterien einmal auf die längliche Karte zurückgriff, ohne sich klar darüber zu sein, daß diese durch die Kugelform der Erde zwingend bedingt war, ein andermal auf die runde Karte, die niemals aus der volkstümlichen Überlieferung verschwunden war (s. o. Sp. 188f). Es scheint, daß man bisweilen unterschiedslos von einer Form zur anderen wechselte. So verrät die Namengebung der christl. Karten römischer Tradition viel mehr über ihren Ursprung u. ihre Abstammung als die Form. Doch ob es sich um Karten oder Beschreibungen handelte: die frühchristl. Darstellungen bleiben trocken, ohne jede Spur des Erfindungsreichtums, der in der Folgezeit in die mittelalterliche G. eindringt (so erscheint zB. Jerusalem im Zentrum des Universums auch in den Texten verhältnismäßig spät: Isid. etym. 14, 3, 21; PsMoses v. Choren 15 Soukry; vgl. Hes. 5, 5). Sie setzten in bezug auf die Oikumene wie auf den ganzen Erdkörper die heidn. Traditionen fort, die zwar verwässert u. häufig schlecht verstanden, aber immer noch lebendig waren; im Osten die Überlieferung der Jonier, des Eratosthenes u. des Ptolemaios, im Westen die der röm. Geographen.

III. Hodoiporiai u. Itinerarien. Wendet man sich den griech. u. lat. Itinerarien zu, so kann man feststellen, daß auch auf diesem Gebiet die Christen ihre Werke geschaffen haben, indem sie von heidnischen Elementen ausgingen, die sie fertig vorfanden. Die ὁδοιπορίαι ἀπὸ τοῦ Ἐδὲμ τοῦ παραδείσου ἄχρι τῶν Ῥωμαίων sind in fünf Versionen bekannt, vier griechischen (von denen eine in Dresden ver-

brannte) u. einer georgischen. Die heidn. Fassung wird durch den ersten Teil der Expositio totius mundi et gentium vertreten, der in einer Form auftritt, die der eines Itinerars ähnlich ist. Dies Itinerar der Expositio beginnt im Fernen Osten, im Land der legendären Camarini, gerechter u. guter Menschen, u. setzt sich durch zahlreiche Länder bis zum Land der Sarazenen fort. Es überschneidet sich in bezug auf Namen, Zahl der Länder u. Entfernungen mit den ὁδοιπορίαι, aber diese lassen die Beschreibungen fort, ändern die Camarini in Μακαρινοί, die sie neben dem Paradiesgarten Eden ansiedeln, u. setzen sich (je nachdem, um welche Version es sich handelt) bis Gallien oder bis Gadeira fort. Das Itinerarium des Kosmas Indikopleustes (2, 47 [SC 141, 355]) gehört zu demselben literarischen Genos, wenn es sich auch in verschiedener Hinsicht von dem Itinerar der Expositio u. den ὁδοιπορίαι unterscheidet. Alle diese Schriften gehen unabhängig voneinander auf eine gemeinsame Quelle zurück, die dem 4. Jh. vorausgeht (J. Rougé datiert die Expositio in seiner Ausgabe [SC 124, 16/26] in das J. 360). Pigulevskaja (115/28. 154) schreibt die Christianisierung der ὁδοιπορίαι den Nestorianern zu, die als Missionare u. Kaufleute die Länder des Ostens durchreisten. Rougé (aO. 57) bestreitet diese Hypothese nicht, hält sie aber beim augenblicklichen Stand der Forschung für unbeweisbar. Aus der lat. Welt sind ὁδοιπορίαι nur in der heidn. Fassung der Expositio bekannt. Hier schuf man unter Benutzung von Bruchstükken alter römischer Itinerarien, Straßen- u. Stationsverzeichnisse, die den praktischen Zwecken der Wallfahrten ins Hl. Land dienen sollten. Von dieser damals wahrscheinlich reichlichen Produktion ist heute nur das Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque, et ab Heraclea per Aulonam et per urbem Romam Mediolanum usque bekannt, das vollständig durch den Par. Lat. 4808 des 9. Jh. überliefert ist, teilweise durch drei weitere Mss.: den Veronensis LII des 8./9. Jh., den Sangallensis 732 des 9. Jh. u. den Matritensis (Arch. Hist. Naz. 1279) des 10. Jh. Dieses Itinerarium wird in das J. 333 datiert, gestützt auf § 571, 6/8: Item ambulavimus Dalmatico et Zenophilo cons. III kal. Iun. a Calcedonia et reversi sumus Constantinopolim VII kal. Ian. cons. supradicto (= 333). Es besteht aus drei Teilen: 1) Strecke von Bordeaux nach Jerusalem über Toulouse, Arles, Mailand, Aquileia, Sirmium, Serdica, Kpel, Nikomedia, Ankyra, Tarsus, Antiochia, Tyrus, Cäsarea (um nur die wichtigsten Stationen zu nennen); 2) Beschreibung von Jerusalem u. Umgebung, eine Art Periegesis, die die wichtigsten Denkmäler aufzählt; 3) Rückweg von Jerusalem nach Cäsarea u. dann von Herakleia nach Mailand über Aulona, Capua u. Rom. Das Itinerar gibt die als mansiones, mutationes, civitates bezeichneten Rastplätze an, zählt die Entfernungen in Meilen u. hebt die einzelnen Reiseabschnitte hervor, indem es die Gesamtentfernung der darin zurückgelegten Tagesstrecken nennt. Die Strecke von Mailand nach Cäsarea in Palästina ist fast mit dem Streckenabschnitt des Itinerarium Antonini identisch (s.o. Sp. 169). So nimmt man an, daß beide Texte mittels verschiedener Bearbeitungen auf die gleiche Quelle zurückgehen, ein nach einer röm. Straßenkarte zusammengestelltes Itinerarium aus der Zeit Caracallas (? s. Kubitschek, Itinerarien 2336. 2358f). Elters Annahme, das Itinerarium Burdigalense sei ein Auszug aus einem Itinerar in der Art des Itinerarium Antonini, ist heute aufgegeben, ebenso seine Vermutung, daß letzteres schon christlich gewesen sei u. daß in ihm viele Strecken verschiedene Länder mit Jerusalem verbanden; in Wirklichkeit kommt Jerusalem, das mit seinem heidnischen Namen Aelia Capitolina bezeichnet ist, lediglich auf einer Nebenstrecke vor. Im gleichen Sinne erklärte Elter die Tabula Peutingeriana (s. o. Sp. 170), in der man allerdings tatsächlich christliche Spuren findet, in Rom: ,ad $\bar{S}^{m}$ Petrum'; in Jerusalem: ,mons Oliveti' u. auch Legenden, die aus biblischer Tradition stammen, wie ,desertum ubi quadraginta annis erraverunt filii Israel' oder ,hic legem acceperunt in monte Sina'. Miller nimmt an (Taf. 2), daß diese Inschriften, wie die ganze Karte, in das 4. Jh. zurückgehen (anders Kubitschek, Karten 2127f); doch ist dies völlig ungewiß: sie könnten auch viel später hinzugefügt worden sein. Elemente alter Itinerarien finden sich Act. 27, im Brief des Hieronymus ad Paulam (ep. 108, 8 [CSEL 55, 313f]), in einem in Achmīm (dem alten Panopolis) gefundenen Papyrusfragment, das die Herausgeberin ins 5. Jh. datiert (C. A. Noordegraaf, A geographical papyrus: Mnem 3, 6 [1938] 273/310), das man aber vielleicht eher ins 6. oder 7. Jh. setzen müßte (E. Honigmann: Byzant 14 [1939] 645/9), sowie

im Συνέκδημος des Hierokles, einer vor 535 zusammengestellten Liste der Verwaltungsbezirke des Imperiums (hrsg. von E. Honigmann [Bruxelles 1939]) u. beim sog. Anonymus v. Ravenna, der wahrscheinlich im 8. Jh. schrieb, aber den antiken Quellen noch sehr nahe stand.

IV. Schul-Geographie. Was das Niveau der geographischen Bildung christlicher Kreise angeht, so muß man es sich ebenso niedrig vorstellen wie das allgemeine Niveau ihrer Zeit. Es scheint sicher, daß Heiden wie Christen zu denselben in den Schulen gelernten Gemeinplätzen u. denselben Büchern ihre Zuflucht nahmen; wir vermeiden den Begriff ‚Schulbücher', denn wir wissen nichts Genaues über den G.unterricht im eigentlichen Sinne. Als unabhängiger Lehrgegenstand kam die G. in den Studienplänen nicht vor; sie wurde zweifellos gelegentlich in Verbindung mit der Geometrie oder Astronomie behandelt (es sei daran erinnert, daß in den Mss. die Periegesis des Dionysios häufig mit den Phainomena des Aratos verbunden ist), noch häufiger anläßlich der Erklärung literarischer Texte. Wie dem auch sei, es gibt eine bestimmte Anzahl von Werken verschiedener Wichtigkeit, die man als Mittel zur Einführung in die G. ansehen kann.

a. Dionysios Periegetes u. Priscianus. Der erste Platz unter den Schriften dieser Art kommt der Periegesis des Dionysios zu. Sie wurde schon früh abgeschrieben u. erläutert (vgl. Knaak, Art. Dionysios 94: PW 5, 1 [1903] 922) u. von Priscianus, der unter Anastasios Lehrer der Grammatik in Kpel war. zum Gebrauch für seine Schüler ins Lateinische übersetzt. Seine Übersetzung ist weniger elegant als die des Avienus (s. o. Sp. 173), aber genauer; seine Veränderungen am Text bestehen nur darin, daß er die Namen der Musen u. des Apollon durch den Namen des christl. Gottes ersetzt u. alles unterdrückt, was die heidn. Götter u. ihren Kult u. (so weit wie möglich) was die Mythologie betrifft (GGM 2, XXXf). Stattdessen fügt er Einzelheiten über die mineralogischen Reichtümer der Länder u. die Besonderheiten ihrer Natur an, die er Solinus entlehnt (von Th. Mommsen in seiner Ausgabe des Solinus [1895 bzw. 1958] hervorgehoben). Das Bild von der Erde, das er nach Dionysios vorschlägt, ist das einer schleuderförmigen Insel, die länger als breit ist u. in deren Ufer vier Golfe eindringen (v. 8/14. 50/2 [GGM 2, 105. 107]); die Erde wird nach dem Schema Libyen, Europa u. Asien beschrieben.

b. Kassiodor u. Iulius Honorius. Während der Unterricht des Priscianus sich auf einen literarischen Lehrtext stützte, verwies Kassiodor (s. o. Sp. 180), wenn er seine Mönche ermahnte, sich zum besseren Verständnis der hl. Schriften mit der G. zu beschäftigen (ut loca singula, quae in libris sanctis legitis, in qua parte mundi sint posita evidenter cognoscere debeatis), auf Karten u. besonders auf die Kosmographie des Iulius Honorius (GLM 24/55), qui maria, insulas, montes famosos, provincias, civitates, flumina, gentes ita quadrifaria distinctione complexus est, ut paene nihil libro ipsi desit, quod ad cosmographiae notitiam cognoscitur pertinere (Cassiod. inst. 1, 25, 1 [66 M.]). Die kleine, im 4. oder spätestens 5. Jh. verfaßte Abhandlung des Iulius Honorius (Miller, Mappae 6, 69f; Kubitschek, Art. Iulius Honorius), magister peritus atque sine aliqua dubitatione doctissimus (A 51 [GLM 55]), hatte das Ziel, den Schülern das Lesen der Legenden auf der in der Schule benutzten Karte zu erleichtern, denn diese waren schwer zu entziffern, weil sie in Akrostichen angeordnet oder auf mehrere Zeilen verteilt waren (A 1 [GLM 24]). Die vier Kapitel der Schrift, die nach dem Namen der Ozeane bezeichnet sind (oceanus orientalis, occidentalis, septentrionalis, meridianus), entsprechen den vier Abschnitten der Karte, die durch zwei sich rechtwinklig kreuzende Linien (nach Kubitschek, Erdtafel 303/5; zwei diagonale Linien nach Miller, Mappae 6, 70f) aufgeteilt werden, die die Oikumene von Westen nach Osten (Gibraltar – Kaspisches Meer) u. von Norden nach Süden (Mitteleuropa – Rotes Meer) zerschneiden. In den vier Kapiteln ist der Stoff nach dem von Kassiodor angegebenen Schema angeordnet. Die pädagogische Zielsetzung wird aus der Zusammenfassung deutlich, die die Abhandlung schließt u. jedes einzelne der vier Kapitel resümiert (A 49 [GLM 55]): quattuor oceanorum continentia explicit; incipiunt excerptorum haec: Oceanus Orientalis maria habet VII, insulas XI, montes VIII, provincias VII, oppida LXI, flumina XVII, gentes XVII. Oceanus Occidentalis etc. Das ganze endet mit der Ermahnung, den Text nicht von der Karte zu trennen (A 50 [ebd.]: ut haec ratio ad conpendia ista deducta in nullum errorem cadat, sicut a magistro dictum est, hic liber excerptorum

ab sphaera ne separetur; man hat gemeint, diese Karte sei auf einem Globus dargestellt gewesen, aber es ist wahrscheinlicher, daß sphaera hier mit orbis gleichzusetzen ist), schließlich mit einer erneuten Zusammenfassung, die sich diesmal auf den Gesamtinhalt der vier Kapitel bezieht. Ebenso wie die grammatischen Schriften des Priscianus wurde das Handbuch des Iulius Honorius nach damals geläufigem Brauch (vgl. zB. die von Joh. Philoponos herausgegebenen Kommentare des Ammonios) durch einen seiner Schüler veröffentlicht: illo nolente ac subterfugiente nostra parvitas protulit, divulgavit et publicae scientiae obtulit (A 51 [GLM 55]); es mag sein, daß der Terminus ‚nostra parvitas' auf christliche Herkunft, wenn nicht des Iulius Honorius, dann wenigstens seines Schülers hinweist, aber es gibt kein weiteres Anzeichen dafür. Während es sicher ist, daß der besagte Schüler eine Karte vor Augen hatte, sagt Kassiodor nicht ausdrücklich, daß eine solche den Text begleitete, dessen Lektüre er empfahl. Dieser könnte ebensogut durch den kleinen pinax des Periegeten bebildert gewesen sein (Cassiod. inst. 1, 25, 2 [66 M.]: deinde Penacem Dionisii discite breviter comprehensum, ut quod auribus in supradicto libro percipitis, paene oculis intuentibus videre possitis) wie durch eine Karte (? codicem) des Ptolemaios, qui sic omnia loca evidenter expressit, ut eum cunctarum regionum paene incolam fuisse iudicetis. Kassiodor empfiehlt außerdem die Schriften des Marcellinus über die Städte Kpel u. Jerusalem (ebd. 1, 17, 1. 25, 1 [56. 66 M.]); die Notitia urbis Constantinopolitanae (GLM 133/9, vgl. ebd. XXXIII) ist nicht mit der des Marcellinus identisch (Schanz-Hosius 4, 2, 112. 129f), der im übrigen unbekannt ist, den man jedoch mit Marcellinus Comes gleichzusetzen versucht hat (MG AA 11, 39/42]), der Kanzler Justinians vor seiner Thronbesteigung war u. die Chronik des Eusebius-Hieronymus fortgesetzt hat (aO. 37/108), wenn überhaupt das von Kassiodor inst. 1, 25, 1 (66 M.) erwähnte Werk mit dem ebd. 1, 17, 1 (56 M.) identisch ist, in dem von einem Marcellinus als Autor von Quattuor libri de temporum qualitatibus et positionibus locorum die Rede ist.

c. Lucius Ampelius, Vibius Sequester u. kleinere Abhandlungen. Neben Dionysios u. Iulius Honorius gab es weitere Schriften von geringerer Bedeutung, die teils zur Erklärung von Karten bestimmt waren, wie die schon oben (Sp. 167. 192/7. 202) erwähnten Schriften Dimensuratio provinciarum u. Divisio orbis terrae, teils zur Einführung in die G., wie der Liber memorialis des Lucius Ampelius aus unbestimmter (trajanischer bis konstantinischer) Zeit, eine seltsame Schrift, in der der orbis mit der sphaera vermischt ist (E. Assmann in der Ausgabe [1935] 1/6); schließlich die kleinen Abhandlungen, die die Lektüre der Dichter erleichtern sollten, wie die alphabetische Liste der Flüsse, Quellen, Seen, Wälder, Gebirge u. Völker von Vibius Sequester (GLM 145/59; Ausgabe von R. Gelsomino [1967] mit Bibliographie; vgl. Schanz-Hosius 4, 2, 120/2). In der griech. Welt ging man ebenso vor, wenn auch die Theorie dort vielleicht mehr Platz einnahm. Drei Abhandlungen seien genannt: 1) Ἀγαθημέρου τοῦ Ὄρθωνος γεωγραφίας ὑποτύπωσις (GGM 2, 471/87), von einem unbekannten Verfasser, der aber zwischen der Zeit des Artemidoros u. Menippos (um 100 vC.), die er zitiert, u. der Zeit des Strabon, den er nicht kennt, geschrieben haben muß. 2) (Ἀνωνύμου) ὑποτύπωσις γεωγραφίας ἐν ἐπιτομῇ (GGM 2, 494/509), eine Schrift, die man früher ebenso wie die im folgenden genannte διάγνωσις ebenfalls Agathemeros zugeschrieben hat (vgl. H. Dittrich: RhMus NF 4 [1846] 76/92; außerdem A. Diller, The tradition of the minor Greek geographers = Am. Philol. Assoc. 14 [1952] mit Bibliographie zu den drei hier genannten Abhandlungen). Eine Mischung von Theorien des Strabon u. des Ptolemaios (neben unbedeutenderen, nicht immer feststellbaren Quellen), wird die ὑποτύπωσις gewöhnlich ins 5. Jh. oder, mit mehr Wahrscheinlichkeit, ins 6. Jh. datiert (W. Aly, Strabonis Geographica 1 [1968] 109*f; vgl. jedoch A. Diller, The Scholia on Strabo: Traditio 10 [1954] 29/50, der die Zeit des Photius vorschlägt). 3) (Ἀνωνύμου) διάγνωσις ἐν ἐπιτομῇ τῆς ἐν τῇ σφαίρᾳ γεωγραφίας (GGM 2, 488/93; A. Diller, The anonymous Diagnosis of Ptolemaic geography: Classical Studies in honor of W. A. Oldfather [Urbana, Illinois 1943] 39/49), eine mittelmäßige, von Abbildungen begleitete Zusammenfassung der geographischen Grundsätze des Ptolemaios. Ihre Abfassung wird allgemein in die Zeit vom 4. Jh. (O. Cuntz, Die G. des Ptolemäus [1923] 27) bis zum 5./6. Jh. angesetzt (P. Schnabel, Text u. Karten des Ptolemäus [1938] 53f; vgl. E. Polaschek: PW Suppl. 10

[1965] 794/800; s. auch W. Wolska-Conus, La Diagnôsis ptoléméenne, date et lieu de composition: Travaux et Mémoires 5 [1973] 259/73; anders Diller aO., der eine Datierung in die Zeit des Planudes vorzieht).

d. Stephanos v. Byzanz. Diesen einführenden Werken fügen wir die Ethnica des Stephanos v. Byzanz an, eine Liste geographischer Namen, die besonders in grammatischer Hinsicht betrachtet werden; der Autor war Christ, wie seine Erklärung Bethlehems zeigt (Stadt, in der die Geburt Gottes, unseres Heilands, im Fleische stattfand), u. schrieb unter Justinian I (E. Honigmann, Art. Stephanos Byzantios: PW 3 A, 2 [1929] 2369/99 mit reicher Bibliographie).

e. In andere Schriften eingefügte geographische Texte. Die Möglichkeiten der Unterrichtung waren im übrigen verschieden; denn manchmal fügte man geographische Texte vollständig in Werke ganz unterschiedlichen Inhalts ein. So ist zB. der Stadiasmus maris magni in die Chronik Hippolyts eingesetzt (s. o. Sp. 169); die pädagogische Zielsetzung des Verfassers geht aus der Formel hervor, die dem Stadiasmus vorausgeht (GCS 46, 43; GGM 1, 428) u. mehrfach wiederkehrt: ἔδοξέ μοι καὶ τὸν τῆς μεγάλης θαλάσσης σταδιασμὸν ἤτοι περίπλουν δηλῶσαί σοι ἀκριβέστατα, ὅπως καὶ τούτων ἀναγνοὺς ἔμπειρος ἔσῃ. Das gleiche gilt auch von dem Verzeichnis der Inseln, Flüsse u. Gebirge, das mit den Diamerismoi verbunden ist (s. u. Sp. 215). Der Kompilator des Chronicon Paschale fügte eine Tafel der Klimata u. der πόλεις ἐπίσημοι ein (Corp. Scr. Hist. Byz. 62, 6/64, 8). Möglicherweise schon in der Chronik Hippolyts vorhanden (vgl. jedoch E. Honigmann, Die sieben Klimata u. die Πόλεις ἐπίσημοι [1929] 61/72), führt sie die ‚bemerkenswerten' Städte (ausgewählt nach Ptolemaios; s. ebd. 82/92) der verschiedenen Eparchien auf, eingeteilt nach den sieben Klimata, eine geographische Einteilung, die bei heidnischen (ebd. passim) wie christlichen Schriftstellern beliebt war (Cassiod. inst. 2, 7, 3 [156, 5 M.]; Isid. etym. 42, 4; Cosm. Ind. 6, 5 [SC 197, 17/9]; Bardesanes; Severus Sebocht; Jakob v. Edessa; PsMoses v. Choren; vgl. Honigmann aO. 93. 109f; Fischer 1, 476/8) u. auf Eratosthenes zurückgeht.

f. Geographisch-rhetorische Dichtungen (Ausonius, Paulinus v. Nola, Venantius Fortunatus). So scheinen die Periegesis des Dionysios, die Kommentare zu den Karten, Wörterbücher, Verzeichnisse u. kleine Abhandlungen, die die alten Lehren zusammenfaßten, hauptsächlich den Stoff für den geographischen Unterricht geliefert zu haben. Aber diese Werke, ob heidnisch oder christlich, geben lediglich eine allgemeine Beschreibung der Meere u. Kontinente. In Wirklichkeit bestimmten Rhetorik u. Dichtkunst das Bild damaliger Menschen von Ländern u. Völkern u. riefen ihnen, verkürzt auf bestimmte Topoi, die Grundzüge der physischen G. (Klimata, Hydrographie, Gezeiten, Quellen des Nils usw.) in Erinnerung (J. Bompaire, Lucien écrivain. Imitation et création [Paris 1958] 221/35; H.-I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique [Paris 1937] 135/57). Auch die kleinen geographischen Dichtungen christlicher Schriftsteller wie zB. Ausonius, Paulinus v. Nola oder Venantius Fortunatus knüpfen an ein literarisches Genos an (s. o. Sp. 173), das der rhetorischen Ekphrasis ebensoviel zu verdanken hatte wie den Itinerarien. Ausonius war Lehrer der Grammatik u. Rhetorik in Bordeaux, später Lehrer Gratians am Hof in Trier (375/83); er verfaßte anläßlich einer Inspektionsreise an die Grenze zwischen Köln u. Mainz, die er (iJ. 368/69) im Gefolge Valentinians I unternahm, eine Dichtung über die Mosel u. ihre Umgebung (Marx, Lied 373). Außerdem schrieb er einen Ordo nobilium urbium, in dem etwa zwanzig Städte aufgeführt werden, von Kpel, Karthago, Antiochia, Alexandria, Trier u. Mailand bis zu Toulouse, Narbonne u. Bordeaux (H. Szelest, Die Sammlung ‚Ordo nobilium' des Ausonius u. ihre literarische Tradition: Eos 61 [1973] 109/22). Paulinus v. Nola bietet uns mit seinem Carmen 17 eine Art christlichen Propemptikons von völlig antikem Geist (F. Jäger, Das antike Propemptikon u. das Gedicht des Paulinus v. Nola [1913]). Er beschreibt hier die Reise des Erzbischofs Niketas von Nola zu seinem Bischofssitz Remesiana in der Moesia superior. Im Carmen 14, 57/78 zählt Paulinus die Städte auf (so wie Homer die Schiffe), deren Einwohner in Nola am Fest des hl. Felix zusammenströmen; im Carmen 19, 76/164 rühmt er die Städte, die berühmte Reliquien besitzen. Venantius Fortunatus verfaßte mehrere kleine Dichtungen, darunter die ‚Mosella' (3, 12), die man mit der Mosella des Ausonius vergleichen kann (C. Hosius, Die Moselgedichte des Decimus Magnus Ausonius u. des Venantius Fortunatus[3] [1926 bzw. 1967]; J.

Schnayder, De itinerariis poematis Romanorum [Lódz 1953]), einen Bericht über eine Reise von Metz nach Andernach (10, 10) sowie einige Landschaftsbeschreibungen (1, 21: de Egercio flumine). Doch all diese literarischen Erzeugnisse folgen mehr rhetorischen als geographischen Gesichtspunkten.

V. Geographie der christl. Mission. Die Texte über die christl. Missionen bieten außerordentlich wenig an geographischem Gehalt. Sie geben lediglich eine Aufzählung der Völker, die das Christentum in der Oikumene ‚von einem Ende zum anderen' angenommen haben, ‚von Süden nach Norden' u. ‚vom Osten bis zum Westen', so zB. Tertullian (adv. Iud. 7), Sozomenos (h.e. 2, 6), Arnobius (nat. 2, 12) u. Irenaeus (haer. 1, 10, 2 [1, 165f Harvey]), der nur die Kirchen von Germanien, Iberien, Gallien, Libyen, Ägypten u. des Orients nennt, außerdem die in jenen Teilen der Erde gegründeten, die er als αἱ κατὰ μέσα τοῦ κόσμου bezeichnet (weitere Belege: H. Leclercq, Art. Expansion du christianisme: DACL 5, 1, 978/1014). Dieses Verzeichnis ist im 6. Jh. bei Kosmas Indikopleustes (3, 65f [SC 141, 503/7]) vollständiger; hier reicht es von der Insel Taprobane bis nach Gallien u. Spanien, vom Hunnenland bis Äthiopien. Ähnliche Kataloge kehren wieder anläßlich von Erörterungen über die Teilung der Erde unter die Söhne Noes (s. u. Sp. 214/6) sowie bei anderen Themen exegetischer (Theodrt. in Ps. 71, 8), theologischer (Joh. Chrys. incomprehens.: SC 28 bis, 165) oder, wie bei Bardesanes (154/222), astrologischer Art (lib. leg. region.: PSyr 2, 582/97). Es scheint, daß die christl. Missionen der frühen Zeit die Grenzen der bekannten Welt nicht überschritten haben. Außerdem erlaubte es, selbst wenn es Mission (nestorianisch) in Medien, in der Sogdiane, in Indien (A. Dihle, Neues zur Thomas-Tradition: JbAC 6 [1963] 54/70), wenn nicht sogar in China, in Nubien u. in Äthiopien gab, das äußerst niedrige Niveau der geographischen Bildung nicht, die Berichte von Missionaren u. Kaufleuten in theoretische Erkenntnisse umzusetzen. Diese Reisen scheinen völlig vergessen worden zu sein. Indien, Äthiopien u. das himyaritische Arabien (vgl. Mart. Arethae 1,1 f [ASS Oct. 10, 721 f]) zeichnen sich noch ein wenig klarer ab als die anderen Länder, zweifellos wegen der starken Handelsbeziehungen, die das röm. Imperium unmittelbar oder mittelbar mit dem Orient verbanden. Schon Pantainos soll nach Indien gereist sein u. dort Christen gefunden haben, die ein hebräisch geschriebenes u. durch den Apostel Bartholomäus überbrachtes Evangelium nach Mt. besaßen (Euseb. h.e. 5, 10). Zur Zeit Constantius' II (337/61) besuchte u. beschrieb Theophilos v. Indien (Philost. h.e. 3, 4/11) anläßlich einer Gesandtschaft an den Himyaritenhof die Arabia felix, Äthiopien, seine Heimatinsel Sokotra u. Südindien (Pigulevskaja 71/9). Statt um die Gründung neuer Kirchen scheint sich Theophilos auf dieser Reise eher darum bemüht zu haben, die schon bestehenden Gemeinden zum Arianismus zu führen (A. Dihle, Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer [1965] 50f). Um die gleiche Zeit wird die Reise des Meropios angesetzt, der in Nachahmung des heidn. Philosophen Metrodorus in Begleitung zweier junger Männer, Frumentios u. Adesios, einen Besuch Indiens unternahm. Auf der Rückreise gingen sie in einem äthiopischen Hafen an Land; als Meropios aber durch die Eingeborenen getötet wurde, wurden die Jünglinge, die am Hof Aufnahme fanden, zu Bekehrern Äthiopiens (Rufin. h.e. 10, 9f u. Par.; Socr. h.e. 1, 19; Soz. h.e. 2, 24; Theodrt. h.e. 1, 22). Der Umstand, daß in diesen Berichten der Begriff von den drei Indien auftritt (India media, citerior et ulterior: Rufin. aO.; Pass. Barthol. 1, 1; vgl. auch Cosm. Ind. 2, 30. 45. 49; 3, 65; 11, 3. 23f [SC 141, 335. 353. 359. 503; 197, 319. 355]: ἐσωτέρα Ἰνδία; Philost. h.e. 2, 6: τοὺς ἐνδοτάτω Ἰνδούς; 3, 5: εἰς τὴν ἄλλην ἀφίκετο Ἰνδικήν), zeigt, daß die Christen sich bisweilen von den traditionellen Vorstellungen lösten (A. Dihle, The conception of India in Hellenistic and Roman literature: ProcCambrPhilolSoc 190 [1964] 15/24). Während die gebildeten Heiden (selbst Strabon) den literarischen Kenntnissen verpflichtet blieben u. sich nur auf das seit Alexander d. Gr. bekannte Nordindien bezogen, unterschieden die den Realitäten näheren Christen zwischen verschiedenen Indien: das erste mit Äthiopien auf dem Meeresweg benachbart (Südindien), das zweite an Medien angrenzend (Nordindien), das dritte am Ende der Erde gelegen u. schon Ptolemaios bekannt (Ptol. geogr. 1, 14, 1). Eine entsprechende Befreiung von den alten Quellen fand wahrscheinlich auch in bezug auf andere Gebiete statt, zB. bei Prokop v. Cäsarea u. Jordanes. Obwohl sie auf eine Anzahl aus der Antike übernommener Topoi zurückgriffen, brach-

ten sie neue Erkenntnisse über die Länder im Norden u. Osten. Trotzdem besitzen wir keine Literatur, in der die Frage in größerem Rahmen behandelt wird.

VI. Biblische Geographie. Wenn man die christl. G. streng von der mit allgemeinen Gedanken über Ursprung u. Bestimmung des Universums u. des Menschen verbundenen Kosmologie getrennt betrachtet, so weist sie keine besonders charakteristischen Züge auf, die sie in Gegensatz zur bereits entarteten u. auf traditionelle Schemata reduzierten paganen G. brächten. Immerhin besitzt sie einige Themen als Sondergut: a) das Paradies mit seinen vier Flüssen; b) die Aufteilung (διαμερισμός) der Erde unter die drei Söhne Noes; c) die Beschreibungen des Hl. Landes.

a. Paradies u. Paradiesesflüsse. Wir brauchen hier nicht bis zu den Vorstellungen zurückzugehen, die im babylonischen Gilgameschepos oder in den jüd. Büchern Henoch u. Ezechiel Ausdruck gefunden haben (G. A. Barton, Art. Paradise: JewEnc 9 [1905] 515/9; P. Riessler, Zur Lage des Gottesgartens bei den Alten: TheolQS 98 [1916] 273/313; G. Hölscher, Drei Erdkarten. Ein Beitrag zur Erdkenntnis des hebräischen Altertums = SbHeidelberg 1943/44, 35/44); wir übergehen ebenfalls die christl. allegorischen Auslegungen (J. Daniélou, Terre et paradis chez les Pères de l'Église: EranosJb 22 [1954] 432/72). Es handelt sich hier nur um das irdische Paradies (vgl. auch E. Dinkler-v. Schubert, Art. Fluß II: o.Bd. 8, 90/5); die christl. Tradition lokalisiert es, ausgehend von dem Ausdruck κατὰ ἀνατολάς (Gen. 2, 8), im allgemeinen (es gibt viele Nuancen bei den Interpretationen) im Fernen Osten, manchmal im fernen Nordosten, wie Isidor v. Sevilla (s. o. Sp. 201), oder auch im Ostteil der jenseitigen Erde, wie Kosmas Indikopleustes (2, 24. 43/5; 3, 52; 4, 7 [SC 141, 327/9. 351/3. 489. 543/5]; s. o. Sp. 186f). Diese Lokalisierung des Paradieses läßt sich vor allem aus Stellen ableiten, an denen von dem großen Fluß die Rede ist, der in Eden entspringt, das Paradies bewässert u. sein restliches Wasser an die vier Arme Pišon, Gihon, Tigris u. Euphrat abgibt; diese ergießen sich in unterirdische Wasserläufe (eine geläufige Vorstellung der Antike: H. Leclercq, Art. Paradis: DACL 13, 2, 1603/6; Kretschmer, Erdkunde 80) u. erscheinen dann an den Orten ihrer bekannten oder vermuteten Quellen wieder: der Pišon unter dem Namen Indus, der Gihon als Nil, Tigris u. Euphrat unter Beibehaltung ihrer biblischen Namen (Theoph. Ant. ad Autol. 2, 24; Hippol. chron. 239 [GCS 46, 42f] u. davon abgeleitete Texte [διαμερισμοί]; Euseb. h.e. 7, 21; Hieron. ep. 125, 3; Epiphan. anc. 58; Theodor. Mops. frg. syr. 21 Sachau; Philost. h. e. 3, 9; Theodrt. in Gen. quaest. 29; Pallad.: PsCallist. 3, 7 oder J. D. M. Derret [Hrsg.], Διήγησις Παλλαδίου εἰς τὸν βίον τῶν Βραγμάνων 1, 1: ClassMediaev 21 [1960] 108; Cosm. Ind. 2, 81f [SC 141, 399/401]; Isid. Sev. etym. 13, 21, 7/10; 14, 3, 2/4; Joh. Damasc. fid. orth. 2, 10 Lequien; Anon. Ravenn. 1, 6/8 u.a.). Das Paradies kommt in gleicher Weise auf den Karten des Kosmas Indikopleustes u. des Isidor v. Sevilla vor.

b. Diamerismoi. Die Kommentare über die Teilung der Erde unter die drei Söhne Noes nach der Sinflut u. vor allem nach der Zerstörung des Turms zu Babel nehmen ihren Ausgangspunkt vom Bericht der Genesis (9, 18; 10; wesentlicher Kommentar bei A. Dillmann, Die Genesis. Kurzgefaßtes exegetisches Hdb. z. AT[3] [1875] 176/226). Sie waren schon bei den Juden verbreitet, wie man aus den Erörterungen bei Flavius Josephus (ant. Iud. 1, 6) u. im Buch der Jubiläen (8f) erkennt, das um 100 vC. verfaßt wurde u. bisweilen ‚kleine Genesis' genannt wird (der Text ist nur teilweise durch eine lat. Übersetzung u. vollständig durch eine äthiopische Übersetzung bekannt; hrsg. von A. Dillmann [1859]; R. H. Charles: Anecd. Oxon. Semit. 8 [1895]; dt. Übers.: Rießler 539/666; die Kapitel 8f sind nur in der äthiopischen Fassung erhalten). Von den Christen wurden sie weitergeführt, namentlich durch Hippolyt v. Rom, dessen Chronik die Grundlage der Überlieferung der bekannten christl. διαμερισμοί bildet. Wir kennen den griech. Text (hrsg. nach dem Matritensis Gr. 121: GCS 36, 45/94), die lat. Versionen Liber generationis 1 u. 2 (lib. gen. 2 wird manchmal Chronicon anni 334 oder Chronographus anni 354 genannt; er findet sich in der Chronik des J. 334, die der Chronograph von 354 benutzt hat), die beide unmittelbar von einem Ms. abstammen, das einen Διαμερισμός des Hippolyt enthielt, u. schließlich den Barbarus Scaligeri (Par. Gr. 4884). Man nennt letzteren auch Chronicon Alexandrinum. Er stellt sich als lat. Übersetzung merowingischer Zeit von einer Chronik Alexandriens dar, derjenigen ähnlich, die Goleniščev-Chronik genannt wird u. ebenfalls

einen von Hippolyt abgeleiteten διαμερισμός enthält (nur einige Papyrusfragmente sind erhalten; s. Bauer-Strzygowski). Es finden sich natürlich noch andere Erörterungen über die Teilung der Erde (die aber nicht als διαμερισμοί im eigentlichen Sinne auftreten), zB. diejenigen des Iulius Africanus (Exordium in A. Schöne, app. 2, 47), des Eusebius v. Cäsarea (ebd. 73, 3/41), des Epiphanios (anc. 112f; haer. 2, 2, 83), sowie der Liber genealogus (MG AA 9, 154/96; auch Origo humani generis genannt: C. Frick, Chron. Min. 1 [1891] 133/52), die Ausführungen des Arnobius (in Ps. 104) u. andere von geringerer Bedeutung. Tatsächlich entwickeln sich die διαμερισμοί, wenn sie vollständig erhalten sind, nach einem fest eingeführten Schema, das wir nach dem Liber generationis II angeben. Dieser ist mit dem jüngeren Liber generationis I identisch, wenn auch nicht immer in der Ausdrucksweise, so doch wenigstens in der Stoffanordnung (s. MG AA 9, 89): 1 u. 2. divisiones terrae tribus filiis Noe post diluvium. manifestaciones gentium que gentes ex quibus nate sunt et quas singuli eorum provincias et civitates hereditaverunt. 3. quot insule manifeste. 4. qui ex quibus gentibus advene facti sunt. 5. quot flumina opinata. 6. quot montes nominati. Es ist möglich, daß der ursprüngliche διαμερισμός noch weitere Abteilungen enthielt; das Chronicon Paschale (Corp. Scr. Hist. Byz. 62/4), das auf dieselbe Tradition zurückgeht, enthält im folgenden eine Aufzählung ‚bemerkenswerter Städte' nach den sieben Klimata, während der Matritensis Gr. 121 dem διαμερισμός einen Stadiasmus maris magni folgen läßt (GCS 46, 43/69; GGM 1, 427/514), den man gegenwärtig Hippolyt selbst zuschreibt, ebenso wie den ganzen Text des Madrider Ms. Man sieht hier die Leichtigkeit, mit der man in Bibelkommentare profane Texte einfügte, die für den Unterricht (Listen von Gebirgen u. Flüssen) oder für andere praktische Zwecke (Stadiasmus) bestimmt waren. Die in Rom verfaßte Chronik Hippolyts scheint nur in Alexandria bebildert worden zu sein: die Goleničšev-Chronik (vor 412 angefertigt) bietet Reste davon, Vignetten von Städten mit darunter geschriebenen Provinznamen u. große Rechtecke, die durch gerade Linien in als ‚Inseln' bezeichnete Felder geteilt sind; im Barbarus Scaligeri sind dagegen die Namen von Provinzen, Inseln, Gebirgen u. Flüssen eingetragen u. Lücken für die Bebilderung gelassen, die nie ausgeführt wurde. So sieht man auf fol. 6a die 40 Provinzen Japhets, wiedergegeben durch in 6 Reihen angeordnete Inschriften, auf fol. 6b die 9 Inseln Kleinasiens, auf fol. 10a die 15 Provinzen Sems usw. Diese Art von Bebilderung ist im Westen unbekannt. Dort stellte man die Aufteilung der Erde mit Hilfe von runden oder eckigen Karten im Schema T–O dar, auf denen Asien, das von Europa durch den Tanais (Don) u. von Afrika durch das Rote Meer oder den Nil getrennt ist, den größten Teil einnimmt, der Sem zukommt, dem ältesten der drei Söhne, während das von Afrika durch das Mittelmeer getrennte Europa dem Japhet u. Afrika dem Cham zufällt. Die auch ‚Karten des Sallust' genannten Karten im Schema T–O (s. o. Sp. 168. 193. 200) haben die Christen, wie viele andere geographische Darstellungen, von der heidn. Überlieferung entliehen. Ursprünglich scheinen sie in den Schulen entworfen worden zu sein, um in schematischer Form das 17. Kapitel des Bellum Iugurthinum Sallusts zu bebildern; daher ihr unwissenschaftlicher Charakter u. ihre große Popularität. Obwohl sie nur durch mittelalterliche Mss. bekannt sind u. nicht durch Belege, die der Abfassung der διαμερισμοί gleichzeitig wären, ist ihre Verbreitung in christlichen Kreisen seit dem 4. Jh. durch das 16. Buch von Augustinus' De civitate Dei bezeugt, der im Zusammenhang mit der Aufteilung der Erde den orbis terrarum in einer Weise beschreibt, die dem Schema T–O entspricht. Allerdings bezeichnet dieses Schema nur die anfängliche Dreiteilung, während die διαμερισμοί im Laufe der Erörterungen 72 Völker aufzählen, Gebirge, Flüsse, manchmal auch Städte nennen u. annähernd die zur Zeit ihrer Abfassung bekannte Erde umfassen. Muß man hinter ihren Beschreibungen die Anordnung detaillierterer Karten vermuten wie diejenigen des Eratosthenes oder des Agrippa? Der Versuch dazu wurde gemacht (Müllenhoff), meines Wissens ohne später wieder aufgegriffen zu werden.

c. Beschreibungen u. Karten des Hl. Landes. Die schon für die vorkonstantinische Zeit bezeugten Wallfahrten ins Hl. Land (H. Windisch, Die ältesten christl. Palästinapilger: ZsDtPalästVer 48 [1925] 145/58; H. Leclercq, Art. Pèlerinages aux lieux saints: DACL 14, 1, 65/176; Kötting) wuchsen ebenso wie das Interesse an der Vergangenheit u. den Denkmälern Palästinas im 4. Jh. außergewöhnlich stark an, sobald die Kirche Frieden erlangte.

Diese Bewegung rief eine besondere literarische Gattung hervor, die Beschreibungen u. Itinerarien Palästinas u. anderer der christl. Frömmigkeit geweihter Stätten. Wir erwähnen hier die beiden wichtigsten Denkmäler, die Topographie des Hl. Landes von Eusebius v. Cäsarea u. die Mosaikkarte von Madaba. Die Topographie, die in den letzten J. der gemeinsamen Regierung des Licinius u. Konstantins oder auch in den ersten J. der Alleinherrschaft des letzteren geschrieben wurde, stellte eine Art Handbuch dar, das ein christl. Gegenstück zu den loci celebres der lat. Philologie bot. Von ihren vier Teilen (griech. Übers. der Namen von Völkern, die im AT vorkommen; Beschreibung des alten Judäa mit Nennung der Anteile aller zwölf Stämme Israels; Beschreibung Jerusalems u. des Tempels; Verzeichnis geographischer Namen der Bibel in alphabetischer Ordnung) ist nur der vierte erhalten geblieben, das Onomastikon. Bestimmte Ausdrücke des Eusebius u. seines Übersetzers Hieronymus (Klostermann 2f) lassen vermuten, daß Eusebius seine Schrift mit einer Karte versah (Kubitschek, Mosaikkarte 351f), die heute verloren ist, von der sich jedoch Spuren in den beiden Palästinakarten finden (Brit. Mus. Add. 10049), die Hieronymus zugeschrieben werden (Miller, Mappae 3, 1/21); allerdings werden sie bisweilen als Zufügungen des 7. oder 8. Jh. angesehen (so A. Schulten: AbhGöttingen 1900, 4, 64f). Sie sind im 12. Jh. angefertigt u. begleiten die geographischen Schriften des Hieronymus; eine von ihnen stellt Palästina u. seine Nachbarländer dar, die andere den Ostteil der Oikumene bis nach Indien u. zum östlichen Ozean, besonders detailliert Kleinasien, Griechenland u. einen Teil Palästinas, so daß die beiden Karten zahlreiche Namen gemeinsam haben (Abb. bei Miller, Mappae 3, 14f; ebd. 2 Taf. 11f). Das Onomastikon hat auch die berühmte Mosaikkarte von Madaba beeinflußt, die aufgrund ihres Stils u. der in ihr erwähnten Denkmäler zwischen 542 u. 565 datiert wird (Avi-Yonah 16f); allerdings zieht O'Callaghan (633f) einen Ansatz gegen Ende des 6. Jh. vor. Sie bildet den Fußboden einer Kirche u. mißt 10,50 m × 5,60 m; ihre ursprünglichen Maße müssen jedoch viel größer gewesen sein. Der erhaltene Teil stellt das Gebiet vom Kanopusarm des Nil bis zur syrisch-palästinensischen Grenze dar. Die loci celebres des AT (600) u. NT (25) sind auf der Karte von Madaba in Anlehnung an eine röm. Straßenkarte angeordnet, wenn auch der Straßenverlauf weggelassen wurde. Viele profane Itinerar- u. Bildelemente (Stadtvignetten, Landschaftsbilder) sind heidnischer Kartographie u. Mosaikkunst entlehnt. Zwischen die Schrift des Eusebius u. die Karte von Madaba ist das Reisetagebuch der Egeria einzuordnen (um 400), die man heute eher als Pilgerin aus Galizien statt aus Gallien ansieht. Ihr Pilgerbericht ist reich an Beschreibungen christlicher Wallfahrtsorte u. eröffnet eine Reihe ähnlicher kleiner Schriften, die den Charakter der Itinerarien u. der Periegeseis miteinander vereinigen (s. CCL 175).

K. Abel, Art. Zone: PW Suppl. 14 (1974) 989/1188. – M. C. Andrews, Study and classification of medieval Mappae mundi: Archaeologia 75 (1925) 61/76. – M. A. P. d'Avezac, Le Ravennate et son exposé de cosmographie: BullSocNormGéogr (1888) 314/58. – M. Avi-Yonah, The Madaba mosaic map with introduction and commentary (Jerusalem 1954). – L. Bagrow - R. A. Skelton, History of cartography[2] (London 1964). – A. Bauer, Die Chronik des Hippolytos im Matritensis gr. 121, nebst einer Abhandlung über den Stadiasmus Maris Magni von O. Cuntz = TU 29,1 NF 14 (1905). – A. Bauer - J. Strzygowsky, Eine alexandrinische Weltchronik = DenkschrWien 51 (1906). – A. Baumstark, Abendländische Palästinapilger des 1. Jtsd. u. ihre Berichte (1906). – R. Beazley, The dawn of modern geography 1/3 (London 1897/1906). – W. J. Beckers, Kosmologische Kuriosa der altchristl. Gelehrtenwelt: Klio 13 (1913) 105/18. – H. Berger, Die geographischen Fragmente des Eratosthenes (1880); Art. Aethicus: PW 1,1 (1893) 697/9; Geschichte der wissenschaftl. Erdkunde der Griechen[2] (1903). – L. Bertolini, Su la cosmografia di Cosma Indicopleuste: BollSocGeogrIt 48 (1911) 1455/97. – F. S. Betten, The knowledge of the sphericity of the earth during the earlier middle age: CathHistRev NS 3 (1923) 74/90. – L. Bieler, Zur Mosella des Ausonius, Cliens in der Bedeutung Colonus: RhMus 86 (1937) 285/7. – W. E. Bull - H. F. Williams, Semeiança del mundo. A mediaeval description of the world = Univ. of Calif. Publ., Modern Philol. 51 (Berkeley 1959). – E. H. Bunbury, A history of ancient geography 1/2 (London 1879). – G. R. Crone, Maps and their makers (London 1953). – O. Cuntz, De Augusto Plinii geographicorum auctore dissertatio historica, Diss. Bonn (1888); Beiträge zur Textkritik des Itinerarium Antonini: WienStud 15 (1893) 260/98. – F. Delitzsch, Wo lag das Paradies? (1881). – G. G. Dept, Notes sur la Tabula

Peutingeriana: RevBelgePhilHist 10 (1931) 997/1011. – E. Desjardin, Géographie de la Gaule d'après la Tabula de Peutinger (Paris 1870). – M. Destombes, Mappemondes A.D. 1200/500 = Monumenta cartographica vetustioris aevi 1 (Amsterdam 1964). – D. Detlefsen, Ursprung, Einrichtung u. Bedeutung der Erdkarte Agrippas = Quellen u. Forsch. z. alt. Gesch. u. Geogr. 13 (1906). – L. Deubner, Zum Moselgedicht des Ausonius: Philol 89 (1934) 253/8. – P. Dhorme, Choix de textes religieux assyro-babyloniens (Paris 1907) = Études bibliques et orientales (Paris 1951). – P. Doll, De Diodori Tarsensis libro κατὰ εἱρμαμένης, Diss. Bonn (1923). – H. Donner, Beobachtungen an der Mosaikkarte von Madaba: ZsDtPalästVer 81 (1965) 43/6. – H. Donner - H. Cüppers, Die Restauration u. Konservierung der Mosaikkarte von Madaba: ZsDtPalästVer 83 (1967) 1/33. – R. Eckardt, Das Jerusalem des Pilgers v. Bordeaux (333): ZsDtPalästVer 29 (1906) 72/92. – R. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt. Religionsgeschichtl. Unters. zur Urgesch. des antiken Weltbildes 1/2 1910). – A. Elter, Itinerarstudien = Progr. Bonn (1908). – G. Fink, Recherches bibliographiques sur Orose: RevArchivBibliothecMus 58 (1952) 271/322. – J. Fischer, Cl. Ptolemaei Geographiae codex Urbinas Graecus 82. Tomus prodromus 1/2 (1932). – J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique 1/2 (Paris 1959). – H. u. H. A. Frankfort - J. A. Wilson - Th. Jacobsen, Before philosophy. The intellectual adventure of ancient man (Harmondsworth 1949) 51/8. – F. Gisinger, Art. G.: PW Suppl. 4 (1924) 521/685; Art. Oikumene: PW 17,2 (1937) 2123/74. – P. F. Gosselin, Recherches sur la géographie systématique et positive des anciens 1/3 (Paris 1813). – R. M. Grant, Patristica: VigChrist 3 (1949) 255/7. – A. Grenier, Manuel d'archéologie gallo-romaine 2,1 (Paris 1934) 126/44. – P. Gribaudi, Per la storia della geografia specialmente nel medioevo 1: Le descrizioni geografiche di Sallustio ed i mappamondi sallustiani nel medioevo; 2: L'autorità di S. Isidoro di Siviglia come geografo nel medioevo (Torino 1906) = Scritti di varia geografica: Univ. di Torino, Fac. Econ. Commerc., Laboratorio di geogr. econ. ‚P. Gribaudi' 9 (1955) 21/72. – H. Gross, Zur Entstehungsgeschichte der Tabula Peutingeriana (1913). – A. v. Gutschmid, Über das Verhältnis des hippolytischen Liber generationis zur Chronographie des Julius Africanus: Kl. Schriften 5 (1894) 232/9; Zur Kritik des Διαμερισμὸς τῆς γῆς: ebd. 240/73; Untersuchungen über den Διαμερισμὸς τῆς γῆς u. andere Bearbeitungen der mosaischen Völkertafel: ebd. 583/711. – Th. Haarhoff, Schools of Gaul (Oxford 1920). – R. Hanslik, Art. M. Vipsanius Agrippa: PW 9 A, 1 (1961) 1226/75, bes. 1270f. – R. Hartmann, Die Palaestina-Route des Itinerarium Burdigalense: ZsDtPalästVer 33 (1910) 169/88. – W. A. Heidel, The frame of the ancient Greek maps. With a discussion of the discovery of the sphericity of the earth = Am. Geogr. Soc. Research 20 (New York 1937). – R. Helm, Art. Priscianus: PW 22,2 (1954) 2328/46. – R. Hennig, Wo lag das Paradies? Rätselfragen der Kulturgeschichte u. G. (1950). – A. Hermann, Die Erdkarte der Urbibel (1931). – K. Holzhey, Das Bild der Erde bei den Kirchenvätern: Festgabe A. Knöpfler (1917) 177/87. – C. Hosius, Die literarische Stellung von Ausons Mosellied: Philol 81 (1926) 192/201. – D. Huet, De situ paradisi terrestris (1964). – P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier (Straßburg 1890). – Y. Kamal, Monumenta cartographica Africae et Aegypti 3,1 (Leiden 1930). – G. H. T. Kimble, Geography in the Middle Ages (London 1938). – L. P. Kirwan, The Christian topography and the kingdom of Axum: GeogrJourn 138 (1972) 166/77. – E. Klostermann, Eusebius' Schrift περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ = TU 23,2 NF 8,2 (1902). – A. Klotz, Beiträge zur Analyse des geograph. Kapitels im Geschichtswerk des Orosius: Charisteria A. Rzach (Reichenberg 1930) 120/30. – B. Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike u. das Pilgerwesen in der alten Kirche (1950). – A. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der physischen Erdkunde im christl. MA, Diss. Wien-Olmütz (1889); Die physische Erdkunde im christl. MA (Wien-Olmütz 1889); Die Entdeckung Amerikas in ihrer Bedeutung für die Geschichte des Weltbildes (1892); Die mittelalterl. Weltkarte nach Anlage u. Herkunft = Petermanns Mitt., Erg.-H. 209 (1930). – W. Kubitschek, Kritische Beiträge zur Cosmographia des Julius Honorius 1/2: Progr. Real- u. Obergymnas. Oberhollabrunn 12/13 (1882/83); Die Erdtafel des Julius Honorius: WienStud 7 (1885) 1/24. 278/310; Zur Kritik des Itinerarium Antonini: ebd. 13 (1891) 177/209; Die Mosaikkarte Palästinas: MittKaisKglGeogrGesWien 43 (1900) 335/80; Eine röm. Straßenkarte: JhÖsterrArchInst 5 (1902) 20/96; Art. Itinerarien: PW 9,2 (1916) 2308/63; Art. Iulius Honorius: PW 10,1 (1918) 614/28; Itinerar-Studien (1919); Art. Karten: PW 10,2 (1919) 2022/149. – F. S. Lear, St. Isidore and mediaeval science: The Rice Institute Technical Learning Pamphlets 23 (1936) 75/105. – P. Lebel, Les noms de rivières de la Gaule chez l'Anonyme de Ravenne: RevÉtAnc 41 (1939) 120/37. – H. Leclercq, Art. Itinéraires: DACL 7,2 (1927) 1841/922. – A. u. M. Levi, Itineraria picta. Contributo allo studio della Tabula Peutingeriana = Studi e materiali del museo dell'Impero Romano (Roma 1967). – A. C. Levi - B. Trell, An ancient tourist map: Archaeology 17 (1964) 227/36. – H. van Looy, Metrische en stilistische

aantekeningen bij Priscianus' Periegesis: Handel. van de Kon. Zuidnederl. Maatschappij voor Taal- en Letterk. en Geschied. 16 (1962) 343/71. – M. Manitius, Zu den Gedichten Priscians: RhMus 44 (1889) 544f. – G. Marinelli, La geografia e i padri della chiesa: BollSocGeogrIt 19 (1882) 472/98. 532/73 = Die Erdkunde bei den Kirchenvätern, Übers. L. Neumann (1884). – F. Marx, Ausonius u. die Mosella: BonnJbb 120 (1911) 1/18; Ausonius' Lied von der Mosel: RhMus 80 (1931) 368/92. – G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'orient classique (Paris 1895). – S. Mazzarino, Da Lolliano et Arbetio al mosaico di S. Apollinare in Classe: Helikon 5 (1965) 45/62. – B. Meissner, Babylonische u. griech. Landkarten: Klio 19 (1925) 97/100. – A. Melón, La etapa isidoriana en la geografia medieval: Arbor 28 (1954) 456/67. – G. Menéndez-Pidal, Mozárabes y Asturios en la cultura de la alta edad media en relación especial con la historia de los conocimientos geograficos: BoletRealAcadHist 134 (1954) 166/94. – K. Miller, Mappae mundi. Die ältesten Weltkarten 1/6 (1895/98); Itineraria romana. Röm. Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana dargestellt (1916); Die Peutingersche Tafel. Neudruck der letzten von K. Miller bearbeiteten Auflage (1962). – E. W. Moeller, Geschichte der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes (1860). – C. Mommert, Das Jerusalem des Pilgers v. Bordeaux (333): ZsDtPalästVer 29 (1906) 177/93. – C. Müllenhoff, Über die Weltkarte u. Chorographie des Kaisers Augustus = Kieler Univ. Progr. (1856). – M. Noth, Die topographischen Angaben im Onomastikon des Eusebius: ZsDtPalästVer 66 (1943) 32/63. – R. T. O'Callaghan, Art. Madaba (Carte de): DictB Suppl. 5 (Paris 1957) 627/704. – I. Opelt, Art. Erde: o. Bd. 5,1113/79. – C. Pallu de Lessert, L'œuvre géographique d'Agrippe et d'Auguste: MémSocNatAntFr 68 (1909) 215/98. – J. Partsch, Die Darstellung Europas in dem geograph. Werke des Agrippa (1875). – H. Philipp, Die histor.-geograph. Quellen in den etymologiae des Isidorus v. Sevilla 1/2 = Quellen u. Forsch. z. alt. Gesch. u. G. 25/26 (1912/13). – F. Philippi, Zur Reconstruction der Weltkarte des Agrippa (1880). – N. Pigulevskaja, Vizantija na putjakh v Indiju (Moskva-Leningrad 1951). – L.-I. Ringbom, Paradisus terrestris (Helsingforsiae 1958). – J. Rougé, Une version gauloise de la ‚Descriptio totius mundi': Scriptorium 27 (1973) 300/16. – M.F. de Santarem, Essai sur l'histoire de la cosmographie et de la cartographie et sur les progrès de la geographie après les grandes découvertes du 15[e] siècle 1/3 (Paris 1849/52). – H. Schäfer, Ägyptische u. heutige Kunst u. Weltgebäude der alten Ägypter (1928). – L. Scheidl, Neudruck der Tabula Peutingeriana (Rez. zu K. Miller, Die Peutingerische Tafel): MittÖsterrGeogrGes 104 (1962) 367/9. – G. Schiaparelli, Scritti sulla storia della astronomia antica 1 (Bologna 1925); 2 (Bologna 1927). – B. Schleissheimer, Kosmas Indikopleustes, ein altchristl. Weltbild, Diss. München (1959). – P. Schnabel, Der verlorene Speirer Codex des Itinerarium Antonini, der Notitia Dignitatum u. anderer Schriften: SbBerlin 1926, 247/57; Die Weltkarte des Agrippa als wissenschaftliches Mittelglied zwischen Hipparch u. Ptolemaeus: Philol 90 (1935) 405/40. – J. Schnetz, Untersuchungen über die Quellen der Kosmographie des anonymen Geographen von Ravenna: SbMünchen 6 (1942). – E. Schweder, Beiträge zur Kritik der Chorographie des Augustus 1 (1876). – M. Simon, Recherches d'histoire judéo-chrétienne: ÉtJuiv 6 (1962) 154/80. – W. H. Stahl, By their maps you shall know them: Archaeology 8 (1955) 148/55. – B. H. Stolte, De cosmographie van den Anonymus Ravennas. Een studie over de bronnen van boek 2/5, Diss. Amsterdam (1949). – Ch. M. Ternes, Paysage réel et coulisse dans la Mosella d'Ausone: RevÉtLat 48 (1970) 376/97. – P. Thielscher, Collis bei Ausonius, Mosella 324: PhilolWochenschr 55 (1935) 1102/4. – J. O. Thomson, History of ancient geography (Cambridge 1948). – H. F. Tozer - M. Cary, A history of ancient geography[2] (Cambridge 1935 bzw. London 1964). – R. Uhden, Zur Herkunft u. Systematik der mittelalterl. Weltkarten: GeogrZs 37 (1931) 321/40; Zur Überlieferung der Weltkarte des Agrippa: Klio 26 (1933) 267/78; Die antiken Grundlagen der mittelalterl. Seekarten: Imago mundi 1 (1935) 1/19; Die Weltkarte des Martianus Capella: Mnem Ser. 3,3 (1935/36) 97/124; Die Weltkarte des Isidorus v. Sevilla: ebd. 1/28. – E. Unger, From the cosmos picture to the world map: Imago mundi 2 (1938) 1/7. – M. Vivien de St-Martin, Histoire de la géographie (Paris 1873). – H. Walter, Initia carminum ac versuum medii aevi posterioris latinorum 1 (1959) nr. 11608. – J. R. Wartena, Inleiding op een uitgave der Tabula Peutingeriana (Amsterdam 1927). – W. Wolska, La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes. Théologie et science au 6[e] siècle = Bibl. Byzant. Ét. 3 (Paris 1962). – H. Wuttke, Über Erdkunde u. Karten des MA: Serapeum 14 (1853) 225/36. 241/80. – K. Zangemeister, Die Chorographie des Orosius: Comment. philol. honor. Th. Mommseni (1877) 721/38. – J. Zellinger, Die Genesishomilien des Bischofs Severian v. Gabala = AtlAbh 7 (1922).

Wanda Wolska-Conus (Übers. Josef Engemann).

Georg, hl. s. Heiliger; Reiterheilige.

Georgien s. Iberia.

Gerasa.

A. Vorchristlich 223.

B. Christlich 225.

A. Vorchristlich. Im offenen, wohlbewässerten Tal der Höhenlandschaft Gilead jenseits des Jordan gelegen, wurde G. unter dem Namen ‚Antiochia am Chrysorrhoas' von den Seleukiden, wahrscheinlich von Antiochus IV (175/63), als Griechenstadt neu gegründet. Später führte man die Stadtgründung auf Alexander d. Gr. zurück, wie eine Münze des Elagabal erkennen läßt (H. Seyrig: Syria 42 [1965] 25/8). Eine bronzezeitliche Siedlung ist am nördlichen Talabhang archäologisch erwiesen. Der semitische Name gršw (vgl. Inschrift aus Petra: RevBibl 72 [1965] 95/7; ZsDtPalästVer 82 [1966] 297) wird schon in römischer Zeit wieder bevorzugt u. hat sich bis in die Gegenwart in der arabischen Ortsbezeichnung Geraš behauptet. Durch Alexander Jannaeus kam die Stadt in den Machtbereich der Makkabäerfürsten, wurde aber von Pompeius (63 vC.) befreit; sie hat dieses Datum als Anfang ihrer Ära benutzt. Hinfort erscheint sie als Mitglied eines Zollvereins, der sog. Dekapolis (vgl. Schürer). Um die Zeitwende stand G. in wirtschaftlicher, kultureller u. religiöser Hinsicht unter dem Einfluß des nordwärts vordringenden Nabatäerreiches. Die Stadt hatte damals ihr eigenes Gebiet (χῶρα), doch erstreckte sich dieses kaum bis an das galiläische Meer, weil ja Gadara dazwischen lag. Deshalb ist anzunehmen, daß in der Erzählung vom gerasenischen Besessenen (Mc. 5, 1 u. Par.; vgl. H. Sahlin, Die Perikope vom gerasenischen Besessenen u. der Plan des Markusevangeliums: StudTheol 18 [1964] 159/72) eine falsche Ortsangabe in die besten Textzeugen eingedrungen ist, was schon Origenes erkannte (in Joh. 6, 41 [GCS 10, 150]). – G.s wachsende Bedeutung als Karawanenstation u. strategischer Platz verschaffte der Stadt schon um die Mitte des 1. Jh. einen starken Aufschwung. Damals wurde ein großzügiger, typisch römischer Stadt- u. Bebauungsplan beschlossen, dessen Cardo u. Decumani noch heute im Ruinenfeld hervortreten. Bald danach muß wohl auch die Stadtmauer mit ihren Turm- u. Torbauten errichtet worden sein. Der Ausbau der Stadt selbst hat vielleicht zunächst bei dem ursprünglichen Markt (Lagerplatz für Karawanen?) eingesetzt, der auffallend exzentrisch liegt (Abb. 1: E/F 9/10); er wird dann in das ovale, von ionischen Säulen umkränzte ‚Forum' verwandelt, von dem die Hauptstraße (Cardo) ausgeht. Die Errichtung der Provinz Arabia iJ. 106 scheint der Stadt weiteren Aufstieg verschafft u. eine rege Bautätigkeit ausgelöst zu haben. Gelegentlich eines Besuches u. längeren Aufenthaltes Hadrians wurde ein Triumphtor errichtet (Abb. 1: H/I 15); es war, ähnlich wie der Hadriansbogen in Athen, als Tor zu einem neuen, außerhalb der Stadtmauern liegenden Stadtviertel gedacht. Die Zeit der Antonine brachte dann der Stadt ihre erste Glanzperiode. Die wohlerhaltene Hauptstraße mit ihren beiderseitigen Säulenfluchten (wohl Arkaden, die das vorspringende obere Stockwerk der Häuser trugen) u. ihren beiden Tetrapyla (E/F 3/4. 7/8), die zwei Theater (D/E 4. 11), die zwei öffentlichen Bäder (F 4; H 6/7), das Nymphaeum (E 6), der Zeustempel (E/F 11) u. das große Heiligtum der Stadtgöttin Artemis mit wuchtigen Propyläenanlagen (C/F 5/6), sie alle zeigen noch heute anschaulich, welchen Wohlstand solche Provinzstädte des Orients in der Glanzperiode des röm. Imperiums erreichen konnten. Südlich lag außerhalb der Stadt neben dem Triumphbogen ein ansehnlicher Hippodrom (G/H 12/5), im Norden außer Grabdenkmälern ein Platz für das Maiumasfest mit einem Teich u. einer Zuschauer-Cavea sowie ein nur inschriftlich bezeugter Nemesistempel (zum Maiumasfest vgl. K. Preisendanz - A. Jacoby: PW 14, 1 [1928] 610/3). – Etwa in der Zeit Trajans lebte in G. der durch seine Εἰσαγωγὴ ἀριθμητική bekannte Philosoph u. Mathematiker Nikomachos v. G. (vgl. K. Th. Schäfer: o. Bd. 4, 867f). Nach Stephanos v. Byzanz (s. v. Γέρασα) kamen aus G. der Rhetor Ariston, der Sophist Kerykos u. der Jurist Platon, über die sonst nichts bekannt ist. – Man durfte immer schon annehmen, daß es in G. eine größere jüd. Gemeinde gegeben habe. Doch erst die Entdeckung einer Synagoge, die im 6. Jh. in eine christl. Basilika verwandelt worden war (Abb. 1: B 5), lieferte 1929 den exakten Beweis hierfür. Hier traten zwei jüdische Inschriften zutage (CIJ 2 nr. 866f mit Lit.). Diese gehörten zu einem Mosaik, das den Fußboden der Synagoge bedeckt hatte, vermutlich im 5. Jh. entstand u. bei der Umwandlung in eine Kirche größtenteils zerstört wurde. Am wichtigsten ist wegen seiner figürlichen Darstellungen ein fragmentierter Strei-

fen, der sich am Eingang der Synagoge befand, aber, als die christl. Architekten dem Bau eine entgegengesetzte Orientierung gaben, vor die Apsis zu liegen kam. Hier war der Auszug der Menschen u. Tiere aus der Arche Noes dargestellt (Kraeling Taf. 63a/b; E. L. Sukenik, The ancient synagogue of Beth Alpha [London 1932] Taf. 26). Die Tiere sind so scharf charakterisiert, daß man sie einzeln identifizieren konnte (Sukenik aO. 55_4; F. M. Biebel bei Kraeling 319/21). Die besondere Bedeutung der hier vorliegenden Darstellung des Endes der Sintflut liegt darin, daß eine breit erzählende Fassung des Vorgangs geboten wird, während wir durch die sicher jüdisch beeinflußten heidn. Münzen von Apameia Kibotos (F. Schmidtke, Art. Arche: o. Bd. 1, 601 Abb. 25) u. die röm. Katakombenmalerei bisher nur eine Kurzfassung kannten; auf dem iJ. 1955 entdeckten tierreichen Arche-Mosaik in Misis-Mopsuhestia dagegen werden keine Menschen dargestellt (vgl. L. Budde, Antike Mosaiken in Kilikien 1 [1969]). Wie es dazu kam, daß die Synagoge in G. in christlichen Besitz überging, wissen wir leider nicht.

B. Christlich. Wenn auch abgelegen von Wallfahrtsorten u. Pilgerstraßen, erlebte G. in christlicher Zeit doch eine zweite Glanzperiode, die an der Eleganz u. Zahl seiner Kirchengebäude abzulesen ist. Vierzehn sind bekannt, zwölf davon durch Ausgrabungen. Als älteste gilt die im Stadtzentrum an der Stelle des Tempels einer arabischen Gottheit, des Dusares-Dionysos, schon im 4. Jh. (um 365?) errichtete Kathedrale (vgl. J. W. Crowfoot bei Kraeling 201/9; Deichmann 110. 118f; s. auch ders., Art. Christianisierung II: o. Bd. 2, 1240; Abb. 1: E 6). Darauf folgten im 5. Jh. die Kirche der Propheten, Apostel u. Märtyrer (iJ. 464/65; Abb. 1: G 2) u. die westlich der Bischofskirche gelegene u. auf drei Seiten von Bauten einer ausgedehnten ‚Domus ecclesiae' eingeschlossene Kirche des hl. Theodor (iJ. 496; Abb. 1: D 6). Unter reger finanzieller Mithilfe der kaiserlichen Comites kamen in justinianischer Zeit hinzu die Prokopioskirche (iJ. 526/27; K/L 7), die Täuferkirche mit ihren dem hl. Georg u. den hll. Kosmas u. Damian geweihten Seitenkirchen (iJ. 529/33; B/C 6/7), die die oben erwähnte Synagoge ersetzende Kirche (530/31; B 5), die Peter- u. Paulskirche (um 540; B 9) u. die in die Säulenstraße der Artemispropyläen eingebaute Kirche (iJ. 554/65; F 5). Darauf folgten im 6. Jh. noch die kleine Friedhofskirche (B 9) u. im 7. Jh. die des Bischofs Genesios (611; B 6). – Für unsere Kenntnis der Verhältnisse im christl. Altertum ist die Freilegung der Bauten im Bereich der Bischofskirche von G. äußerst wertvoll. Wir haben hier einen kirchlichen ‚Bezirk', eine ‚Domus ecclesiae' in dem Umfang, den sie im 5. Jh. hatte, noch vor uns; die Gesamtlänge beträgt 163 m (vgl. Abb. 2). Der Bezirk beginnt an der Hauptstraße, etwas südlich vom Nymphaeum, mit einer vom Vorgänger, dem heidn. Tempel, übernommenen Treppenanlage; sie führt bis zur Apsis der Bischofskirche hinauf, die wohl an der Stelle der alten Tempelfassade lag. Um in den Hof mit dem Wunderbrunnen (s. u. Sp. 231) zu gelangen, der westlich vor der Kirche lag, konnte man ursprünglich an der Nord- u. Südseite der Kathedrale vorbeigehen, später nur noch an der Nordseite (die Parallele zu den ähnlichen Verhältnissen an der Grabeskirche in Jerusalem ist offenkundig; vgl. zB. Grabar 254). Der Brunnenhof war ursprünglich an allen vier Seiten von Säulengängen umgeben; der westliche Flügel wurde geopfert, als man die Theodorkirche errichtete (über die Bedeutung dieser Kirche für die Geschichte des Theodorkults vgl. B. Kötting, Peregrinatio religiosa [1950] 160/6). Vor der Fassade der Theodorkirche wurde etwas später noch ein weiterer großer Hof angelegt. Nördlich u. südlich der ganzen Bauflucht war eine größere Anzahl von Anbauten für Wohn- u. Verwaltungszwecke entstanden; nur bei einem Teil von ihnen verraten Inschriften, welchen Zwecken sie dienten. Auch ein Bad ist hier inschriftlich belegt. Maßgebend für die Mehrzahl dieser Kirchen war der Basilikatyp (vgl. die Grundrisse bei Kraeling Plan 29/43). Von diesem weichen nur die kreuzförmige Apostel-, Propheten- u. Märtyrerkirche (ebd. 41) u. die Rundkirche Johannes des Täufers (ebd. 37) ab. Da es sich bei den letzteren aber nicht um Kuppelbauten handelt, hat sich die ganze Entwicklung in G. in traditionellen syrischen Bahnen bewegt ohne Beeinflussung durch reichshauptstädtische oder anatolische Neuerungen. Doch sieht man, im Gegensatz zur syrischen Bauweise, wo man gerne herbeigeschleppte Bauglieder verwendet, in G. von äußerer Eleganz u. Stilisierung ab, legt aber auf kostbare innere Ausstattung, zB. marmorne Wandbekleidung u. bunte Fußbodenmosaiken, besonderes Gewicht. Die Mosaiken

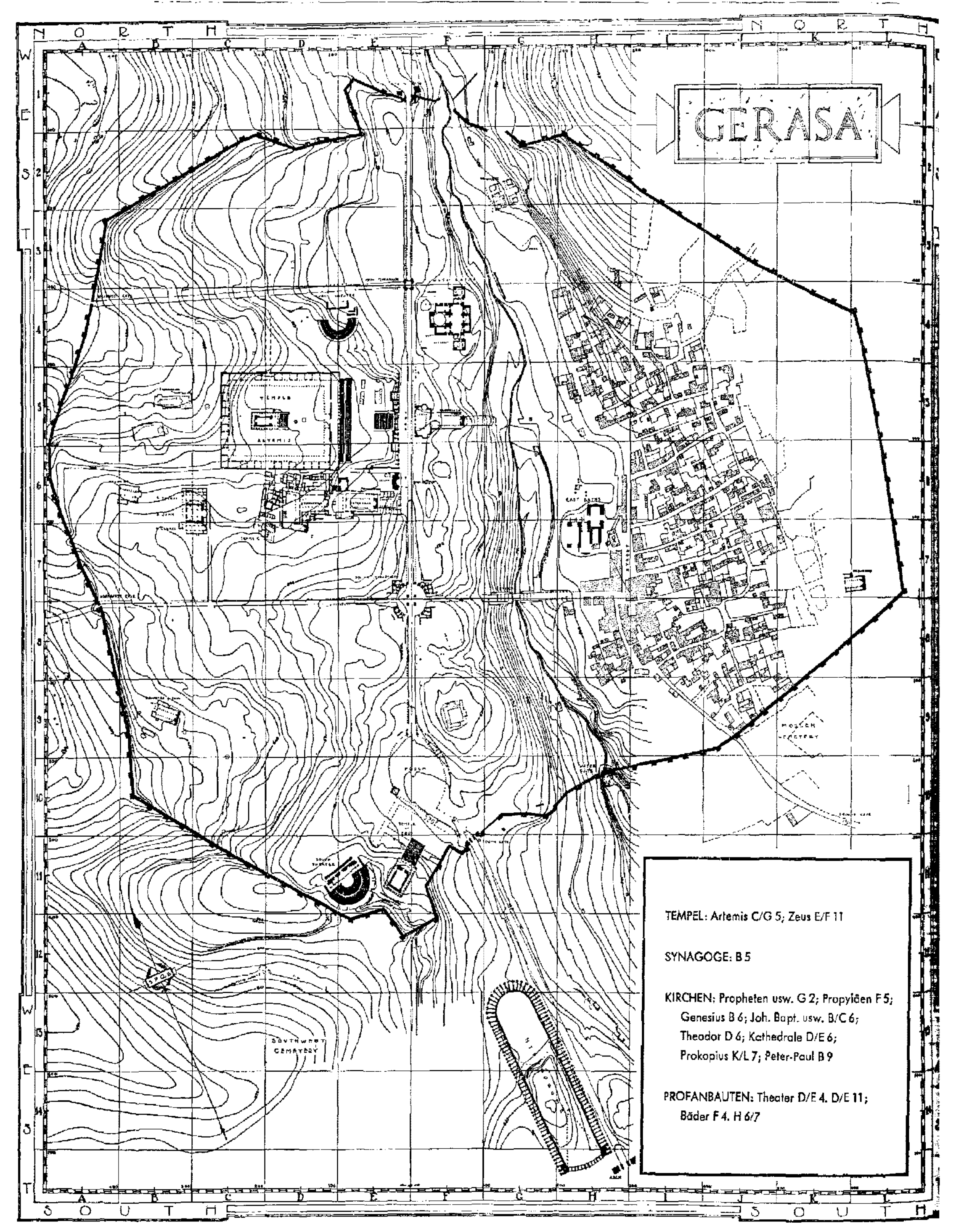


Abb. 1: Stadtplan des antiken Gerasa (nach Kraeling)

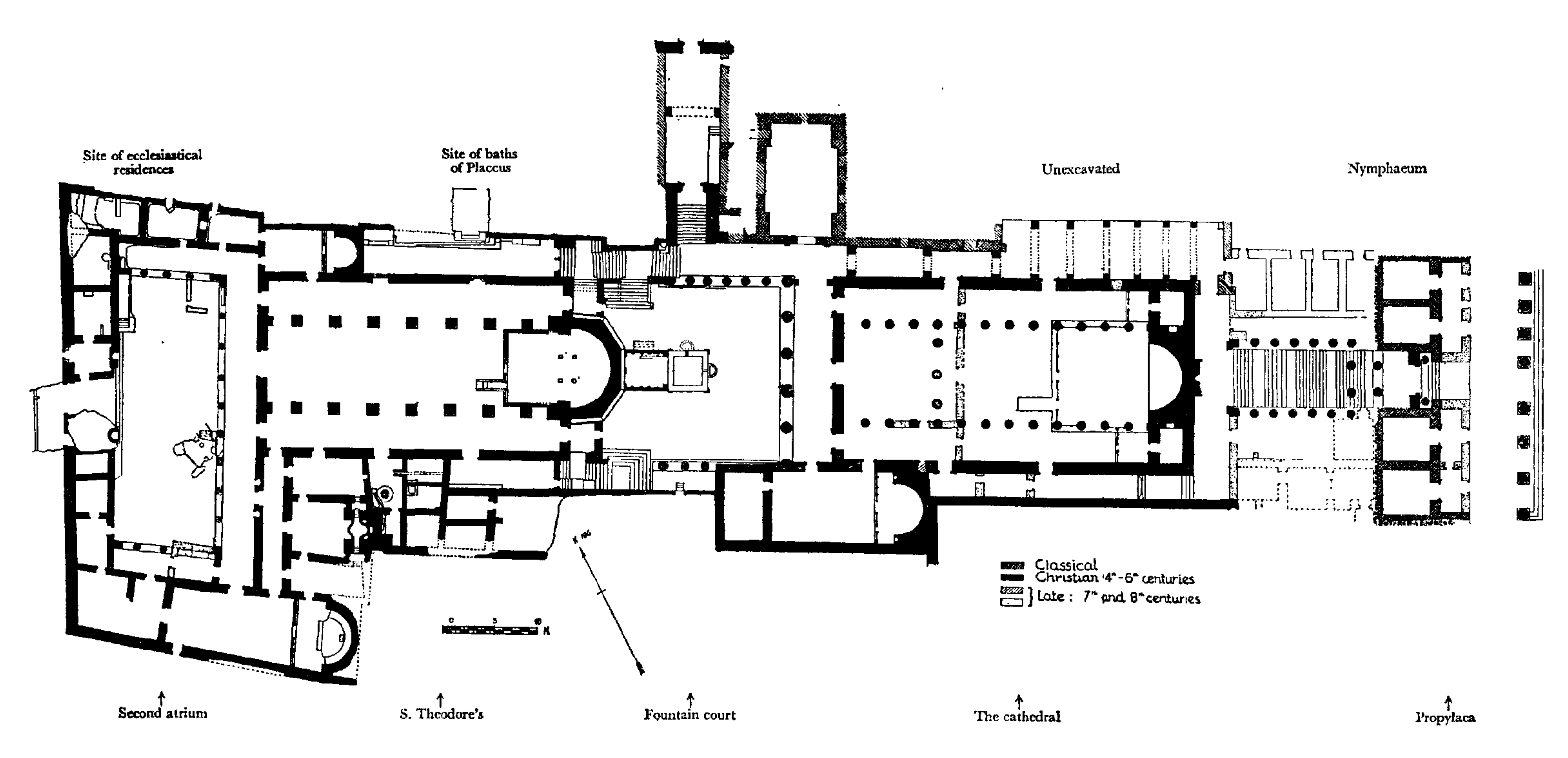


Abb. 2: Die Domus ecclesiae im Zentrum von Gerasa (nach Crowfoot)

bringen neben geometrischen Mustern auch schematische Bilder orientalischer Großstädte (Alexandria, Memphis; Kraeling Taf. 67c. 75; Crowfoot, Palestine Taf. 15. 18b), die zusammen mit der Madabakarte einen für das Ostjordanland erstaunlich breiten Interessenbereich bekunden. Weiter findet man auf den Mosaiken von G. Motive aus dem Pflanzen- u. Tierreich u. gelegentlich sogar Stifterbilder (vgl. F. M. Biebel bei Kraeling 297/352; Crowfoot, Palestine 116/34). – Aus christlicher Zeit sind für G. literarisch bezeugt die Bischöfe Exeresios (nach Epiphan. haer. 73, 26, 8 Teilnehmer am Konzil von Seleukeia iJ. 359) u. Plakkos (Mitunterzeichner der Akten des Konzils von Chalkedon). In Bauinschriften werden im 5. Jh. der schon genannte Plakkos erwähnt, dazu noch die Bischöfe Klaudios u. Aeneas, im 6. Jh. Paulos u. vielleicht auch Anastasios, im 7. Jh. noch Genesios (vgl. die Sammlung der Inschriften durch Welles bei Kraeling 475/86 nr. 296. 298f. 304. 306. 309. 314. 327f. 330. 385). Auffallend sind die häufiger begegnenden Bezeichnungen ποιμήν u. ἱεροφάντης für die Bischöfe. – Die Bischöfe unterstanden dem Metropoliten von Bosra, der Hauptstadt der Provinz Arabien. In ihrem Eifer um das Wohl der Stadt, der sich zB. in der Beseitigung eines Schuttabladeplatzes bei Errichtung der Theodorkirche u. in dem Bau des Plakkosbades erweist, führen die Bischöfe die Tradition guter Bürgergesinnung weiter, die schon in den Privatstiftungen der früheren Kaiserzeit zutage trat. – Andere Zusammenhänge wurden wirksam bei der an Epiphanie erfolgenden jährlichen ,Wiederholung' des Kanawunders am Brunnen des Hofs zwischen der Kathedrale u. der Theodorkirche. Von diesem Wunder wußte auch Epiphanios (haer. 51, 30, 1f); diese Feier hat wahrscheinlich die heidn. Riten zu Ehren des in G. verehrten arabischen Weingottes Dusares ersetzt (vgl. H. Bacht: o. Bd. 1, 1087f). Die Leitung für die anscheinend nicht verheimlichte Weinzufuhr kam bei der Ausgrabung der Stelle zutage. Der Hof mit dem Wunderbrunnen muß wohl als der Hauptanziehungspunkt u. Stolz des christl. G. angesehen werden. Daraus wird wohl auch das Bedürfnis entstanden sein, den ursprünglich nur bis zur Westseite des Brunnenhofes reichenden hl. Bezirk nach Westen auszudehnen u. so den hl. Brunnen zu schützen. Es scheint aber nicht gelungen zu sein, Pilger von weither nach G. zu locken; die abendländischen Pilgerberichte erwähnen jedenfalls G. nicht. – Die Benutzung der Kirchen durch die christl. Stadtbevölkerung dauerte in der frühen islamischen Zeit noch an, wie daraus zu entnehmen ist, daß wahrscheinlich erst im 8. Jh. die menschlichen Figuren in den Mosaiken, soweit sie sichtbar waren, entstellt wurden. – An Einzelfunden sind, abgesehen von den Inschriften, eigentlich nur die kirchlichen Glassachen wichtig, darunter Lampen, Teller, Fensterscheiben u. ein henkelloser Glasbecher mit eingeschnittener christlicher Darstellung aus dem 5. oder 6. Jh.: zwei Lämmer schreiten auf ein gedrungenes Kreuz zu, hinter dem der Sternenhimmel sichtbar wird (Kraeling, Taf. 139); eng verwandt mit diesem Glasbecher ist ein anderer in der Dumbarton Oaks Collection (vgl. M. C. Ross, Catalogue of the Byzantine and early mediaeval antiquities 1 [Washington 1962] 81f nr. 96; V. H. Elbern: JbBerlMus 4 [1962] 17/41; J. Engemann: JbAC 15 [1972] 154/73, bes. 159_{33}. 163f). – Die Ergebnisse der Ausgrabungen, die 1928/30 von der Universität Yale u. der British School of Archaeology in Jerusalem sowie 1930/31 u. 1933/34 von Yale u. den American Schools of Oriental Research durchgeführt wurden, sind in dem von C. H. Kraeling herausgegebenen u. von ihm mit einer ausführlichen Darstellung der Geschichte G.s ausgestatteten Werk niedergelegt. Darin berichteten J. W. Crowfoot über die christl. Kirchen, F. M. Biebel über die Mosaiken in den christl. Kirchen, C. B. Welles über die Inschriften, A. R. Bellinger über die Münzen u. P. V. C. Baur über die Gläser.

I. Benzinger, Art. G.: PW 7, 1 (1910) 1242/4. – H. Bietenhard, Die Dekapolis von Pompeius bis Traian: ZsDtPalästVer 79 (1963) 24/58. – J. W. Crowfoot, Churches at Jerash = BrSchArchJer Suppl. Paper 3 (1931); Early churches in Palestine (London 1941). – F. W. Deichmann, Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern: JbInst 54 (1939) 105/36. – O. Eissfeldt, Tempel u. Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischer Zeit = AltOr 40 (1941). – E. R. Goodenough, Jewish Symbols 13 (1968) 124 s.v. Jewish. – A. Grabar, Martyrium 1 (Paris 1946 bzw. London 1972) 254. 311. 390f. 420u.ö. – G. L. Harding, Jerash (Amman 1948); Auf biblischem Boden. Die Altertümer Jordaniens (1961). – Th. Klauser, Der Beitrag der orientalischen Religionen, insbesondere des Christentums, zur spätantiken u. frühmittelalterlichen Kunst: Acc. Naz. Lincei a. 365 quad. 105

(Roma 1968) 31/89 = Gesammelte Arbeiten (1974) 347/92. – C. H. Kraeling (Hrsg.), G., city of the Decapolis (New Haven 1938). – D. Krencker, Römische Städtebaukunst an den Rändern des röm. Weltreiches: Berichte d. 72. Hauptversamml. des Ver. d. Ingenieure in Trier (1934) 22/9 mit wichtigen Zeichnungen. – H. Leclercq, Art. G.: DACL 6, 1 (1924) 1033/6 (nur einige Inschriften). – M. Restle, Art. G.: ReallexByzKunst 2 (1971) 734/66. – M. Rostovtzeff, Caravan cities (Oxford 1932) 55/90. – E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi 2[4] (1907 bzw. 1964) 148f.

Carl H. Kraeling † - Theodor Klauser.

Gerechtigkeit.

A. Zum Begriff. ‚Gerecht‘ hat im allgemeinen deutschen Sprachgebrauch einen zwar großen, insgesamt jedoch geringeren Bedeutungsumfang als die vergleichbaren griech. (δίκαιος), lat. (iustus) u. hebräischen (ṣaddiḳ) Wörter. Wir unterscheiden zunächst zwei Bedeutungsbereiche, den juristischen u. den moralischen. Im erstgenannten bezeichnen wir Umstände, Handlungen u. Verhaltensweisen als gerecht, wenn sie den Normen der anerkannten Rechtsordnung entsprechen u. darüber hinaus der allgemeinen Vorstellung von einer G. unter den Menschen, wie sie in diesem Normensystem tendenziell verwirklicht wird, Rechnung tragen. Den Inhalt dieser G. kann man noch heute im Anschluß an Aristoteles dahingehend bestimmen, daß innerhalb der Gesellschaft das Erweisen u. Vergelten von Leistungen immer wieder neu einen ausgewogenen Zustand herbeiführen soll (am handgreiflichsten beim Warenaustausch u. bei der strafenden Vergeltung) u. daß die angemessene u. gleichmäßige Verteilung von Pflichten u. Vorteilen auf die Glieder der Gesellschaft im Vollzuge eines Kompromisses auch da praktiziert werden muß, wo inkompatible, aber gleicherweise durch einen Rechtstitel gedeckte Ansprüche gegeneinander stehen. Endlich impliziert die Vorstellung von einer fixierten Rechtsordnung auch das Wissen, daß sie trotz der in ihr wirksamen Konzeption einer umfassenden G. durchaus nicht alle im sittlichen Urteil der Allgemeinheit positiv oder negativ bewerteten Handlungen berücksichtigt. – In der Ethik, dem zweiten Bedeutungsbereich, ist der Inhalt des Gerechtigkeitsbegriffs ähnlich, doch geht es hier nicht nur darum, Umstände, Handlungen oder Verhaltensweisen als mit der Rechtsordnung übereinstimmend zu kennzeichnen. Darüber hinaus qualifiziert das Wort ‚gerecht‘ ein Individuum (oder auch eine Gruppe von Individuen) in positiver Weise, insofern es zum Träger einer Verhaltensweise erklärt wird, die in der habituellen

Erfüllung geltender Normen u. durch Handlungen, die diesen Normen entsprechen, ohne von ihnen explizite vorgesehen zu sein, das Gedeihen der Gesellschaft fördert u. auf diesem Weg dem Ziel individueller Vollkommenheit näherkommt. – G. als moralische Verhaltensweise ist nach unserem Wortverständnis freilich nicht soziale Tugend schlechthin, da die für das Bestehen menschlicher Gemeinschaft notwendigen Handlungen der Großzügigkeit, Hilfsbereitschaft, Liebe, Nachsicht, Wohltätigkeit u.a. durch sie nicht unbedingt motiviert werden. Unbeschadet der prinzipiell positiven Qualität der Handlungen, in denen sich G. manifestiert, können durchaus Fälle eintreten, in denen andere Verhaltensweisen den Vorzug verdienen. Ein ‚rechtschaffener' Mann muß fähig sein, beim Verzeihen, Helfen u. dergl. ‚ungerecht' zu handeln, d.h. gegen die Normen der G., die mit den Grundsätzen der Rechtsordnung übereinstimmen, zu verstoßen. Das ist nötig, weil G. stärker als andere sittliche Verhaltensweisen an den fixierten Normen von Recht u. Sitte orientiert ist. Diese aber befinden sich infolge des unaufhörlichen Wandels der menschlichen Lebensbedingungen in einem unaufhebbaren, durch den Vorgang ihrer Kodifizierung verursachten Rückstand gegenüber dem, was das sittliche Bewußtsein des Individuums für notwendig erachtet. Die kodifizierten Normen müssen darum ständig dem sich ändernden sittlichen Bewußtsein angepaßt werden, beanspruchen aber nichtsdestoweniger in jedem Augenblick eine Geltung, die nicht ohne Gefahr für den Bestand des Gemeinwesens punktuell im Bedarfsfall außer Kraft gesetzt werden darf. In solchem Zusammenhang kann G., die an Gesetz u. Konvention orientiert ist, im Gegensatz zum sittlich gebotenen Handeln stehen. Aber Recht u. Sitte liefern gerade in diesen Fällen die Kriterien, die das Feld abstecken, auf dem der Einzelne gegebenenfalls auf eigene Verantwortung, ohne den Schutz eines fixierten sozialen Konsenses, handeln muß. Die G. verdient also besondere Aufmerksamkeit da, wo es darum geht, die Motive zu sozialkonformem, ‚gesetzlichem' u. zu individuell-autonomem Handeln wechselseitig zu bestimmen. Darüber hinaus kann G. aber endlich auch dadurch als Verhaltensweise auf ein sozial anerkanntes Normensystem bezogen sein, daß in ihr der Sinn dieser Normen, der in ihrem an Tatbeständen orientierten Wortlaut nicht ohne Interpretation deutlich wird, über die vordergründige Erfüllung gesetzlicher Vorschriften hinaus verwirklicht wird. – Der theologische G.begriff endlich ergibt sich daraus, daß in historisch jeweils verschiedener Weise die Normen, nach denen die Gottheit das Naturgeschehen lenkt oder mit den Menschen umgeht, zu den Normen des zwischenmenschlichen Verhaltens in eine enge, bisweilen bis zur Identifizierung reichende Beziehung gesetzt werden. Die Gottheit, deren überlegene Macht lange vor jeder Spekulation über die ihr möglicherweise eignende G. unbestritten ist, wird damit zum Hüter von Recht u. Sitte unter den Menschen, bzw. die Menschen müssen über ihr soziales Verhalten vor der Gottheit in dieser oder jener Form Rechenschaft ablegen, u. die göttliche Ordnung im Naturgeschehen findet ihre Entsprechung im Zusammenleben der Menschen.

B. Antike. I. Anfänge. a. Homer. Auf der Kulturstufe, die in den homerischen Gedichten greifbar wird, kennen die Griechen einen distinkten G.begriff nicht. Im Rahmen dieser shame-culture (Dodds 17/37) gibt es zwei Regulative, welche die Einhaltung der Regeln des zwischenmenschlichen Verkehrs garantieren, die νέμεσις, der sich in Sanktionen aussprechende Unwille der Gruppen- oder Standesgenossen über einen Normenverstoß, u. die αἰδώς, die Scheu des Handelnden, diesen Unwillen auf sich zu ziehen. Wo freilich die νέμεσις ohne physische Macht laut wird, kann man sie übergehen (parallel dazu gibt es auch keine beachtenswerte Anerkennung des Einzelnen durch die anderen, die sich nicht in materiellen Zuwendungen manifestiert [τιμή, γέρας]). Die Götter sind am zwischenmenschlichen Wohlverhalten primär uninteressiert (einschränkend Lloyd-Jones 10/27). Sie können aber bereits dadurch zu Hütern der G. unter den Menschen werden, daß ihre eigenen Ansprüche, deren Vernachlässigung sie natürlich ahnden, bisweilen Wohlverhalten gegen Menschen, zB. Priestern (Il. 1, 22/52), implizieren. Außerdem werden durch Eid u. Fluch (ebd. 3, 268/301; 19, 198/214), aber auch ohne diese formale Sicherung, Sanktionen bei zwischenmenschlichem Fehlverhalten denselben Göttern anheimgegeben, die über die geregelten Abläufe im Naturgeschehen wachen u. damit den Menschen die physische Existenz ermöglichen. Das gilt für Friedensschlüsse zwischen Gruppen (ebd. 3, 268/301), für gravierende Vorfälle innerhalb des als

Einheit verstandenen Familienverbandes (ebd. 9, 566/72; Od. 11, 277/80), für den Umgang mit Bettlern, Gästen oder (nur in der Odyssee) Schutzflehenden, also für Fälle, in denen Wohlverhalten besonders wichtig u. für das Königsamt (Il. 16, 387; Od. 19, 110/4) schwierig zu erzwingen ist. In diesem Zusammenhang ist die Vorstellung von den Erinyen (Nilsson, Rel. 1², 100f) bedeutsam geworden. Sie wachen über die natürliche (Il. 19, 418; vgl. Heraclit.: VS 22 B 94) u. die sozial-sittliche Ordnung (Od. 2, 135f; 17, 475), die gerade angesichts gravierender Verstöße als Einheit aufgefaßt werden. – Urteile, in denen man Handlungen moralisch oder juristisch bewertet, sind in dieser Zeit vorwiegend am faktischen Resultat orientiert. Ein Unterschied zwischen Schuld u. Haftung fehlt (anders Daube 131/63). Unglück, das den Menschen unvermutet, also nicht als Konsequenz einer registrierten Fehlhandlung trifft, gilt als von den Göttern willkürlich zugeteilt (Il. 24, 527). Man muß in ihm Haltung bewahren, ohne sich für sein Eintreten verantwortlich fühlen zu brauchen (ebd. 18, 99/113). Zwar gibt es Fälle, in denen Götter ihnen angetane Kränkung spät oder in unerwarteter Weise (zB. an den Nachkommen oder Genossen des Täters) vergelten. Indessen strafen sie weder verkehrte Gesinnung, die sich nicht in Tat umgesetzt hat, noch jeden Verstoß gegen das zwischenmenschliche Wohlverhalten. – Δίκη bedeutet in diesem Zusammenhang ‚die (richtige, normale, zu erwartende) Art u. Weise', u. das Adjektiv δίκαιος qualifiziert einen Menschen u. sein Tun entsprechend (ebd. 19, 181). Umgangssprachlich hat sich diese Bedeutung von δίκαιος erhalten, zB. Plat. Prot. 339e: δίκαιος εἶ βοηθεῖν, ‚du vermagst u. du tust recht daran zu helfen' (vgl. Eurip. Cycl. 150). Noch im Neugriechischen heißt δίκαιος oft nur ‚richtig'. ‚Gerade' u. richtig ist die δίκη, die dem Vergeltungsgrundsatz genügt (vgl. Hesiod. frg. 286 Merkelbach-West). Δίκη hat in dieser Zeit auch die vermutlich ältere Bedeutung ‚Anweisung' (Il. 16, 542; Od. 9, 215), womit man vor allem den Schlichtungsspruch des Königs im Rechtsstreit bezeichnet. Er soll ‚gerade', nicht ‚krumm' sein (Il. 18, 508), u. diese Charakteristik des rechten Richterspruches bildet den Ausgangspunkt für die spätere Assoziation von G. u. Wahrheit (Hommel 170f). In ähnlicher Bedeutung findet man bei Homer die Pluralform θέμιστες, deren Singular ‚Anteil, Brauch, Recht' schon in jüngeren Schichten des Epos zur Gottheit personifiziert ist (Il. 15, 87; 20, 4; Od. 2, 68; vgl. Latte 235f).

b. Hesiod. Die in der Odyssee (22, 413/6) u. in Gleichnissen der Ilias (16, 385/92) gelegentlich auftauchenden Vorstellungen, die Götter straften stets das, was Menschen einander antun, u. die Menschen trügen Verantwortung für ihr Wohlergehen (Od. 1, 32/43), gewinnen in der Theologie Hesiods zentrale Bedeutung. Zeus' Herrschaft ist hier, im Gegensatz zu den älteren Götterdynastien, eine Herrschaft des Rechtes über Götter u. Menschen. Δίκη ist die Tochter des Götterkönigs (theog. 902; op. 256/73). Die letztlich durch ihn bewirkte Vergeltung aller im menschlichen Bereich geschehenen Taten (ebd. 333f) trifft zwar nicht immer den Täter selbst, sondern, ähnlich wie die zwischenmenschliche Vergeltung der damaligen Rechtspraxis, oft seine Verwandten oder Nachkommen (ebd. 225/41), wohl auch seine Gemeinde. Die im zwischenmenschlichen Bereich gültigen Regeln erhalten, anders als in der bei Homer gestalteten heroischen Überlieferung, durchweg u. nicht nur für bestimmte Ausnahmesituationen (Gastrecht) göttliche Autorität, u. Glück u. Unglück erscheinen, über längere Zeiträume betrachtet, als Resultat menschlichen Wohl- oder Fehlverhaltens, nicht einfach als willkürliche Schickung der Götter (ebd. 220/39). Darum ist gerechtes, regelkonformes Verhalten ein spezifisch menschliches Erfordernis, während unter Tieren der Starke den Schwachen ungestraft vergewaltigt (ebd. 276/8; Recht auf die Tiere ausgedehnt: Archil. frg. 177 West). Der Inhalt der neuen G.vorstellung ist ganz vom Vergeltungsprinzip bestimmt (op. 265f; frg. 286 M.-W.); ihre Würde bezieht sie aus der theologisch-kosmologischen Begründung, denn Zeus regiert auch die außermenschliche Welt. Kosmisch-natürliche u. soziale Regeln auf dieselbe göttliche Autorität zurückzuführen u. damit als Einheit zu erfassen, entspricht einem wohl bei allen Völkern nachzuweisenden Bestreben. Im alten Mesopotamien etwa galt der Sonnengott (sumerisch Utu, akkadisch Šamaš), dessen Wirken die Ordnung des Naturgeschehens besonders sinnfällig werden läßt u. der überdies die Dinge erkennbar macht, als Hüter der G. unter den Menschen (A. Falkenstein - W. v. Soden, Sumerische u. akkadische Hymnen u. Gebete [Zürich 1953] 240/7; zu ähnlichen Vorstellungen im Alten Ägypten vgl. Breasted 46/58). Auch bei Hesiod ist die Ordnung

der G. eine göttlich-natürliche. Dabei übersieht er freilich nicht, daß das Recht unter den Menschen durch die βασιλῆες, die Ersten in der Gemeinde u. Inhaber des Jurisdiktionsmonopols, oft nur durch Überredung durchgesetzt werden kann, weil meist lediglich zwischen Streitenden vermittelt wird u. von staatlicher Exekutive noch nicht die Rede ist (theog. 81/92). Die neue Rechtsidee steht im Zusammenhang eines Fortschrittsglaubens, demzufolge mit der Zeusherrschaft ein älterer Zustand überwunden ist, in dem die moralische u. auch die materielle Stellung von Welt u. Menschen weit schlechter war. Unvermittelt daneben gibt es bei Hesiod aber auch die in vielen Völkern verbreitete Vorstellung von einer Urzeit, die durch uneingeschränkten Frieden unter Mensch u. Tier, durch die Abwesenheit von Not, Hunger, Krankheit u. Unterdrückung ausgezeichnet war (op. 109/19). Von dieser Urzeit, dem Goldenen Zeitalter, führt ein ständiger Abstieg zur Gegenwart, dessen Tiefpunkt dann erreicht ist, wenn Αἰδώς u. Νέμεσις (o. Sp. 236), also die Mächte, die ein geordnetes Zusammenleben ermöglichen, die Menschenwelt verlassen u. zu den Göttern flüchten (op. 197/200). Dieses Motiv bleibt in der Folgezeit wohlbekannt. Arat findet die vor der Bosheit der Menschen geflüchtete Göttin des Rechtes am Sternenhimmel wieder (phaen. 96/136; vgl. Verg. ecl. 4, 6; CLE 24 [3. Jh. nC.]). Das Dekadenzschema wurde in der an Hesiod anknüpfenden Tradition ebenso oft reproduziert wie das Fortschrittsschema, u. oft sind sie in kulturtheoretischen oder eschatologischen Entwürfen auch miteinander verknüpft worden, etwa in der Weise, daß vor der Wiederkehr des ewigen Friedens u. der vollkommenen G. eine Periode schlimmsten Unrechtes zu erwarten sei. Dieser Gedanke ist der heidn. wie der jüd.-christl. Eschatologie vertraut. An beide knüpft Laktanz (inst. 7, 15) an (u. Sp. 335). Für das Verständnis der G. ist dieser Doppelaspekt menschlicher Kulturentwicklung deshalb von so großer Bedeutung, weil sich G. weder ohne die Annahme eines im Menschen seit jeher vorhandenen Wissens von gerecht u. ungerecht noch ohne den Gedanken, man müsse vorhandene Ungerechtigkeit durch das stete Bemühen um G. beseitigen, verstehen läßt (A. Dihle: Gnomon 41 [1969] 435/8). – Die hesiodische Konzeption ist zur Grundlage alles weiteren Nachdenkens über Recht u. G. geworden. Sie knüpft sich an das Wort δίκη u. seine Derivate, die schon bei Homer dem forensischen Bereich zugeordnet sind. Diese Konzeption macht es zum ersten Mal möglich, Urteile über regelkonformes u. regelwidriges Sozialverhalten ohne eine unmittelbare Bezugnahme auf Tat u. Tatfolge zu formulieren, weil die Normen nach Hesiods Meinung von Zeus gestiftet sind u. darum eine vom konkreten Geschehen unabhängige Realität besitzen. Diese in mythischer Form vollzogene Objektivierung des Rechtes ist die Voraussetzung für einen distinktiven G.begriff. Gleichzeitig aber besitzt das hesiodische Recht (Δίκη), das als göttliche Person erfaßt wird, für Hesiod u. noch eine geraume Zeit später alle Dynamik einer wirkenden u. wollenden Gottheit (Ehrhardt 1, 36/54; A. Gagarin: ClassPhilol 68 [1973] 81/94).

c. Archaische Zeit. 1. Allgemeines. Δικαιοσύνη wird auf der Basis der hesiodischen Konzeption zur globalen Bezeichnung für das soziale Wohlverhalten des Menschen; die G. begreift alle Tugenden in sich (Hesiod. theog. 147f). Gleichzeitig stellen sich Differenzierungen in der G.vorstellung ein. – In dem traditionellen Schema, demgemäß menschliches Tun zweierlei Partner haben kann, nämlich Menschen u. Götter (Od. 13, 202; Hesiod. op. 134f), wird das δίκαιον dem menschlichen Bereich zugeordnet, während im Verhältnis zu den Göttern das Wort ὅσιος ein positives Urteil über Handlungen oder Personen (εὐσεβής nur über Personen) ausdrückt (M. H. A. L. H. van der Valk, Zum Worte ὅσιος: Mnem Ser. 3, 10 [1941/42] 113/40; J. Rudhardt, Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique [Genève 1958] 30/7). Das Paar ὅσιος (εὐσεβής) - δίκαιος bezeichnet darum bis in die späte Antike sowohl im allgemeinen Sprachgebrauch als in der Sprache des Rechts die vollkommene Tadelsfreiheit einer Handlung oder einer Person, wie außerliterarische Texte vor allem Gerichtsdokumente u. Ehreninschriften zeigen (s. Dihle, Kanon 8/10). Diese Differenzierung hat verschiedene Gründe. Einmal ist zwischen Menschen die als gerecht empfundene Vergeltung leichter bestimmbar. Zwar gilt das Vergeltungsprinzip gerade auch im Verkehr mit den Göttern: viele Weihinschriften bitten um eine χαρίεσσα ἀμοιβή (P. Friedländer-H. B. Hoffleit, Epigrammata [Berkeley-Los Angeles 1948] 35f), u. die Götter strafen gern nach dem strengen

Talionsgrundsatz (Archil. frg. 177 West; Semonid. frg. 13 W.; Aesop. fab. 3 Hausrath; vgl. A. Dieterich, Nekyia[2] [1913 bzw. 1969] 206f; Dihle, Regel 24f). Aber die angesichts der Ungleichheit der Partner u. der furchterregenden Unberechenbarkeit problematische Äquivalenz von Tat u. Vergeltung sowie Vorstellungen von Reinheit u. Befleckung als entscheidenden Faktoren im Verkehr mit den Göttern (Dodds 25) legen den qualitativen Unterschied zwischen ὅσιον u. δίκαιον nahe. Wo ein Vergeltungsmechanismus den alten Gleichgewichtszustand nicht eigentlich wiederherstellt oder gar nicht wirksam werden kann wie bei Mord u. Totschlag oder bei Vergehen gegen das Gastrecht u. zwischen Angehörigen der Familie, die als unteilbares Rechtssubjekt gilt, ordnet man die Regulierung dem ὅσιον, nicht dem δίκαιον zu (K. Latte, Art. Mord: PW 16, 1 [1933] 278/89; Ablehnung der Vergeltung innerhalb der Familie auch Soph. Oed. Col. 1189/91). Das ὅσιον ist natürlich ein mindestens ebenso wichtiger Faktor für das rechte u. geschützte Zusammenleben der Menschen wie das δίκαιον (Ehrhardt 1, 69f). Göttlicher Herkunft sind beide, nur bleibt das sich in den von Menschen erdachten u. für eine bestimmte Gruppe (πόλις oder dergl.) formulierten νόμοι zeigende δίκαιον dort unzulänglich, wo es um das Verhalten des Menschen im numinosen Bereich geht.

2. *Solon.* Eine weitere, folgenreiche Differenzierung erfahren die G.vorstellungen in der Publizistik, mit der Solon sein Reformwerk begleitete. Solon betont zunächst die Unverrückbarkeit des Vergeltungsprinzips in der von den Göttern garantierten Ordnung unter den Menschen (frg. 13, 63f West), gerade angesichts des Umstandes, daß die Vergeltung begangenen Unrechtes oft Mitbürger (frg. 11, 1f W.) oder Nachkommen (frg. 13, 25/32 D.) des Täters trifft. Gerechtes Handeln des einzelnen entspricht also der Verantwortung für das Wohl der Gemeinde (frg. 4, 5/29 D.). Dazu kommt ein neuer Gedanke: die soziale Krise jener Zeit, die sich aus den Veränderungen im Wirtschaftssystem ergeben hatte u. in der angesichts extrem ungleicher Besitzverteilung ein gewaltsamer Umsturz drohte, war ohne einen registrierten Bruch des geltenden, aus anderen Verhältnissen herrührenden Rechtes zustande gekommen (vgl. frg. 36, 1/10 W.). G. realisiert sich in einer solchen Situation im Kompromiß, bei dem keine Seite nur gibt oder nur nimmt (frg. 5, 1/6; 36, 10/27 W.). Ein solches Kompromiß setzt dann eine neue Rechtsnorm, doch muß für seine Verwirklichung Macht u. Autorität des Gemeinwesens in Anspruch genommen werden (frg. 36, 11 W.). Der Rechtsgedanke greift hier über das alte Vergeltungsprinzip u. auch über das damals, im Zeitalter erster umfassender Gesetzesaufzeichnungen, besonders aktuelle Legalitätsprinzip hinaus. Die neue Einsicht besagt, daß eine gerechte Verteilung der Güter u. Lasten unter die Rechtsgenossen oder ‚Freunde‘ (ἶσον . . . μετέχειν: Theogn. 82) stets neu vollzogen werden muß u. sich nicht einfach aus der Befolgung einmal fixierter Regeln oder aus dem Vergeltungsprinzip ergibt. Diese G.vorstellung impliziert zunächst nicht notwendigerweise die Gleichheit oder Gleichberechtigung aller Bewohner einer Polis. Εὐνομία, bei Homer (Od. 17, 487) die gute Ordnung in einer menschlichen Gruppe bzw. das Betragen gemäß dieser Ordnung u. bei Hesiod (theog. 902; abweichend Alcm. frg. 64, 1 Page) eine der von Zeus abstammenden Gottheiten des Rechtes, wird früh zum politischen Schlagwort, das gerade die geordnete, nach Herkunft, Leistung u. Besitz abgestufte Ungleichheit der Glieder eines Gemeinwesens positiv bewertet (zB. Herodt. 1, 55 mit Beziehung auf Sparta). Solons eigene Gesetzgebung folgte gleichfalls einem vorwiegend aristokratischen Konzept. Aber die Anschauung, daß G. immer wieder neu verwirklicht werden müsse, gestattete eine Anwendung des solonischen G.begriffes auch im Zusammenhang der im späten 6. Jh. beginnenden demokratischen Bestrebungen, bei denen es um die Ausdehnung politischer Rechte auf neue Bevölkerungskreise ging u. aus denen sich dementsprechend immer neue Gleichheitsforderungen ergaben (ἰσονομία, ἰσηγορία u.ä.; vgl. Mau-Schmidt). Allerdings zeigt sich auch in diesen Auseinandersetzungen die Einsicht, daß es mit der Verwirklichung der G., auf die sich derartige Gleichheitsforderungen richten, für ein Gedeihen des Gemeinwesens nicht sein Bewenden haben kann. Nötig ist auch die absolute Solidarität (φιλία), wie sie unabhängig von Lasten u. Rechten im Familienverband u. in der nach seinem Modell konstituierten Hetairie der Freunde oder Schwurbrüder (Archil. frg. 193 T. = Hippon. frg. 115 W.; Theogn. 97/9) verwirklicht u. die durch die Identität von sozialer u. kultischer Gemeinschaft sanktioniert wird. An der ὁμόνοια, später

statt φιλία ein bevorzugtes Thema politischer Theorie, erweist sich die Ergänzungsbedürftigkeit der G., die, so wichtig sie ist (Theogn. 39/52), nicht allein die Basis eines Gemeinwesens sein kann, weil dieses ohne φιλία oder ὁμόνοια seiner Glieder nicht Bestand hat (u. Sp. 262).

3. Religiöse Motive. Das späte 7. und das 6. Jh. vC. bilden eine Periode gesteigerter religiöser Empfänglichkeit, in der auch die religiöse Begründung des Rechtes vertieft wird. Der aufkommende Glaube an ein Weiterleben der Seele, an ihre Belohnung oder Bestrafung im Jenseits für die Taten im Erdenleben, ferner die Seelenwanderungslehre der Pythagoreer, individualisieren Verantwortung u. Schuld. Die gerechte Vergeltung, die im Leben des Einzelnen so oft ausbleibt u. darum im Ergehen der Gemeinde oder der Nachfahren (Hesiod. op. 230/47) gesucht werden mußte, darf man nunmehr innerhalb einer über die Grenze des physischen Todes hinweg verlängerten Existenz des Individuums erwarten. Der Glaube an ein Totengericht, zuerst wohl in Ägypten bezeugt (S. Morenz, Ägyptische Religion [1960] 137f), sucht die tägliche Erfahrung mit der Ungerechtigkeit im menschlichen Leben (Breasted 92) erträglich zu machen (W. Pannenberg, Späthorizonte des Mythos in biblischer u. christlicher Überlieferung: Poet-Hermeneut 4 [1971] 514). Der interpolierte Büßerkatalog in der Unterweltbeschreibung der Odyssee (11, 576/600) ist das früheste griech. Zeugnis für dieses G.verständnis. Von da an finden sich viele, oft als ‚orphisch‘ oder ‚pythagoreisch‘ klassifizierte Texte, in denen von Belohnung oder Bestrafung im Jenseits (Pind. Ol. 2, 78; Aristoph. ran. 145/57; Lucian. catapl. 24) oder von einer neuen Verkörperung der Seele (Xenophan.: VS 21 B 7; Empedocl.: VS 31 B 115; Plat. leg. 870e; Ti. Locr. 3, 12) die Rede ist. Freilich gewann dieser Glaube nie allgemeine Verbreitung. – Gleichzeitig bemühte man sich um ein genaueres Verständnis des göttlichen Eingreifens in das zwischenmenschliche Geschehen. Dabei kam man, das zeigen vor allem die von der Tradition delphischer Theologie bestimmten Erzählungen bei Herodot, zu der Meinung, daß die Götter nicht nur ein Handeln gegen die von ihnen sanktionierten Normen, sondern auch schon eine auf solches Handeln gerichtete Absicht bestrafen (Herodt. 6, 86). Daran schließen sich viele Überlegungen, die auf den Vorrang der Gesinnung vor der Tat in der moralischen Bewertung führen (Simonid. frg. 37, 27/30 Page; Aeschyl. Theb. 592/4; Eurip. Or. 1602f). Darüber hinaus kam man zu der Überzeugung, daß sich die Götter zur Wiederherstellung eines richtigen Zustandes auch dann zum Eingreifen veranlaßt sehen, wenn ein Mensch ganz ohne ungerechtes Handeln durch ein Übermaß von Glück u. Erfolg die ihm gegenüber den Göttern gesetzten Grenzen überschreitet (φιλέει . . . ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν: Herodt. 7, 10G), insbesondere dann, wenn er sich seines Glückes freut oder rühmt (Kroisos, Polykrates, Xerxes). Diese Vorstellung vom ‚Neid der Götter‘, der älteren Zeit fremd (Dodds 18/20; Lloyd-Jones 55/78; E. A. Havelock: Phoenix 23 [1969] 49/70), schreibt den höchsten Wesen die Absicht zu, einen durch die Abwesenheit von Extremen gekennzeichneten Zustand unter den Menschen notfalls auch durch gewalttätiges, nach menschlichen Maßstäben ungerechtes Eingreifen aufrecht zu erhalten. Daraus folgt aber, daß sich ‚gerechtes‘ Handeln u. Denken der Menschen an den von den Göttern gesetzten Grenzen menschlicher Entfaltungsmöglichkeit zu orientieren habe. Dieses ist die Quintessenz der aus delphischem Geist gestalteten Geschichte der Begegnung zwischen Kroisos u. Solon (Herodt. 1, 29/33, bes. 32, 4/6). – Die im Rahmen präziser G.vorstellungen befremdliche Lehre vom Neid der Götter läßt sich an den folgenden sprachlichen Details verständlicher machen. Während ἄδικος als Gegensatz zu δίκαιος, ‚gerecht‘ schon seit Hesiod (op. 260. 334; vgl. Sol. frg. 4, 22 W.) begegnet, findet man ἀδικέω erst bei Archilochos (frg. 193 T. = Hippon. frg. 115 W.), u. zwar zunächst nicht in der Bedeutung ‚Unrecht tun, gegen die Norm verstoßen‘, sondern als ‚kränken, schädigen‘, wobei der Normenverstoß allenfalls impliziert sein kann. Empfangene Kränkung mit gleicher Münze zu erwidern (das Wort ἀνταδικεῖν kommt zuerst bei Platon vor), ist kein ἄδικον, sondern ein Verhalten, dessen man sich rühmt (Hom. Od. 6, 184; Archil. frg. 23 W.; Alc. frg. 341 Lobel-Page u.a.). Diejenige Kränkung oder Schädigung eines anderen, die in jedem Fall als ‚ungerecht‘ zu gelten hat, heißt ὕβρις, u. das erklärt die alte Maxime (bei Joh. Stob. 3, 1, 172 [3, 118 Wachsmuth-Hense]), daß man als ἀδικού-

μενος den Vergleich, als ὑβριζόμενος die Vergeltung, die Wiederherstellung der τιμή (τιμωρεῖν) suchen solle. Im attischen Recht galten dementsprechend Mord u. Körperverletzung als ὕβρις, andere Iniurien als ἀδικίαι (K. Latte, Beiträge zum griech. Strafrecht 1: Hermes 66 [1931] 146 = Kl. Schriften [1968] 282f). Der ὑβρίζων überschreitet also die dem Menschen gesetzten Grenzen u. begeht etwas Irreparables, u. zwar in einer Umwelt, in der scharfe u. handgreiflich ausgetragene Interessenkonflikte durchaus als normal u. nicht der G. widerstreitend empfunden werden. Ὕβρις wird deshalb auch gern von der Verletzung der Ansprüche der Götter verwendet. Solche ὕβρις entsteht aber nach archaisch-griechischer Auffassung aus dem Zustand der Sättigung (κόρος: Sol. frg. 4, 34; 5, 7/10 W.; Theogn. 153): die Einsicht in die Unvollkommenheit u. Begrenztheit des Menschen, von der zahllose Texte dieser Zeit reden, entspricht dem Bewußtsein, daß Recht u. G. niemals endgültig unter Menschen verwirklicht sind u. in immer neuen Akten der Konfliktbereinigung hergestellt werden müssen. Im Zustand des κόρος legt sich der Mensch eine seinem Wesen fremde Vollkommenheit bei, die sich in Handlungen gegen die Grundgesetze menschlicher Existenz, in ὕβρις, ausdrückt. Deshalb haben die Götter gerade als Hüter der G. recht, wenn sie in scheinbar ungerechten, durch entsprechende Einzelverfehlungen nicht motivierte Akte τὰ ὑπερέχοντα κολούουσιν, wie im Fall des Kroisos, des Polykrates oder des Aias in der sophokleischen Tragödie. Die Vorstellung vom ἴσον (ἰσονομία, ἴσος δασμός), konstitutiv für die beginnende Demokratie (zB. Theogn. 667/82; vgl. o. Sp. 242), beruht auf dieser moralisch-religiösen Erfahrung (G. Cerri, Ἴσος δασμός come equivalente di ἰσονομία nella silloge teognidea: Quad. Urbin. 8 [1969] 97/104), denn Gleichheit in der Verteilung von Gütern u. Lasten verhindert die überragende Macht des einzelnen u. läßt sich am ehesten in einer Verhaltensnorm fixieren. Gleiche Verteilung macht das Leben des Gemeinwesens gerecht, ähnlich wie der Körper eines Lebewesens durch gleiche Verteilung der Säfte oder Kräfte gesund ist (Alkmaion: VS 24 B 4).

d. Tragödie. 1. Aischylos. Die Stücke des Aischylos können auf weite Strecken hin als Explikation der G.vorstellungen des Dichters verstanden werden. In der ‚Orestie', aber auch in anderen Tragödien, verdeutlicht die zugespitzte tragische Situation die Möglichkeit, daß zwei Ansprüche mit jeweils gleichwertiger göttlicher Legitimation, aber mit gegensätzlichen Inhalten, im Handeln eines Menschen ausgetragen werden müssen. Da die Sanktionsdrohung für den Fall des Zuwiderhandelns auf beiden Seiten von Gottheiten ausgesprochen wird, hilft diesem Menschen auch keine menschliche Gruppensolidarität. Dieser Einsicht in die unaufhebbare Verantwortung des Individuums entspricht aber der Glaube, daß die Lösung des Konfliktes eine soziale oder politische Aufgabe sei (L. Pearson, Popular ethics in ancient Greece [Stanford 1962] 90/206). Das dynamische Zeus-Recht führt im geordneten Zusammenwirken der Bürger eines Gemeinwesens (πόλις) zur Auffindung neuer Normen, durch welche die vorher unvereinbar scheinenden Ansprüche befriedigt werden u. ein neuer Maßstab für das gerechte Handeln des Individuums in Erscheinung tritt. Orest wird von einem Gerichtshof attischer Bürger gerechtfertigt, der unter dem Vorsitz der Zeus-Tochter Athena zusammentritt u. die Ansprüche sowohl Apollons als auch der Erinyen zu befriedigen vermag. Die G. des Weltregiments realisiert sich in der Rechtsfindung durch die Organe eines menschlichen Gemeinwesens. Lange vor der, von den Griechen nie ganz vollzogenen, Trennung der Begriffe Ethik u. Recht wird hier erläutert, wie die Auffindung u. Anwendung von Rechtsnormen ein ‚politisches', die Verantwortung für ihre Befolgung ein individualethisches Problem darstellte. In der aischyleischen Konzeption der Dike, die an Hesiod u. Solon anknüpft, wird das deutlich, an der älteren Konzeption einer nur sozialen αἰδώς noch nicht. Darum erscheint bei Aischylos die δίκη der αἰδώς übergeordnet (Choeph. 876/930; vgl. F. Solmsen, Hesiod and Aeschylus [Ithaca, N.Y. 1949] 210f).

2. Sophokles u. Euripides. Diese beiden Dichter haben auf jeweils andere Weise das Problem behandelt, in welchem Verhältnis das gerechte oder ungerechte Handeln der Menschen untereinander zum Eingreifen der Gottheit stehe. Sophokles ist von der göttlichen Autorität des sozialen Normensystems fest überzeugt u. redet vom stets wachen Auge der G. (frg. 11 Nauck = 12 Pearson). Die Relativierung der νόμοι führt nach seiner Meinung zum Aufhören ‚gerechten' Zusammenlebens der Menschen, zur Unterwerfung

unter die Willkür eines ‚Tyrannen' (Oed. rex 863/910). Auf der anderen Seite zeigt Sophokles, daß dieselben Götter, die über die Einhaltung der νόμοι unter den Menschen wachen, sich selbst an diese nicht binden, sondern als die Stärkeren u. Erhabeneren auch geringfügige Kränkungen, die ihnen von Menschen zugefügt werden, exzessiv vergelten (Aias, Trachinierinnen). Der Mensch muß darauf gefaßt sein, Partner derart ‚ungerechten' göttlichen Handelns zu werden u. soll aus dieser Einsicht nicht nur die richtige Einschätzung der eigenen Stärke, sondern auch die über alle G. hinausreichende Solidarität mit den anderen Menschen als wirklichen oder möglichen Opfern des göttlichen Handelns lernen (Ai. 121/33). Den Widerspruch zwischen der geforderten G. u. dem göttlichen Handeln lehrt Sophokles in Frömmigkeit auszuhalten (Trach. 1277f). Euripides nimmt ihn zum Anlaß, die moralische Autorität der Götter u. damit ihr Patronat über Recht u. G. zu bezweifeln (zB. Ion 1313; 1556f). Nur als Übermächtige, nicht als Gerechte, haben die Götter den νόμος gesetzt, nach dem man sie verehrt u. Recht u. Unrecht bestimmt werden (Hec. 798/801). Die G. als Qualität eines Menschen kann man nicht mit Hilfe des νόμος bestimmen; wenn sie φύσει καὶ νόμῳ vorhanden ist (Ion 643), berechtigt sie den Betreffenden gegebenenfalls auch zu Verstößen gegen den νόμος (frg. 1049 N.). Auch gibt es Grundsätze, wie den der Treuepflicht der Ehefrau, die vor einem so fundamentalen Prinzip der G. wie dem der Vergeltung den Vorrang besitzen (El. 1051/4). Daß endlich alle Rücksichtnahme auf G. u. Gesetz dort aufzuhören pflegt, wo Behauptung oder Erwerb politischer Macht im Spiele ist (Phoen. 524f), nimmt die Lehre des Kallikles im platonischen ‚Gorgias' vorweg (s. u. Sp. 250f). Bei Euripides wie in der Alten Komödie (zB. Aristoph. nub. 1453/62 über die ungerechten Götter oder ebd. 1340f über die pädagogischen Konsequenzen aus dem Prinzip gerechter Vergeltung) finden sich zahlreiche Parallelen zu den G.spekulationen gleichzeitiger oder späterer Philosophie. Man kann sie, da die einschlägigen Äußerungen auf sehr verschiedene dramatis personae verteilt sind, nicht einfach als Meinung der Dichter verstehen. Sie bezeugen aber die Breite der Diskussion um Recht u. G. u. die Versuche, zu neuen Kriterien jenseits aller Konvention durchzudringen, die sich eben nicht nur in der Philosophie abspielen (vgl. etwa die Apostrophierung der ‚sittlichen Autonomie des Individuums' Aeschin. 1, 190f). Unübersehbar aber ist bei Euripides der Verweis auf zwischenmenschliche Hilfe u. Solidarität als einzigem Mittel, die Folgen der von den Göttern inszenierten Katastrophen zu lindern (vgl. etwa die Gestalt des Theseus in Hec. u. Heracl.).

3. Allgemeines. Die Tragödie liefert vermutlich nicht selten die ersten Belege für ethische Spekulationen, deren ältere Zeugnisse verloren gegangen sind. So erscheint Aesch. Theb. 610 der aus kriegerischer Tüchtigkeit, Besonnenheit, Frömmigkeit u. G. bestehende Kanon der vier Kardinaltugenden (Pind. Nem. 3, 52 liefert keine Parallele, vgl. Schwartz 52f), in dem Euripides (frg. 282 N.[2]) die Frömmigkeit bezeichnenderweise durch die Verständigkeit ersetzt. Die G. hebt sich aus dieser Reihe als einzige spezifisch soziale Tugend heraus, worauf Protagoras (bei Plat. Prot. 322c) u. Aristoteles (rhet. 1, 9, 1366b 9f) nachdrücklich hinweisen. Hier liegt die Ursache dafür, daß G. immer wieder zur Tugend schlechthin erklärt wird (Theogn. 147; Phocyl. frg. 10 Diehl; Pind. frg. 159 Snell), die natürlich besonders den politischen Führer oder Herrscher auszeichnen muß (Pind. Nem. 8, 41 u.ö., s. u. Sp. 276). Ein auf verschiedenen Wegen überlieferter (Theogn. 255; Inschr. bei Aristot. eth. Eud. 1, 1, 1214a 5; Simonid. frg. 146 P.) Spruch, der nach seiner Form (vgl. Scol. Anon. 7 Page) in spätarchaische Zeit gehört, erklärt das δικαιότατον zum κάλλιστον, die Gesundheit zum λῷστον u. die Erfüllung eines Wunsches zum ἥδιστον. Auch hier erscheint das Gerechte als das, was wir höchsten sittlichen Wert nennen könnten, u. dabei ist charakteristisch, daß sich dieser im zustimmenden Urteil von Betrachtern konstituiert. Καλός ist in dieser Zeit weder einseitig auf die ältere ‚ästhetische' noch auf die ‚ethische' Bedeutung festgelegt. Vielmehr ist das, was man gern ansieht, auch sittlich gut, während Wunscherfüllung oder Gesundheit in ihrem Wert auch dann eindeutig bestimmt werden können, wenn niemand außer dem betroffenen Individuum zugegen ist. Man ist der Zeit noch nahe, in der ‚schön' u. ‚gut' bzw. ‚häßlich' u. ‚schlecht' gar nicht jeweils differenziert ausgedrückt wurden (Tyrt. frg. 10, 21 West). – Zum ersten Mal in der Tragödie (Soph. Oed. rex 610; Eurip. Hec. 577) läßt sich zeigen, wie die allgemeine Rechtschaffenheit,

in der sich (vergeltende) G. u. Wohltätigkeit verbinden, statt durch δίκαιος, δικαιοσύνη auch durch χρηστός, χρηστότης ausgedrückt werden kann, wobei offenbar der soziale Nutzen einer solchen Qualität den Bezugspunkt abgibt. Dieser Wortgebrauch hatte eine lange Geschichte in der klassisch-hellenist. (Lys. 14, 31; Menand. frg. 187 Koerte), jüd. (u. Sp. 289f) u. christl. (u. Sp. 323) Sprache.

e. Frühe Philosophie. Die philosophische Beschäftigung mit der G. setzt bei der hesiodischen Position ein, nach der die Herrschaft der Δίκη sich über Götter u. Menschen erstreckt. Anaximander (VS 12 B 1) spricht von der Kette der Vergeltung (δίκην καὶ τίσιν διδόναι), die das kosmische Geschehen konstituiert; im Prooemium des Parmenides ist es die im Himmel wohnende Göttin des Rechtes, die den Philosophen in die Erkenntnis des Seinszusammenhanges initiiert (VS 28 B 1, 22/32), u. Heraklit meint, daß die Erinyen, die Schergen der Dike, die Sonne zur Rechenschaft ziehen würden, wenn sie von ihrer vorgezeichneten Bahn abweiche (VS 22 B 94; vgl. G. Vlastos, Equality and justice in early Greek cosmology: ClassPhilol 42 [1947] 156/78; D. Holwerda, Helios en Dike bij Heraclitus [Groningen 1969] 16f; P. Guérin, L'idée de la justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs [Strasbourg 1934]). Derselbe Heraklit bezeichnet die νόμοι, also die Normen, nach denen sich Recht u. G. bestimmen, als den höchsten Besitz des Gemeinwesens (ebd. B 44. 114; Alcidam. bei Aristot. rhet. 3, 3, 1406a 23). Prinzipiell gibt es also keinen Unterschied zwischen kosmischer u. juristisch-moralischer G. Auch die pythagoreische Definition des Gerechten als ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ, Gleiches mit Gleichem vergolten bekommen (Aristot. eth. Nic. 5, 8, 1132b 21/3), deckt beide Bereiche (vgl. Empedocl.: VS 31 B 135; Alcmaeon: VS 24 B 4 mit dem Begriff ἰσονομία). Nach den Vorstellungen archaisch-klassischer Zeit fällt im Familienverband soziale u. natürliche Ordnung zusammen. Darum ist jeder Staat, auch der Gemeindestaat der kleisthenischen Reform, nach der Analogie der Familie aufgebaut oder lebt von der Fiktion der Verwandtschaft aller Bürger. Noch im 4. Jh. vC. beschreibt man die Solidarität der Bürger nach dem Muster des Familiengefühls (PsDemosth. 25, 87. 93). Aber gerade diese Einheit, in der sich der göttliche, ‚transzendente' Ursprung der G. ausdrückt, wird in der Philosophie des späteren 5. Jh. vC. bestritten. – Die Beobachtung, daß sich die νόμοι, nach denen die Menschen die G. bestimmen (Antiph.: VS 87 B 44 A col. 1, 6/11), bis zur Gegensätzlichkeit von Land zu Land unterscheiden, war anfänglich keineswegs als Argument für ihre nur relative Geltung verwendet worden (Pind. frg. 169 Sn.; Herodt. 3, 38; vgl. M. Ostwald, Pindar, Nomos and Heracles: HarvStudClassPhilol 69 [1965] 109/38). Als man aber zunehmend die Möglichkeit entdeckte, sich in allen Betätigungen vom Städtebau bis zur Musik von den Konventionen, auch den ehrwürdigsten, freizumachen u. sich stattdessen von einer τέχνη, einem rational konzipierten, lehrbaren System von Regeln für das betreffende Sachgebiet leiten zu lassen, lag die Frage nahe, ob es auch eine von jeder einzelnen, empirisch gegebenen Konvention unabhängige, rationale τέχνη des rechten u. erfolgreichen Verhaltens im Gemeinwesen, also gleichsam eine von den allgemeinen, natürlichen Voraussetzungen ausgehende τέχνη der G. gebe. (Auch Platon definiert Gorg. 463e/466a die G. als τέχνη.) Schon an dieser Frage schien sich zu zeigen, daß etwas zwar im normierten Urteil einer bestimmten Gruppe gerecht genannt werden könne, daß aber das natürliche Handeln des einzelnen Menschen anderen Regeln folge (Antiph.: VS 87 B 44 A col. 1). Dabei erweist sich die δικαιοσύνη, das Einhalten der Gesetze des Gemeinwesens, als schwächeres Motiv als die natürlichen Impulse des Individuums zur Selbsterhaltung u. -entfaltung, denn nur vor Zeugen folgt der Mensch dem νόμος, sonst aber der φύσις. Das δίκαιον existiert nur νόμῳ (Archelaos: VS 60 A 1), u. es kommt offenbar viel mehr darauf an, gerecht zu erscheinen als gerecht zu sein (vgl. Plat. resp. 362a/363e). Das natürliche Handeln ist hingegen einzig auf den Vorteil (συμφέρον) gerichtet, der damit zum Kriterium für richtiges Verhalten wird (Antiph.: VS 87 B 44 A col. 2). – Keineswegs alle Sophisten haben nun aus dieser Einsicht Konsequenzen gezogen wie Kallikles im ‚Gorgias' oder Thrasymachos im 1. Buch des ‚Staates', indem sie den Nutzen des Stärkeren zum einzigen Richtwert des menschlichen Handelns erhoben. Nach der dort referierten Meinung sind Recht u. G., die auf dem Gleichgewichtsprinzip beruhen, lediglich Schutzmaßnahmen der Schwachen. Nach der natür-

lichen Ordnung kommt dem Starken ungestraftes ἀδικεῖν, dem Schwachen unvergoltenes ἀδικεῖσθαι zu. Die G. gleicht diesen Gegensatz aus u. ist daher unnatürlich. Diese Meinung verträgt sich, trotz ihres Gegensatzes zu vielen Konventionen, durchaus mit dem alten vulgär-ethischen Grundsatz, der Gerechte müsse seinen Freunden nützen u. seinen Feinden schaden (Dihle, Regel 32f). Obwohl die Sophisten gern aus der als naturgegeben interpretierten δόξα τῶν πολλῶν unbezweifelbare Leitlinien des Handelns zu gewinnen suchten, haben viele unter ihnen im Hinblick auf Recht u. G. die Meinung geäußert, daß erst die ‚unnatürliche' Konvention (νόμος) den natürlichen Egoismus der Menschen soweit begrenze, daß gemeinsames Handeln möglich wird (Protag. bei Plat. Prot. 322b/d; Crit.: VS 88 B 25; Anon. de leg. bei PsDemosth. 20, 26; 25, 15; Anon. Iamblichi: VS 89, 6f). Geordnetes Zusammenleben im Zeichen des νόμος aber steigert die menschliche Leistungsfähigkeit über eine bloße Addition der Möglichkeiten der Individuen u. andere natürliche Gegebenheiten hinaus (Herodt. 7, 102/4; 5, 78; Hippocr. aer. 16). Diese alte Erfahrung mit der πόλις (Phocyl. frg. 10 D.) findet hier neuen Ausdruck, ebenso die Einsicht in die Unvollkommenheit des Menschen: nur der vollkommene, empirisch nicht faßbare Mensch uneingeschränkter Stärke könnte ein Leben nach dem Prinzip der πλεονεξία auf Kosten anderer durchhalten (Anon. Iamblichi: VS 89, 6, 1/4). Daß aber das Streben, in jeder Hinsicht stets, mehr zu haben' als der andere, der menschlichen Natur innewohnt, darüber ist man sich weithin einig (Democr.: VS 68 B 224; Thucyd. 6, 16, 3; vgl. Weber 42f. 89f). – G. ist ein bevorzugtes Thema der sophistischen Literatur (Dialex.: VS 90, 3; Gorg.: ebd. 82 A 28). Sie bezeichnet auch in diesem Zusammenhang gern die allgemeine, umfassende ‚Gutheit' u. Tüchtigkeit des Menschen (Gorg.: ebd. B 21. 23), wenn sie sich aus den geschilderten Gründen auch nicht mehr theologisch oder kosmologisch ableiten läßt: Thrasymachos lehnt die Verehrung der Götter ab, weil sie nicht eingreifen, wenn der Mensch mit seinem μέγιστον ἀγαθόν, der G., nichts anzufangen weiß (VS 85 B 8). Natürlich gibt es auch zahlreiche Definitionen u. Deutungen der G. Unbestritten bleibt die Gleichsetzung des δίκαιον mit dem νόμιμον (Antiph.: VS 87 B 44A col. 2, 3f; Thucyd. 7, 77; Anon. Iamblichi VS 89, 3, 6; 6, 1 u.ö.; Democr.: VS 68 B 174), was auch später selbstverständlich bleibt (Lys. 25, 28; Xen. mem. 4, 4, 126, 2; Demosth. 27, 37; Aeschin. 1, 4). Dabei erweist sich zur Bestimmung dessen, was gerecht ist, das ungeschriebene Gesetz, in dem entweder die besonderen Sitten eines bestimmten Volkes oder die Auffassungen aller Menschen kodifiziert sind, als wichtiger als der niedergeschriebene νόμος des politischen Gemeinwesens (PsLys. or. 6, 10; Thucyd. 2, 37; weitere Stellen bei M. Ostwald, Was there a concept of ἄγραφος νόμος in classical Greek?: Exegesis and Argument [Assen 1973] 70/104). Freilich genügt nicht die bloße Existenz des νόμος, um G. herbeizuführen: die Menschen müssen entweder durch Furcht vor Strafe (ζημία) oder durch Scham vor ihren Mitmenschen (αἰδώς, αἰσχύνη) dazu bewogen werden, seine Gebote einzuhalten (Antiph.: VS 87 B 44 A col. 1, 6/11. 2, 3/23; Thuc. 2, 37, 3; Eurip. Iph. Aul. 561/7). Der Unterschied zu den Vorstellungen von αἰδώς u. νέμεσις in archaischer Zeit (o. Sp. 236) liegt darin, daß sich die heilsame Furcht nicht mehr direkt auf die Reaktionen der Umwelt richtet, sondern an den im νόμος ausgesprochenen Werturteilen orientiert ist. Dabei bleibt aber das Problem, ob ein derartiges Verständnis die G. eher dem Schein (δόξα) als der Wahrheit (ἀλήθεια) zuordnet, da nur die gute Meinung der Umwelt Motiv gerechten Handelns ist (Anon. Iamblich: VS 89, 6; vgl. Plat. resp. 358c/360d mit der Gyges-Geschichte, das Problem schon bei Aeschyl. Theb. 592f). Demokrit verlegt deshalb den νόμος, nach dem sich gerechtes Handeln bemißt, in die Seele des verständigen Menschen (VS 68 B 264): vor sich selbst muß man αἰδώς oder αἰσχύνη empfinden (ebd. B 84. 244). Gerechtes u. dem Gesetz entsprechendes Handeln soll aus Überzeugung von seiner Richtigkeit, nicht aus Furcht vor der Gesetzesübertretung, kommen (ebd. B 174. 181). Diese Gedanken Demokrits, in denen gerade im Hinblick auf rechtes soziales Handeln die intellektuelle Autonomie des zur Einsicht Befähigten postuliert wird, haben innerhalb (Plat. leg. 733d/e) wie außerhalb (Isocr. 7,41) der Philosophie fortgewirkt u. finden Parallelen auch in der gleichzeitigen Literatur (Anon. de leg. bei PsDemosth. 25, 35; Eurip. Hel. 1002; frg. 170; 597 N.[2]). – Die inhaltliche Bestimmung der G. durch den Begriff der Gleichheit, seit langem bekannt (Sophocl. Philoct. 684;

Antig. 519f; Eurip. Phoen. 547f; Dihle, Kanon 13 mit weiterer Lit.) u. am deutlichsten am Vergeltungsvorgang zu demonstrieren, führt in Schwierigkeiten, wenn die G. gleichzeitig als Verhaltensweise bestimmt werden soll, die sich primär auf den Zusammenhalt u. das Wohl der Allgemeinheit richtet u. daher objektiv angemessen u. nötig ist (Democr.: VS 68 B 256). Hier ist es bisweilen nötig, in Akten der Verzeihung u. des Mitleids (Democr.: ebd. B 255), der Hilfe oder Freundlichkeit das Gleichheitsprinzip zu vernachlässigen (W. Burkert, Zum altgriech. Mitleidsbegriff, Diss. Erlangen [1968]). Zur Bezeichnung dieser Verhaltensweise, durch welche die G. ergänzt u. korrigiert wird, verwendet man seit dem 5. Jh. das Wort ἐπιείκεια (Sophocl. frg. 770 P.; Herodt. 3, 53, 4; PsAntiph. tetr. 1, 2, 13; Thucyd. 3, 40, 2), obwohl im älteren Sprachgebrauch ἐπιεικής gerade die genaue Vergeltung charakterisieren konnte (Od. 12, 382). Gorgias stellt das πρᾶον ἐπιεικές ausdrücklich über das αὐθάδες δίκαιον (VS 82 B 6). Auch μέτριος dient seit dem 5. Jh. vC. dazu, eine von der am ius strictum orientierten, strengen G. verschiedene Form allgemeinen mitmenschlichen Wohlverhaltens zu kennzeichnen (μέτριος καὶ δίκαιος in Charakteristiken bei Thuc. 4, 81, 2. 105, 2; Demosth. 21, 134). Sophokles bezeichnet gerade das Verzeihen als gerecht (Philoct. 1320), u. Demosthenes erläutert, wie συγγνώμη u. ἔλεος die Wahrnehmung des Rechtsanspruches mindestens soweit einschränken müßten, daß die körperliche Integrität des Kontrahenten gewahrt bleibe (22, 55/7). – Andere Erwägungen zur Ergänzungsbedürftigkeit des strengen δίκαιον finden sich bei Thukydides, zB. 5, 90. – Auf die Unzulänglichkeit des einfachen Vergeltungsprinzips zur Definition der G. verweisen Überlegungen, die bei Herodot (7, 10η 2) u. Hippias (VS 86 B 17) zur Verleumdung u. ihrer möglichen Wiedergutmachung angestellt werden. Der Sinn der ‚gerechten' Vergeltung kann nur die Wiederherstellung eines gestörten Gleichgewichtszustandes (μέσον) sein, den Antiphon (VS 87 B 44b col. II 18/21) als τὸ μηδὲν ἀδικεῖν μηδὲ ἀδικεῖσθαι bezeichnet: eben dieses aber liegt außerhalb der Intention oder Möglichkeit, wenn Tat oder Vergeltung Ausdruck einer prinzipiellen Feindschaft ist (Herodt. 7, 11, 3). Hier wird schon vor Platon eine Position bestritten, welche die für die Erfahrung vorgegebenen Feindschaftsverhältnisse in den Rahmen der G.vorstellungen einfügen möchte. – Eine andere Schwierigkeit erscheint erstmals bei Antiphon: Wenn ein Zeuge vor Gericht die Wahrheit sagt, ist er entsprechend den Maßstäben des geltenden Rechtes ein δίκαιος. Zugleich aber schädigt er möglicherweise einen anderen (ἀδικεῖν), der ihm nichts getan hat, gegenüber dem er also als Individuum keinen gerechten Vergeltungsanspruch besitzt (VS 87 B 44B col. II). Besondere Bedeutung gewinnen die G.vorstellungen verständlicherweise in den während des 5. Jh. vC. beginnenden Staatstheorien, die in den Parodien des Aristophanes (Vögel, Ekklesiazusen), bei Herodot (vor allem 3, 80f) u. Thukydides sowie in der politischen Publizistik des späten 5. u. 4. Jh. vC. greifbar werden. In der sog. Verfassungsdebatte bei Herodot erscheinen ἰσονομίη (vgl. Thucyd. 4, 78 u. ö.), gleiche Verteilung der Rechte, unverbrüchliche Geltung der πάτρια νόμιμα u. Rechenschaftspflicht für jeden Träger öffentlicher Gewalt – also Einrichtungen, mit deren Hilfe man nach vorgegebenen Maßstäben zwischen gerecht u. ungerecht unterscheiden kann – u. nicht etwa das Mehrheitsprinzip als besondere Vorzüge der Staatsform, die später den Namen Demokratie erhielt. – Daß G. zu ihrer Verwirklichung im Gemeinwesen der Macht bedarf, steht schon bei Solon (frg. 24, 15f D.). Thukydides betont diese Einsicht im Hinblick auf das Verhältnis der Staaten untereinander (5, 89). Immer wieder beschreibt er besonders ausführlich Ereignisse, in deren Verlauf Mächtige ungerechterweise, aber erfolgreich sich über das Recht des Schwächeren hinweggesetzt haben (Thucyd. 5, 86/113). Die sich darin aussprechende Trennung des δίκαιον vom συμφέρον, ein wichtiges Thema sophistischer Spekulation (Dialex.: VS 90, 3, 2; vgl. Plat. Gorg. 527c u. Alcib. 1, 113d), erweist sich als problematisch, insofern der ungerecht Handelnde Maßstäbe setzt, die man nach einem Wandel der Machtkonstellation auf ihn selbst anwenden wird.

II. Klassische u. hellenistische Philosophie. a. Allgemeines. Die Philosophie versucht seit Platon, den in der voraufgegangenen Periode erstmals nachhaltig bestrittenen Zusammenhang zwischen kosmisch(göttlich)-natürlicher u. sozial-sittlicher Ordnung wiederherzustellen. Am Ende dieser vielfältigen u. verschiedenartigen Bemühungen steht die von allen Philosophen u. allen Gebildeten mit Aus-

nahme der Epikureer geteilte Überzeugung, daß die Normen des Rechtes u. der Sittlichkeit unmittelbar aus der Einsicht in die Natur, in die Stellung des Menschen im Kosmos, abzuleiten seien. Diese Überzeugung, die sich am ehesten bei einer Konzentration der Betrachtung auf das Individuum verifizieren läßt u. einer Eigengesetzlichkeit des sozialen Lebens keinen Platz einräumt, wird in den G.vorstellungen besonders deutlich. Auf das werdende Christentum hat die Meinung, daß Recht u. Sittlichkeit natürlichen Ursprungs seien, einen tiefen Eindruck gemacht.

b. Platon. Nach allem, was wir wissen, muß Sokrates für seine Person von der uneingeschränkten, durch nichts zu relativierenden Geltung der Gesetze seiner Polis überzeugt gewesen sein. Er hielt an dieser Überzeugung fest, als diese νόμοι zu einem objektiv falschen, also ungerechten, Todesurteil über ihn herangezogen wurden u. verweigerte eine ihm nahegelegte Flucht aus dem Gefängnis als ungesetzlich u. darum ungerecht (Plat. Crito 50a/54e). Freilich bedeutete diese Anerkennung der νόμοι nicht die einfache Übernahme politisch-religiöser Tradition, sondern erschien als Ergebnis einer als rational verstandenen Überprüfung (ἔλεγχος). Wir vermögen nicht mehr zu sagen, wie Sokrates seine autonome Entscheidung für die νόμοι theoretisch begründete. Aber es darf als sicher gelten, daß Platons Versuch, die Normen der G. in der Ordnung des Seins u. nicht in der sozialen Konvention aufzuspüren, unter dem Eindruck vom Leben u. Sterben seines Lehrers zustande kam. – Platons vor allem im ‚Staat' entwickelte Ideenlehre enthält den umfassendsten diesbezüglichen Entwurf. Aus der parmenideischen Tradition entnahm er die Vorstellung, daß das Sein nur dem Denken zugänglich sei, die empirische, sinnlich faßbare Welt hingegen ein lediglich abgeleitetes Sein besitze, u. aus der pythagoreischen Tradition den Glauben an eine unsterbliche, immaterielle Seele, die das Selbst des Menschen repräsentiere u. nur temporär einem Körper zugeordnet sei. Platon führte diese Ansätze in dem Sinn weiter, daß er die ‚Sorge für die Seele', die mit ihrem prävalierenden Bestandteil der wahrhaft seienden Welt der Formen (Ideen) angehört, in das Zentrum der sittlichen Bemühung rückt, die mit dem Streben nach intellektueller Erfassung dieser Formen identisch ist. Da sich nun nach Platons Auffassung das Wesen des Menschen in der Polis entfaltet, kann man das Gemeinwesen als vergrößertes Modell der Seele betrachten (resp. 368d/369a). Gliederung u. Ordnung in Staat u. Seele entsprechen einander Zug um Zug, u. das durch richtige νόμοι geordnete Gemeinwesen gestattet Rückschlüsse auf die G. als beste Verfassung der Seele (resp. 435a/b). Der G. kommt also eine Schlüsselstellung zu, die bereits im Einleitungsgespräch des 1. Buches aus anderer Perspektive beschrieben wird. Das Vorhandensein der G. garantiert die Harmonie u. das rechte, Über- u. Unterordnungsverhältnisse einschließende Zusammenwirken (τὰ αὑτοῦ πράττειν) der Teile oder Kräfte der Seele (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν) u. der entsprechenden Gruppen der Gesellschaft (ἄρχοντες/φιλόσοφοι, φύλακες, γεωργοὶ καὶ δημιουργοί). Unter den Kardinaltugenden, deren kanonische Vierzahl Platon übernimmt (o. Sp. 248f), gehört darum der G. der erste Platz (resp. 433e u.ö.), weil sie alle Seelenteile u. alle Teile der Gesellschaft in gleicher Weise angeht u. die Einheit aller Tugenden konstituiert. Damit wird das alte Verständnis der G. als umfassender Tugend (Theogn. 147) neu begründet. So entsteht freilich zwischen σωφροσύνη u. δικαιοσύνη eine Überschneidung (Plat. Prot. 323a; Charm. 161b; Phaedo 826). Darin zeigt sich ein gewisser Konflikt des platonischen Entwurfs mit dem sokratischen Intellektualismus, demzufolge eher die Einsicht oder Klugheit (φρόνησις, σοφία), die der σωφροσύνη nahe steht (Alc. 1, 131b; Crat. 411e), die übergeordnete u. einheitsstiftende Tugend ist. (Bei einigen Sokratikern, zB. Antisthenes, u. später bei den Stoikern, erhält sie denn auch diesen Platz.) – Die Definition des δίκαιον als einfache Wiederherstellung eines durch Tun veränderten Gleichgewichtszustandes im Feld des Handelns bekämpft Platon auf das nachdrücklichste (zur differenzierenden Betrachtung des ἴσον vgl. Gorg. 484a. 489a. 508a; resp. 349c. 359c; leg. 744b/c. 965a/c). Da es auf das ankommt, was die Seele besser oder schlechter macht, ist die Wiederherstellung eines Zustandes in der ohnehin nur eingeschränkt seienden Sinnenwelt vergleichsweise unwichtig. Ἀνταδικεῖν, seit alters (o. Sp. 244) als gerecht anerkannt, bleibt für Platon einfaches ἀδικεῖν (Crito 49b/e. 54c), u. ἀδικεῖν ist, weil es die Seele des ἀδικῶν schlechter macht, schlimmer als ἀδικεῖσθαι (Gorg. 474b. 479d; resp. 332d;

vgl. daneben Xen. mem. 4, 4, 5/25). Der Vergeltungsgrundsatz ist somit als Maßstab für gerechtes u. ungerechtes Handeln des Menschen außer Kraft gesetzt; denn nicht Beeinflussung der Zustände im Bereich des Faktischen, sondern ‚Sorge für die Seele' hat Ziel alles ethischen u. politischen Handelns zu sein. Der Zweck des Staates liegt darum auch nicht in der Erringung oder Behauptung von Machtpositionen, sondern in der Erziehung der Bürger (Buch 7 des ‚Staates'). Themistokles u. Perikles wird die Qualifikation zum Staatsmann ausdrücklich abgesprochen, weil sie die Bürger nicht besser u. gerechter gemacht haben (Gorg. 515b/516e). In der Seinsordnung als ganzer dagegen behält das Prinzip gerechter Vergeltung seinen Rang. Platon erläutert das in den Mythen von der Bestrafung der Seelen in der Unterwelt u. von der freien Wahl des Lebensloses, welche die Seele vor jeder Inkarnation trifft u. welche ihr Ergehen im Leben u. nach dem Tod als gerechte, von ihr selbst verursachte Vergeltung erscheinen läßt (Gorg. 523a/526d; resp. 614b/621d). Diese ‚metaphysische' Begründung des Vergeltungsgrundsatzes rechtfertigt auch seine Geltung im Strafrecht (leg. 870e. 904a/c), zumal es hier wesentlich um Erziehung geht, u. zwar gerade solcher Menschen, die zu eigener, umfassender Einsicht gar nicht befähigt sind (leg. 934a; vgl. W. Knoch, Die Strafbestimmungen in Platons Nomoi [1960] 33/7; ferner K. A. Neuhausen, De voluntarii notione Platonica et Aristotelica [1967] 13/15; vgl. auch Demosth. or. 20, 50. 59. 163f). Daß G. als Ordnung unter den Menschen letztlich mit der Ordnung des Seins schlechthin identisch ist, wird zwar in der strengen Fassung der Ideenlehre am konsequentesten begründet, entspricht aber Platons Auffassung auch vorher (Gorg. 507d/508a) u. nachher (leg. 715e/719a; vgl. später Cic. rep. 6, 16). – Platons Verdienste um die Präzisierung u. Differenzierung des G.begriffs liegen demnach 1) in der neuartigen Verknüpfung des sozialen u. des individualethischen Aspektes der G. u. der damit erzielten Möglichkeit, nicht mehr die bloße, willkürliche Konvention als ihre Grundlage anzuerkennen, sowie 2) in der differenzierenden Bestimmung der Funktion des Vergeltungsprinzips für ein Zustandekommen von G. u. 3) in einer neuen ontologischen Begründung des alten Glaubens an die Kongruenz kosmischer u. sozialer Ordnung, womit der Gegensatz νόμος/φύσις aufgehoben wird. Schließlich hat Platon bereits in einem der frühesten Dialoge die ihm offenbar vorgegebene (u. in der späteren Philosophie allgemein akzeptierte) Definition, nach der die Frömmigkeit, die richtige Verhaltensweise gegenüber den Göttern, ein Teil der G. sei, entscheidend modifiziert: da keine der ‚Archetypen' zwischenmenschlichen Verhaltens (Pflege, Dienst, Vergeltung) angesichts der völligen Ungleichheit der Partner auf das Verhältnis Mensch/Gott angewendet werden könne, müsse auch die G. als rechtes Verhalten der Menschen untereinander etwas prinzipiell anderes sein als die Frömmigkeit (Euthyphr. 12d/15c). Fortan gehört, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Frömmigkeit u. der τόπος περὶ θεῶν in der philosophischen Systematik nicht mehr zur Ethik, die wie die G. auf die zwischenmenschlichen Verhältnisse beschränkt ist, sondern zur Physik (Rolle der Gottheit bei der Entstehung u. Regierung der Welt) u. zur Politik (Bedeutung des Kultes für das staatliche Leben). Weitere Arbeiten zur Lehre von der G. bei Platon verzeichnet H. Cherniss (Lustrum 5 [1960] 449/70). – Obwohl Platons Konzept der G. in den Rahmen einer Philosophie gehört, die sich als Zugang zum intelligiblen Sein versteht u. sich darum von der Tradition vulgärer Begriffsbildung (δόξα τῶν πολλῶν) scharf absetzt, lassen sich alle ihre Details in Beziehung zu Vorstellungen setzen, die durch den außerphilosophischen Sprachgebrauch lange bezeugt sind: G. als umfassende Tugend, G. als spezifisch zwischenmenschliche Tugend, G. als Fundament der Polis, G. als Vergeltung. Die schon bei Demokrit u. anderen zu beobachtenden Versuche einer ‚Verinnerlichung' der G., d.h. einer Verlegung ihrer Motive weg von den Reaktionen der Umwelt (νέμεσις/ζημία bzw. αἰδώς, αἰσχύνη) in das autonome Innere des Menschen, erhalten bei Platon ein ontologisches Fundament. Wie weit er damit über die G.diskussionen der übrigen sokratischen Literatur hinausgeht, zeigen die thematisch verwandten Abschnitte bei Xenophon (zB. mem. 4, 2, 10/25; ferner C. F. Müller, Die Kurzdialoge der Appendix Platonica [1975] 129/71).

c. Aristoteles. Aristoteles' Lehre von der G. läßt sich als Fortsetzung der platonischen Ansätze am besten verstehen, obwohl der ontologische Rahmen verändert ist. Die wichtigsten Texte sind im 5. Buch der Niko-

machischen Ethik u. im 3. Buch der Politik zu finden. Die Schrift Περὶ δικαιοσύνης ist leider verloren (P. Moraux, A la recherche de l'Aristote perdu: Le dialogue Sur la justice [Louvain 1957]). Während Platon bei aller Anerkennung der gegenstandsbezogenen Verschiedenheit unter den Methoden des Denkens durchaus die unmittelbare Beziehung zwischen sittlich-politischen Normen u. intelligibler Ordnung des Seins betont, hebt Aristoteles gerade die Eigengesetzlichkeit des Bereichs hervor, in dem menschliches Handeln (πρᾶξις) geschieht u. der τὰ ἐνδεχόμενα καὶ ἄλλως ἔχειν umfaßt. Das hier geforderte, stets auf ein συμφέρον gerichtete Handeln kommt nun nicht aus Verhaltensweisen, die von der theoretischen Erfassung allgemeingültiger, beweisbarer Wahrheiten abhängen. Vielmehr beruhen diese Verhaltensweisen auf der begrenzten intellektuellen Einsicht in die gegebene Situation, wodurch die Vorsätzlichkeit des Handelns garantiert wird. Sie bekommen durch entsprechende Gewöhnung habituellen Charakter (ἕξεις). Analog dazu ist das φυσικόν oder ἁπλῶς δίκαιον vom νομικὸν δίκαιον zu unterscheiden (eth. Nic. 5, 10, 1134b 18/35). Das ist nicht, wie zuerst M. Salomon gezeigt hat, im Sinn späterer Naturrechtslehre aufzufassen, nach der bestimmte praktische Verhaltensnormen ‚natürliche', d.h. allgemeingültige u. beweisbare Geltung besitzen, während andere erst durch die Konvention bestimmter Menschengruppen zustande kommen (s. u. Sp. 266f). Vielmehr ist die ideale Staatsordnung, die das ἁπλῶς δίκαιον verwirklicht, als beweisbares ἄριστον nur dem theoretischen Verstand greifbar, jedoch nicht im politisch-moralischen Handeln zu realisieren. Die gute Staatsordnung hingegen, deren νομικὸν δίκαιον sich in jeder Einzelheit am φυσικὸν δίκαιον καθ' ὑπόθεσιν orientiert, ist eine unter vielen möglichen Ordnungen, die der Rücksichtnahme auf das συμφέρον unter den wechselnden Bedingungen der empirischen Welt ihre Entstehung verdankt (ebd. 1134b 35/1136a 8; vgl. pol. 3, 9, 1280a 9/13). Zweck eines νόμος ist also das συμφέρον, das konkrete soziale oder politische Ziel, Kriterium seiner ‚Richtigkeit' hingegen seine G., seine prinzipielle Übereinstimmung mit dem φυσικὸν δίκαιον. Der νόμος ist nämlich Ausdruck des νοῦς, mit dem die Menschen ihre divergirenden Wünsche im Zusammenleben koordinieren, u. aus diesem seinem Vernunftcharakter leitet sich seine Zwangswirkung auf die Glieder des durch ihn konstituierten Gemeinwesens her (pol. 3, 15, 1286a 18/21, bes. ebd. 3, 16, 1287a 32; top. 6, 2, 140a 7f). Freilich vermag dieser νόμος, der im Bereich der ἐνδεχόμενα καὶ ἄλλως ἔχειν wirksam ist, nicht alle im Gemeinwesen auftretenden Fragen zu beantworten. Hier muß das νομικὸν δίκαιον, das häufig nicht anwendbar ist oder durch exzessive Anwendung Unrecht schafft, durch das ἐπιεικές, eine ‚Art des δίκαιον' (eth. Nic. 5, 14, 1137a 31/1138a 3; vgl. Trude 115/37), ergänzt werden. Der ἐπιεικής tritt von Fall zu Fall in die Rolle des Gesetzgebers ein, ein Gedanke, der aus Ansätzen in Platons ‚Politikos' fortentwickelt ist. (Dort heißt es, daß der beste Staat durch das vernunftgemäße Handeln des idealen Staatsmannes zustande komme, ohne der Gesetze zu bedürfen, während sich die nächstbesten Staatsformen nach der Vernunftgemäßheit u. dem Grad der Geltung ihrer Gesetze klassifizieren lassen.) Das alte Problem des φύσει oder νόμῳ δίκαιον findet eine neue Lösung: die Konvention ist weder ein Antagonist der Natur, noch läßt sie sich unmittelbar aus der Natur herleiten. Vielmehr bietet das φυσικὸν δίκαιον einen noetisch faßbaren Richtpunkt, an dem sich die von Fall zu Fall nach den Erfordernissen des Handelns (συμφέρον) verschiedene Vernunftentscheidung, die sich im νομικὸν δίκαιον ausdrückt, orientieren kann. – Merkmal des δίκαιον als des ‚Rechten' für das menschliche Zusammenleben ist das ἴσον (D. Loenen, Vrijheid en gelijkheid in Athene [Amsterdam 1930] 280/90). Als ungerecht muß gelten, wenn einer auf Kosten des anderen ‚mehr hat' (vgl. Plat. Gorg. 483a/c), u. nur wo dieses Kriterium vorliegt u. sich die Konsequenzen aus einer Handlung nicht auf den Täter beschränken, ist beispielsweise eine primär zügellose Handlung aus sexueller Begierde oder eine Tat der Feigheit zugleich auch ein ἄδικον, also ein Verstoß gegen die G. (eth. Nic. 5, 4, 1130a 14/b 4). Man sieht, daß noch Aristoteles mit ἀδικεῖν nicht einfach den Normenverstoß, sondern stets auch die Schädigung des anderen bezeichnet. – Das ἴσον ist das wichtigste Kriterium zur Definition des νομικὸν δίκαιον, denn jedes νόμιμον muß zugleich ein ἴσον sein (eth. Nic. 5, 2, 1129a 34. 6, 1131a 9f). Die Gleichheit, von der hier die Rede ist, zeigt sich in zweierlei Weise: einmal gilt es, materielle u. immaterielle Güter

gleich, d.h. unter Berücksichtigung der Aufgaben u. Leistungen des Einzelnen, nach seiner ἀξία, auf die Glieder der Gesellschaft zu verteilen (διανεμητικόν; vgl. Plat. resp. 332d). Die Gleichheit entspricht in diesem Fall einer mathematischen Proportion zwischen Summen u. Teilsummen (eth. Nic. 5, 6f, 1131a 31/b 24; vgl. Plat. Gorg. 508a 6), nicht einer bloßen numerischen Gleichheit. (Zu dieser Unterscheidung vgl. das Material bei E. R. Dodds im Kommentar zu Plat. Gorg. 508a 6.) Einfacher liegen die Dinge beim ,wiederherstellenden' δίκαιον (διορθωτικόν, vgl. Plat. resp. 331d), das vor allem im Strafrecht u. im wirtschaftlichen Güteraustausch zu beachten ist. Hier muß der Ausgleich zwischen Leistung u. Bezahlung entweder gegen (Strafe) oder nach dem Willen (Bezahlung) des Täters als ein ἴσον herbeigeführt werden (eth. Nic. 5, 7, 1131b 25/1132b 20). – Unter anderem Aspekt erscheint das Gleichheitsproblem in den Unterschieden, die zwischen den Staatsformen im Hinblick auf die durch sie erstrebte oder verwirklichte G. bestehen (pol. 6, 1/3, 1317a 13/1318b 5 u.ö., später PsArchytas bei Joh. Stob. 4, 1, 136 [4, 83 W.-H. = 33 Thesleff]; dazu G. J. D. Aalders, Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum [Leiden 1966] 17f). Daß Gleichheit im zwischenmenschlichen Verkehr vollständig nie verwirklicht werden kann u. in ihrer einfachsten, arithmetischen Form auch gar nicht gerecht wäre, dafür zählt Aristoteles verschiedene Gründe auf (pol. 3, 13, 1283a 23/42). Das ändert aber nichts daran, daß prinzipielle Gleichheit in der Beteiligung aller am Herrschen u. Beherrschtwerden das Fundament gerechter Staatsordnung ist (pol. 3, 12f, 1283a 16/1284b 34). – Natürlich steht das, was wir Vergeltungsprinzip nennen, in engem Zusammenhang mit dem ἴσον des Aristoteles (vgl. auch Plat. leg. 757a/e. 744b/c. 965a/c). Indessen bestreitet er die Ansicht der Pythagoreer, daß die strenge Vergeltung nach dem Talionsprinzip (τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ) mit der diorthotischen oder der dianemetischen G. gleichgesetzt werden dürfe: im ersten Fall würde das ἴσον durch die Nichtberücksichtigung des Vorsatzes u.ä. Faktoren verfehlt, im zweiten Fall durch die Nichtberücksichtigung der multilateralen Beziehungen unter den Menschen. So kann das ἀντιπεπονθός natürlich auch nicht das ἁπλῶς δίκαιον sein (eth. Nic. 5, 8, 1132b 21/1133b 28). Freilich ist sich Aristoteles darüber im klaren, daß im politischen Leben die erforderliche qualitative Bestimmung des ἴσος wegen der Verschiedenartigkeit der Wertvorstellungen äußerst schwierig ist u. man sich darum meist mit der quantitativen zufrieden gibt, vor allem in der Demokratie (pol. 5, 1, 1302a 7/9). – Das δίκαιον gliedert sich nicht nur in διανεμητικόν u. διορθωτικόν, sondern nach den Bereichen seines Auftretens auch in πολιτικόν, δεσποτικόν (πατρικόν) u. οἰκονομικόν (eth. Nic. 5, 10, 1134a 24/b 18). – Aristoteles unterscheidet weiterhin zwischen dem δίκαιον (ἄδικον) als einem am νόμος orientierten Urteil über eine Einzelhandlung vom δίκαιος (ἄδικος) εἶναι als habitueller Verhaltensweise (eth. Nic. 5, 10, 1134a 17/23). Als solche ist nun G. nach Aristoteles' Meinung umfassende Tugend schlechthin, sofern sie sich auf das Verhalten πρὸς ἕτερον bezieht. Er bestätigt damit die bei Theognis (147) ausgesprochene Meinung, daß in der G. alle Tugenden enthalten seien (eth. Nic. 5, 2, 1129b 29f). Umgekehrt ist jede von der πλεονεξία motivierte verkehrte Verhaltensweise immer auch Ungerechtigkeit (o. Sp. 251). – Es war schon (o. Sp. 260) die Rede davon, daß der ἐπιεικής gegebenenfalls nach den Normen des φυσικὸν δίκαιον das νομικὸν δίκαιον wie ein Gesetzgeber zu korrigieren hat. Ein ἐπιεικής ist darum μὴ ἀκριβοδίκαιος u. setzt seinen Rechtsanspruch nicht auf Kosten eines anderen vollständig durch, sondern verkürzt ihn freiwillig (ἐλαττωτικός: eth. Nic. 5, 12, 1136b 20f). Mit der G. als vollkommener ἀρετή verträgt sich das nicht ohne weiteres, denn die Klassifizierung der ἐπιείκεια als ,eine Art G.' verdeckt das Problem nur (ebd. 5, 14, 1137a 31/1138a 3). Hier erinnert Salomon (85/8) an die Rolle, die Aristoteles nach alter Tradition (o. Sp. 243) der φιλία im Gemeinwesen zuweist (zB. pol. 3, 9, 1280b 38f; 4, 11, 1295b 23f) u. die er einmal geradezu als der G. ,gleich oder ähnlich' bezeichnet (eth. Eud. 7, 1, 1234b 31). Es geht dabei wohl vor allem um die jenseits aller Interessenverflechtung διὰ τὸ χρήσιμον oder διὰ τὴν ἡδονήν zu suchende φιλία διὰ τὴν ὁμοιότητα, wie sie die ἀγαθοί verbindet (eth. Nic. 8, 7f, 1157b 25. 1158a 18/b 11; vgl. schon Democr.: VS 68 B 186; Eur. frg. 296 N.[2]). Φιλία als gemeinschaftsbildender Faktor ist mehr im φιλεῖν als im φιλεῖσθαι zu finden (eth. Eud. 7, 4, 1239a 34; vgl. eth. Nic. 8, 10, 1159a, 33/5), u. sie

vermag vom Vergeltungsprinzip abzusehen (ebd. 8, 16, 1163 b 15). Es gibt also im richtigen Zusammenleben der Menschen ein alle meßbaren Ansprüche übersteigendes Wohlwollen (φιλία), das für den Zusammenhalt des Gemeinwesens noch wichtiger ist als die G. im engeren Sinn (ebd. 8, 1, 1155 a 22/4). – Diese sehr verkürzende Darlegung der aristotelischen Lehren von der G. zeigt, daß gerade unter ihrem Gesichtspunkt zwischen Ethik u. Recht nicht unterschieden wird, wenn es auch zahlreiche Punkte gibt, von denen eine solche Trennung ihren Ausgang nehmen könnte (ἐπιείκεια/δικαιοσύνη, φυσικὸν δίκαιον/νομικὸν δίκαιον, δικαιοσύνη/φιλία, ἄδικος εἶναι/ἀδικεῖν u. a.). Der νόμος, auf den sich G. als Verhaltensweise bezieht, betrifft das individuelle wie das soziale Leben. Seine Veränderlichkeit in der Sphäre der ἐνδεχόμενα καὶ ἄλλως ἔχειν ist kein Argument für die Einschränkung seiner Geltung, wie einige Sophisten gemeint hatten; denn der σπουδαῖος, der damit zu einem Gesetzgeber wird, vermag auf Grund der theoretischen Einsicht in das φυσικόν oder ἁπλῶς δίκαιον im Einzelfall das νομικὸν δίκαιον zu korrigieren. Die Vernunft- oder Naturgemäßheit des νόμος wird also durch die theoretische u. praktische Aktivität des σπουδαῖος hergestellt. Sie läßt sich aber nicht aus der im Erkenntnisvorgang objektivierten Ordnung des Seins ableiten. Schon Platon hatte bestritten, daß man das Rechte erkennen könne, ohne es zu tun, u. daß man stets gleichbleibende Regeln des menschlichen Verhaltens fixieren könne (pol. 294 b). Aber anders als Aristoteles rechnete Platon mit der unveränderlichen Welt der Ideen, aus der prinzipiell für alles u. jedes die Normen auf dem Wege der Dialektik zu gewinnen sind.

d. Hellenismus. 1. Allgemeines. Aristoteles geht noch davon aus, daß sich der Mensch nur in der Polis als Bürger eines durch den νόμος konstituierten Gemeinwesens voll entfalte, so daß Wesen ohne politisches Leben entweder unter oder über dem Menschen stehen (pol. 1, 2, 1253 a 2/4). Ein ζῷον πολιτικόν aber ist durch das Vermögen ausgezeichnet, zwischen Recht u. Unrecht zu unterscheiden (ebd. a 12/8). Der Zustand des Gemeinwesens u. der des Individuums bedingen sich wechselseitig, wenn auch Aristoteles nicht mehr wie Platon in der Polis ein vergrößertes Modell der Einzelseele erblickt. Die hellenist. Philosophie fragt demgegenüber nur mehr nach der Eudaimonie, dem besten Zustand des Individuums. Zwar wird dessen Soziabilität besonders ernst genommen: als ζῷον λογικόν ist der Mensch notwendigerweise ein ζῷον κοινωνικόν; denn Vernunft äußert sich in Kommunikation (SVF 3, nr. 339 u. ö.; später Marc. Ant. 5, 16). Aber die societas, der er angehört, ist die mit der Natur schlechthin identische Kosmopolis (Ehrhardt 1, 155/62), die alle Menschen umfaßt u. innerhalb derer er sich aus eigenem Entschluß einer gegebenen kleineren Gruppe (Freundeskreis, Stadtgemeinde o. ä.) zuwenden kann. Die bewußte Wahrnehmung sozialer Pflichten macht dann einen Teil seiner individuellen, sittlichen Selbstentfaltung aus. Das Modell, an dem man den ‚richtigen' Menschen erkennen kann, ist der Weise (σοφός, σπουδαῖος; vgl. Schwartz 169), nicht etwa die Polis. Das deutet sich insofern bei Aristoteles an, als er dem Handeln des σπουδαῖος normensetzende Funktion zuschreibt. Indessen bleibt dabei die Autonomie des durch den νόμος ausgegrenzten sittlich-politischen Bereiches gegenüber der bloßen Natürlichkeit gewahrt. Bei Aristoteles ist die Beziehung zwischen φύσις u. νόμος durch den in der Polis wirkenden σπουδαῖος vermittelt; die hellenist. Philosophie sucht hingegen nach Regeln des sittlichen u. sozialen Verhaltens, die sich unmittelbar aus der Natur, aus der Position des Menschen im Kosmos, ableiten lassen. Die Verschiedenartigkeit der Antworten, welche die einzelnen hellenist. Schulen auf die Frage geben, ob der Weise als Bürger aktiv sein solle, verdeutlicht die Einheitlichkeit des Glaubens an die sittliche Autonomie des Individuums, welches das Gesetz seines sozialen Handelns aus der recht erkannten Natur, nicht auf Grund seiner Zugehörigkeit zu einem durch den νόμος konstituierten Gemeinwesen empfängt. Es ist deutlich, daß dieser Wandel mit der historischen Erfahrung zusammenhängt. Daß die Polis höchste u. leistungsfähigste Form menschlichen Zusammenlebens sei, wurde im 4. Jh. vC. durch ihr Versagen vor neuen Aufgaben u. Möglichkeiten widerlegt. Die im Alexanderzug neu entdeckte Weiträumigkeit der Welt, die vervielfachten Möglichkeiten staatsmännischer, militärischer, wirtschaftlicher Aktivität u. andersartiger, vom Herkommen weithin gelöster persönlicher Lebensgestaltung, alle diese in der Zeit um 300 vC. die Gemüter bewegen-

den Erscheinungen beförderten das andere Verständnis vom Menschen u. verschafften den im 5. u. 4. Jh. vC. gemachten Ansätzen zu einer Verinnerlichung u. Individualisierung der G.vorstellungen große Breitenwirkung, wie es die gleichzeitige Dichtung bezeugt: Δίκαιος .... ὅστις ἀδικεῖν δυνάμενος μὴ βούλεται (Philem. frg. 94 Kock; vgl. Democr.: VS 68 B 89) oder ὁ μηδέν ἀδικῶν οὐδενὸς δεῖται νόμου (Antiphan. frg. 288 Kock). Freilich bleibt die Einsicht in die Notwendigkeit der sozialen Norm, auf die sich G. beziehen muß, durchaus erhalten. Den νόμος zu fürchten, ist nicht Feigheit (Philonid. frg. 16 Kock; vgl. Herodt. 7, 104, 4). An der alten Rolle der G. als umfassender Tugend brauchte das alles nichts zu ändern (epigr. nr. 65 Kaibel).

2. Epikur. Die Spezifika hellenistischer G.-vorstellungen treten bei Epikur besonders deutlich hervor, weil er die Betonung einer Autonomie des Individuums mit der Anknüpfung an vorplatonische Philosophie verbindet (Demokrit, Sophisten), deren Traditionen sich vor allem in Nordgriechenland erhalten hatten. Da menschliche Eudaimonie in einer durch zufällige Atomballungen entstandenen u. sich ohne Zielrichtung wandelnden Welt für Epikur nur in der Gewinnung u. Behauptung gleichbleibender Lust durch das Individuum besteht, können alle Normen, nach denen sich Urteile über gerecht u. ungerecht richten, nur auf zwischenmenschlichen Konventionen (νόμοι) beruhen. (Ähnlich dachten auch die Kyrenaiker [frg. 229 Mannebach] u., mit anderer Begründung, die Skeptiker [Diog. L. 9, 11, 3].) – G. ist von den Menschen erdacht, um das gegenseitige Schädigen einzuschränken, das sich aus dem natürlichen Verhalten des Starken ergibt (sent. 31. 34). Das knüpft an die von Platon bekämpfte sophistische Lehre an, nach der das Beste, nämlich ungestraftes ἀδικεῖν, für die meisten wegen ihrer Schwäche unerreichbar sei, man aber das Schlechteste, nämlich unvergoltenes ἀδικεῖσθαι, vermeiden wolle u. darum die νόμοι erfunden habe, nach denen man die G. bemißt (Plat. Gorg. 482c/483c). Epikur empfiehlt, die G. beim Handeln zu beachten, wenn man ein ruhiges Leben führen wolle: Δικαιοσύνης καρπὸς μέγιστος ἀταραξία (frg. 519 Usener; ähnlich frg. 518 U.; vgl. Cyrenaic. frg. 175 Mannebach). Die νόμοι nützen dem Weisen, weil sie ihn vor dem ἀδικεῖσθαι, natürlich nicht vor dem ἀδικεῖν, das ihm ohnehin fernliegt, bewahren (Epikur. frg. 530 U.; sent. 34). Die Normen des rechten Handelns trägt er in sich selbst, wie es schon Demokrit gesagt hatte (VS 68 B 264). Der Topos, daß der Verständige durch Einsicht u. Überzeugung zu Handlungen komme, zu denen die πολλοί durch Furcht vor dem Gesetz oder Scham vor der Umwelt gebracht werden müssen, ist der ganzen philosophischen Tradition geläufig (Democr.: ebd. B 181; Alcidam. bei Aristot. rhet. 3, 3, 1406b 11f; Aristot. eth. Nic. 10, 10, 1179b 10/3; Xenocrat. frg. 3 Heinze; Plut. profect. 81 A u.ö.). Die aus der Natur direkt abzuleitenden Normen des rechten Verhaltens betreffen nur das Individuum, mit πόλις u. νόμος haben sie unmittelbar nichts zu tun (Epicur. frg. 531 U.).

3. Stoa. Alle Stoiker legen besonderen Wert auf die sozialen Pflichten des Menschen, u. am Anfang der stoischen Literatur steht Zenons Schrift vom Idealstaat, in der nach kynischen Vorbildern extreme Gleichheitsforderungen aufgestellt waren (SVF 1 nr. 250). Chrysipp nahm das alte Bild von der am Himmel wachenden Göttin der G. wieder auf (bei Gell. 14, 4, 1; vgl. Menand. sent. 179 M. = 225 Jäkel). Indessen ist seine systematische Ableitung der G. als sozialer Tugend, die für die stoische Orthodoxie bestimmend blieb, individualethisch konzipiert, u. zwar in einer schon für den frühen Peripatos (vgl. Stark 60f mit weiterer Lit.) nachzuweisenden naturalistischen Betrachtungsweise. Jedes Lebewesen strebt nach Selbstentfaltung (οἰκείωσις). Beim Menschen richtet sich dieses Streben auch auf die Mitmenschen, denn seine Selbstverwirklichung betrifft in erster Linie die ihm innewohnende Vernunft, Vernunft aber drängt zur Kommunikation mit anderen vernünftigen Wesen. Wichtigster Aspekt der Übereinstimmung mit der Natur, die nach stoischer Lehre das Ziel sittlicher Lebensführung ausmacht, ist die Übereinstimmung mit den übrigen Vernunftwesen. Hierher gehört die stoische Lehre, das δίκαιον sei von Natur gegeben (SVF 1 nr. 197 [Zenon]; 3 nr. 326 [Chrysipp]), ebenso wie der νόμος (SVF 1 nr. 162 [Zenon]; 3 nr. 308 [Chrysipp]), die Richtschnur (κανών) der G. (SVF 3 nr. 314), die Götter u. Menschen gleicherweise umfaßt (SVF 3 nr. 323). Jedes sittliche Gut ist ein δίκαιον, insofern es der göttlichen Weltordnung entspricht (SVF 1 nr. 557 [Kleanthes]). Der Ursprung der G. ist demnach in der κοινὴ

φύσις zu suchen (SVF 3 nr. 326). Darum gibt es auch keinen Gegensatz zwischen wohlverstandenem Eigeninteresse u. G. (Diogenes v. Babylon u. Antipater v. Tarsos bei Cic. off. 3, 50/55). Freilich gibt es keine G. gegenüber den ἄλογα, den Wesen ohne Vernunft (SVF 3 nr. 370f), natürlich aber gegenüber den Göttern (SVF 3 nr. 339). Aristoteles hatte demgegenüber die Möglichkeit einer G. oder Freundschaft zwischen Gott u. Mensch bestritten (eth. Nic. 8, 9, 1158b 35; top. 2, 2, 109b 33/5 u. ö.). Die Verschiedenheiten in Sitte u. Gesetz, die zwischen den Völkern bestehen, beruhen auf Zusätzen, welche die Konvention im Lauf der Geschichte zum göttlich-natürlichen νόμος gemacht hat (SVF 3 nr. 322f). Aber jeder Mensch trägt, freilich durch früh einsetzende Einflüsse aus einer korrumpierten Umwelt verzerrt oder verschüttet, ein angeborenes Wissen vom Aufbau des Kosmos u. von der menschlichen Natur in sich. Das erste erkennt man an den Mythen der Völker, die bei richtiger, d. h. allegorischer Interpretation im Sinn der stoischen Philosophie die Einsicht in die Gesamtnatur verraten, das andere an den in Gesetzen, Sprichwörtern u. dergl. greifbaren moralischen Traditionen der Völker, die bei aller Verschiedenheit auf unveränderliche, in der Natur angelegte Fundamentalregeln des menschlichen Verhaltens zurückzuführen sind. Dieses ist die Basis der folgenreichen stoischen Lehre vom Naturrecht, aus dem jenseits aller Legalität bei den einzelnen Völkern u. Staaten die Maßstäbe der G. abgeleitet werden können. – Die Lehre vom Naturrecht ist in der verschiedensten Weise akzentuiert worden. Gemeinsam ist allen seinen Ausprägungen, daß Recht u. Staat hier als Ergebnis eines sittlichen Handelns der Individuen nach den Maßstäben u. Geboten der recht erkannten Natur gesehen werden, nicht als ein aus den Naturgegebenheiten durch den νόμος ausgegrenzter Bereich. Dem entspricht, daß Recht u. Staat prinzipiell, wenn auch nicht empirisch, alle Menschen als Bürger der Kosmopolis (SVF 3 nr. 323. 337f) betreffen u. daß die Eudaimonie des Einzelnen oberstes Ziel alles menschlichen Lebens ist. Es ergeben sich aus diesen Ansätzen teilweise sehr strenge soziale Gebote, die in der Pflichtenlehre (περὶ τοῦ καθήκοντος) im Einzelnen expliziert werden (SVF 3 nr. 685/742), insbesondere auch der Rat, unter bestimmten Bedingungen im bestehenden Gemeinwesen mitzuarbeiten (ebd. nr. 694/9). Nicht zufällig finden wir Stoiker immer wieder als Berater der Könige oder Inspiratoren politischer Programme (Persaios, Sphairos, Blossios). – Die G. als Einzeltugend erscheint bei den Stoikern wegen der intellektualistischen Grundposition ihrer Psychologie verständlicherweise als eine Art von φρόνησις oder ἐπιστήμη, die das Gute, Schlechte oder Indifferente nicht nur theoretisch erfaßt, sondern vor allem im Hinblick auf das gebotene Handeln bestimmt (SVF 1 nr. 200 [Zenon]; nr. 374 [Ariston]; 3 nr. 262 u. ö., ferner Diog. L. 7, 92). Von den beiden Weisen der G., die Aristoteles unterschieden hatte, interessiert die Stoiker nur die ἀπονεμητική, nicht die διορθωτική (SVF 1 nr. 200 [Zenon]; nr. 374 [Ariston]; Joh. Stob. 2, 7,5 [2, 59, 9f W.-H.: Chrysipp-Schule]; vgl. schon Isocr. or. 7, 21), wohl deshalb, weil das Vergeltungsprinzip im strengen Determinismus der stoischen Naturerklärung genügend berücksichtigt wurde. Im Sinn der dianemetischen G. billigt Chrysipp (Cic. fin. 3, 67) das Privateigentum: wie der Zuschauerraum eines Theaters ist die Welt für alle da, aber jeder muß seinen Platz haben. Dazu kommt, daß nur die sittliche, an den Zustand der Vernunft gebundene Tüchtigkeit ein ἀγαθόν ist, jedes Fehlverhalten seine Bestrafung, jedes rechte Verhalten aber seine Belohnung in sich selbst, in dem dadurch herbeigeführten oder dokumentierten Zustand der Seele trägt (Epict. frg. 13 Oldfather; Marc. Ant. 4, 49, 2f). – Besondere Bedeutung gewinnt die dianemetische G. u. das ihr zugeordnete Prinzip der ἀξία (Verdienst, Würdigkeit) im (unorthodoxen) System des Panaitios. Die Betonung der Verhältnismäßigkeit der zuzuteilenden Güter u. Lasten entspricht der peripatetischen Bestimmung des δίκαιον als eines ἴσον κατὰ τὸ ἀνάλογον, οὐ κατ' ἀριθμόν (Joh. Stob. 2, 7, 20 [2, 141, 16/8 W.-H.]). Panaitios bekämpfte mit platonischen u. aristotelischen Argumenten die extremen Gleichheitsvorstellungen der älteren Stoa u. explizierte seine Meinung in einer ausführlichen, bei Cicero erhaltenen Darlegung der Pflichten des Alltags. Er brachte auch den Begriff der αἰδώς wieder zu Ehren, der bei Aristoteles eine gewisse Rolle gespielt hatte (Stark 64/86), indem er als Teile der G. einen ‚äußeren' (non violare homines) u. einen ‚inneren' (verecundiae non offendere) unterschied (Cic. off. 1, 99 = Panaet frg. 170 van Straaten). Die mittelstoische Tradition verstärkt in Anlehnung an Platon

u. Aristoteles eine nur gelegentlich in der frühen Stoa zu beobachtende Tendenz, die G. zur obersten u. umfassenden Tugend zu machen (excellentissima virtus: Cic. nat. deor. 1, 9; ähnl. rep. 3, 8), ein Rang, der aus stoischer Perspektive eigentlich der φρόνησις oder σοφία zukäme. Mehr als für die orthodoxen Stoiker stehen für Panaitios u. Poseidonios die realen Gegebenheiten u. Erfordernisse des staatlichen Lebens im Vordergrund (Cic. off. 1, 20/41; dazu M. Pohlenz, Antikes Führertum [1934] 25/34). – Die G. ist soziale Tugend schlechthin, wie es schon Aristoteles beschrieben hatte, u. muß in dieser Eigenschaft in engste Beziehung zur Menschenliebe, Freundschaft u. dergl. treten. Das zeigt sich in der (orthodox-stoischen) Einteilung der G. in χρηστότης, εὐκοινωνησία, εὐσυναλλαξία, εὐσέβεια (SVF 3 nr. 264; dieselbe Einteilung, um die ὁσιότης erweitert, ist auch peripatetisch bezeugt: Joh. Stob. 2, 7, 25 [2, 146, 17 f W.-H.]) u. in Cicero-Stellen, wo die G. mit der Kindesliebe (pietas: part. or. 78), mit der communis utilitas (inv. 2, 160; fin. 5, 65), der benevolentia u. der fides (off. 2, 38) verknüpft wird. Auch die Ableitung des Naturrechtes aus der gegenseitigen Zuneigung der Menschen gehört in diesen Zusammenhang (Cic. leg. 1, 33 f). Ein wichtiges Motiv der Paränese ist ferner darin zu sehen, daß zur G. nicht nur die Enthaltung vom Unrechttun, sondern auch die aktive Bekämpfung des Unrechts gehört (Panaet. bei Cic. off. 1, 23). Daß die Frömmigkeit gelegentlich in solchen Texten als Teil der G. definiert wird, hängt an der Bedeutung des Götterkultes für das Gemeinwesen, an der stoischen Gleichsetzung von Göttern u. Menschen als Vernunftwesen, sowie an der platonischen Lehre, daß das Lebensziel in einer Angleichung an Gott bestehe, der also recht erkannt u. in seiner vollkommenen G. nachgeahmt werden muß (Plat. Theaet. 176c). Eine Tugend eigenen Rechtes aber ist damit die Frömmigkeit in der Philosophie seit Platon nicht mehr, eher schon eine Voraussetzung für die Tugenden (Cic. nat. deor. 2, 153). Die Lehre von den Göttern gehört für den Stoiker in die Physik (SVF 2 nr. 42; vgl. Dihle, Kanon 15/22).

e. Philosophischer Synkretismus seit dem 1. Jh. vC. u. seine Wirkungen außerhalb der Philosophie. 1. Allgemeines. Der für die Kaiserzeit typische philosophische Synkretismus beginnt bei dem Stoiker Poseidonios u. dem Akademiker Antiochos v. Askalon. Er verbindet Philosophien verschiedener Schulen u. ist für die philosophische Allgemeinbildung konstitutiv, die man allenthalben in der griech.-röm. Literatur der Kaiserzeit antrifft. Typisch für diesen Synkretismus ist etwa eine aus mittelplatonischer Quelle stammende G.definition (PsPlat.def. 411 d/e), in der ganz verschiedene Traditionselemente vertreten sind. Ähnliches gilt für andere Texte: wie bisher beschreibt man die G. mit Hilfe der Gleichheit (Plut. Sert. 14; Hymn. Orph. 63, 2. 10; vgl. Agatharch. bei Diod. Sic. 3, 7), denkt über das Verhältnis zwischen G. u. ἐπιείκεια nach (Plut. Pericl. 39, 1; cohib. ir. 2 f [453]), versteht das Mehr-haben-wollen (πλεονεξία) als Gegenteil der G. (Cic. off. 2, 38; Plut. curios. 14 [522 B/D]; invid. 2 [537 A]), glaubt an die strenge, göttliche oder natürliche, Vergeltung allen Tuns als Zeichen der G. des Weltlaufes (Ovid. Pont. 1, 1, 30 f; Stat. Theb. 8, 24; Tac. ann. 4, 11; 14, 22, 6; Amm. Marc. 14, 11, 15; CLE 867; vgl. Polyb. 4, 33, 3) u. die Verantwortung des Menschen für ihr Eintreten (Iuvenal. 14, 256/302; Max. Tyr. diss. 13,9 [168 f Hobein]; Iunc. senect. bei Joh. Stob. 4, 117, 9 [p. 1060/5 W.-H.]), das allerdings oft erst in der Unterwelt zu erwarten ist (zB. Verg. Aen. 6, 548/627). Man reflektiert auf den Zusammenhang zwischen G. u. Friede (Gerechte können mit Gerechten keinen Streit haben: Max. Tyr. diss. 24,2 [289, 2 f Hob.]). Ein orphischer Hymnus nennt den mit Zeus gleichgesetzten Sonnengott das ὄμμα δικαιοσύνης (8, 18; o. Sp. 238). Das verweist auf die Unverbrüchlichkeit der kosmischen Ordnung, vor deren Vergeltungsanspruch es kein Entrinnen oder Verbergen gibt, hat aber mit der zuweilen damit in Parallele gesetzten atl. Vorstellung von der aufgehenden Sonne der G., d.h. der anbrechenden Endzeit, unmittelbar nichts zu tun (u. Sp. 294). G. kann nach wie vor als umfassende ‚Gutheit' definiert werden, die in Kosmos, Staat, Familie u. Individualseele jeweils verschiedene Ausprägungen zeigt u. der alle Einzeltugenden zu subsumieren sind (Ocell. Luc. p. 136 f Thesl.; Epict. diss. 3, 14, 13. 26, 32; Atticus: Euseb. praep. ev. 15, 4, 17 f). Sie ist umfassende soziale Tugend (Mittelplatoniker bei Diog. L. 3, 91; Hierax bei Joh. Stob. 3, 9, 53/5 [3, 364/8 W.-H.]), wobei meistens, dieses eine Nachwirkung der stoischen Tugendlehre, nur von ihrem dianemetischen Teil die Rede ist (Diog. L. 5, 1, 21). Die Ver-

geltung gehört zum Weltregiment der Götter, zur kosmischen Ordnung, u. ist darum gerecht, jedoch nicht zum sittlichen Handeln (Marc. Ant. 7, 73). ‚Blind' ist die gerechte, dem Kosmos eignende Vergeltung, weil die Menschen sie nicht immer überblicken, wie der Astrologe Vettius Valens sagt (1, 14 Kroll). Hingegen sagt der Stoiker Cornutus (9), daß G. (δίκη) u. Güte (χάρις) die herausragenden Eigenschaften Gottes sind u. auch das Fundament für das rechte Zusammenleben der Menschen bilden. – Weiterhin verwendet man das Paar fromm/gerecht zur Bezeichnung vollkommener Tadelsfreiheit des Menschen. Freilich gibt es auch Motive, die, ohne im strengen Sinn neu zu sein, in der Kaiserzeit stärker akzentuiert werden.

2. Gerechtigkeit u. Frömmigkeit. Die seit dem späten Hellenismus wachsende Religiosität rückt G. u. Frömmigkeit, die in der philosophischen Tradition voneinander geschieden worden waren, wieder enger zusammen. So erscheint jetzt die Frömmigkeit gelegentlich als Fundament (Cic. nat. deor. 1, 4) oder als wertvollster Teil (Porph. abstin. 3, 8; vgl. Philo spec. leg. 4, 147) der G., während nach üblicher philosophischer Anschauung die Frömmigkeit im Anschluß an Platon als der Teil der G. definiert wird, der sich auf die Götter bezieht (Sext. Emp. adv. math. 9, 124). Im Mittelplatonismus gibt es eine noch weiter differenzierte Einteilung der G. nach den Partnern des Handelns: θεοί, ἀποιχόμενοι, ἄνθρωποι (Diog. L. 3, 83). Der Gute u. Gebildete wird oft nicht der Gerechte, sondern der Fromme genannt (PsAristot. mund. 6, 400a 34f; Sen. nat. quaest. 1 prooem.), der Schlechte der Unfromme, weil die sittliche Ordnung von der Gottheit gestiftet u. der Verstoß gegen die zwischenmenschliche Solidarität darum gottlos ist (Cic. off. 3, 28; Ocell. Luc. 135f Thesl.; Marc. Aurel. 9, 1; Porph. ad Marc. 15f). Die Platoniker halten zwar durchweg an der Definition der Frömmigkeit als Spezialfall der G. fest (Apul. Plat. 2, 7), legen aber gelegentlich auf eine selbständige Frömmigkeit Wert (Albin. epit. 28). – Besonders wichtig ist dieses Motiv im Corpus Hermeticum, dessen synkretistisch-philosophische Lehren als Inhalt göttlicher Offenbarung aufgefaßt werden wollen. Hier wird die Frömmigkeit (mit Gotteserkenntnis gleichgesetzt) zur umfassenden Tugend anstelle der G. (10, 19/21; 6, 4 u.ö.; ähnlich Orac. Chald. 54. 61. 65 Kroll = frg. 107. 128. 131 Des Places) u. nur die ἀσέβεια gilt als Laster, für das der Mensch zur Rechenschaft gezogen wird, da alle anderen Verfehlungen auf πλάνη, τόλμη, ἀνάγκη (εἱρμαρμένη) oder ἄγνοια zurückgeführt werden können (Corp. Herm. 16, 11). ‚Gott erkennen' u. ‚keinen Menschen schädigen' ist hier der Inbegriff der Sittlichkeit, u. die diesbezügliche Lebensführung ein ἀγὼν τῆς εὐσεβείας (10, 19). Im Katalog der 12 Laster u. 10 Tugenden (13, 7/10) nimmt die G. keine Schlüsselstellung ein, u. ihr sozialer Charakter, den sie in der Tradition exklusiv beanspruchen darf, wird dadurch verwischt, daß die δικαιοσύνη der ἀδικία, die κοινωνία der πλεονεξία gegenübersteht. Daneben gibt es aber in der hermetischen Literatur den alten Viererkanon mit der von Platon herausgehobenen Rolle der G. (frg. XVII Festugière). Freilich ist die G. wie jede andere Tugend als Qualität des Menschen für den Hermetiker Resultat der Erlösung durch übernatürliche Offenbarung (Corp. Herm. 13, 9).

3. Gerechtigkeit u. Philanthropie. Seit den Erwägungen zum Verhältnis zwischen δικαιοσύνη u. ἐπιείκεια ist man sich dessen bewußt, daß G. als umfassende Tugend nicht nur in der Unterlassung dessen, was andere schädigt, u. in einem mit dem νόμος konformen Handeln bestehen kann. Sie muß außerdem positiv, d.h. als prinzipielles, sich in Taten aussprechendes Wohlwollen gegenüber dem Mitmenschen definiert werden. Im späten Hellenismus u. vor allem in der Kaiserzeit tritt diese Komponente stärker in den Vordergrund. Die Sorge um das Gemeinwesen ist immer weniger Sache des Bürgers als des Herrschers u. seiner Beamten. Πολιτικός nimmt bezeichnenderweise zunehmend die Bedeutung ‚gebildet, umgänglich, an städtischer Gesittung Anteil habend' an (F. Schotten, Πολιτικός, Diss. Köln [1966]). Nicht so sehr G. als Bürgertugend als vielmehr Freundlichkeit, Höflichkeit u. Hilfsbereitschaft wird in der größer gewordenen Umwelt u. ihrer mobilen Bewohnerschaft erwartet, Verhaltensweisen, die man auch dem Fernerstehenden, ja dem Gegner schuldet (Plut. praec. ger. 3 [799C]; Philo virt.109/15). Die Formel ὅσιος καὶ δίκαιος in Ehreninschriften u. vergleichbaren Texten vermag bezeichnenderweise nicht mehr immer die eigentliche, professionelle G. des Richters oder Beamten zu bezeichnen, wie das etwa (Ditt. Syll.[4] 679, 12 vJ. 143 vC.) für δικαιοσύνη durchaus gilt. Die Formel wird deshalb gelegentlich im Be-

darfsfall um ἴσος erweitert (Ditt. Or. 473; Papyrus bei Preisigke, Sammelb. nr. 3924, 17), u. als unparteiischer Richter ist der Historiker ein ἴσος (nicht δίκαιος) δικαστής (Lucian. hist. conscr. 41). – In dem langen Tugendkatalog einer Grabschrift der Kaiserzeit (Preisigke, Sammelb. nr. 343) fehlt die δικαιοσύνη, nicht aber die φιλανθρωπία (vgl. R. Lattimore, Themes in Greek and Latin epitaphs [Urbana, Ill. 1942 bzw. 1962] 292). – Die Schulphilosophie hatte anfänglich gerechtes Handeln des einzelnen im Rahmen der Rechtsordnung eines überschaubaren Gemeinwesens (Polis) zu erläutern versucht. Mit dem zunehmenden, durch die politische Entwicklung begünstigten Kosmopolitismus in der hellenist.-röm. Welt müssen die Regeln des Zusammenlebens für alle vernunftbegabten Wesen unterschiedslos gelten, also weniger die speziellen Bedingungen eines historisch gewachsenen Staates als die natürliche Solidarität unter allen Menschen berücksichtigen (zB. Marc. Ant. 5, 16 u.ö.). Das Verhalten im (durchaus bejahten) Staat ist lediglich ein Spezialfall des Verhaltens in der Kosmopolis (ebd. 6, 44). Man soll μετ' ἀληθείας καὶ δικαιοσύνης (zum Topos vgl. Hommel 177f) sich freundlich u. wohlwollend gegen ψεῦσται καὶ ἄδικοι verhalten. Diese von Marc Aurel (6, 47) formulierte Regel läßt sich ebenso wie die bei Seneca (ep. 95, 54/8) in Anlehnung an Poseidonios formulierten Grundsätze sozialen Verhaltens viel eher unter dem Begriff Philanthropie als dem der G. zusammenfassen (H. Hunger, Φιλανθρωπία, AnzWien 1963, 100, 1/20). Die Maßstäbe des Rechtes (τῆς δικαιοσύνης ὁ λόγος) soll man gegen den Willen der Betroffenen erst anwenden, nachdem man versucht hat, sie zu überreden (Marc. Ant. 6, 50). – Die Stoiker hatten die G. aus der natürlichen οἰκείωσις des Menschen zu sich selbst u. zu seinen Mitmenschen abgeleitet (SVF 1 nr. 197 u.ö.). Der anonyme mittelplatonische Kommentar zum ‚Theaetet' bestreitet diese Konstruktion mit dem Hinweis, daß der notwendigerweise verschiedene Grad der οἰκείωσις zu Familiengliedern, Mitbürgern usw. den der G. innewohnenden Gleichheitsgrundsatz verletze (BerlKlassT 2 [1905] col. 5, 14/7, 20; vgl. Plat. Gorg. 484a. 489a; resp. 349c u.ö.). Die natürliche οἰκείωσις führe deshalb eher auf die φιλανθρωπία (BerlKlassT aO. col. 6, 20f), während man die G. aus der Zielvorstellung einer ὁμοίωσις πρὸς θεόν ableiten müsse. – Die lange Erörterung des G.-problems im Apollonios-Roman des Philostrat (6, 21; vgl. auch 3, 25), die nicht eigentlich philosophischen Charakter trägt, versucht in der bereits (o. Sp. 269) beschriebenen Weise von einem Verständnis der G. als bloßer Nicht-Ungerechtigkeit frei zu kommen u. beschreibt mit Hilfe historischer Exempla den Gerechten als Vertreter der φιλανθρωπία. So ist es kein Zufall, daß das alte Paar ὅσιος (εὐσεβής) – δίκαιος (Diod. Sic. 12, 20, 30; Dion. Hal. ant. 2, 62, 5) seit späthellenistischer Zeit öfters durch ὅσιος (εὐσεβής) – φιλάνθρωπος ersetzt werden kann (zB. Cic. rep. 2, 27; vgl. Dihle, Kanon 13. 37/40), ohne daß dabei an Herrscher (u. Sp. 274) gedacht ist. Ausdrücklich gleichgesetzt werden φιλανθρωπία u. δικαιοσύνη im Panathenaikos des Aristides (vgl. J. H. Oliver, The civilizing power: TransAmPhilosSoc 58 [1968] 112f. 125); denn beide können als Tugend schlechthin verstanden werden (or 13 p. 172/5 Dind.). Die Nähe der G. zur Philanthropie führt zur Ablehnung der traditionellen (Arist. Rhet. 1378a 31; Sen. ir. 2, 6, 1) Definition des Zorns als gerechtes Verlangen nach Vergeltung bei Philodem (ir. 41, 13, 8) u. Aspasios (in Arist. eth. Nic. p. 46, 3 Heilbut).

4. Gerechtigkeit in der Herrscherideologie. Die Philanthropie hat ihren Sitz ursprünglich in der Herrscherideologie: φιλάνθρωπα heißen königliche Erlasse der Ptolemäer, u. noch in der Umgangssprache der Kaiserzeit ist φιλάνθρωπον ein Trinkgeld. In vor- u. frühhellenistischen Texten taucht das Wort φιλανθρωπία fast nur zur Charakterisierung des rechten Verhaltens eines Höhergestellten auf (C. Spicq, La philanthropie hellénistique, vertu divine et royale: StudTheol 12 [1958] 109/91). Seit alters zeichnen den königlichen Mann zwei Eigenschaften aus, die über die strenge G. hinausführen: er wird die Götter im Wohltun an Würdigen u. Unwürdigen nachahmen (Isocr. or. 9, 43; 4, 29; Xen. Ages. 2, 13; inst. Cyr. 8, 1, 26; Wilcken, Urk. Ptolemäerz. 41, 9f; Ditt. Or. 308, 15f; Muson. frg. 8 Hense; Plut. princ. inerud. 3 [780C/781A]), sich durch Undankbarkeit im Wohltun nicht beirren lassen u. empfangene Kränkung nicht mit Gleichem vergelten (Democr.: VS 68 B 46; Xen. Hiero 11, 15; Antisth. bei Diog. L. 6, 3; Plut. Alex. 41; Marc. Ant. 7, 36 u.ö.). Durch die Philantropie, seine höchste Tugend, vollzieht der Herrscher die platonische ὁμοίωσις θεῷ (Themist. or. 1, 5c. 6b. 8b; 15, 188b u.ö.). – Das aber ist nur eine (wenn

auch wichtige [Béranger 270/5]) Seite des Herrscherbildes. Ebenso wichtig in einer Zeit, in der die Weltmonarchie von den Gebildeten als unvermeidlich (Tac. hist. 1, 16) oder begrüßenswert (Plin. paneg. 1, 5; Aristid. or. 9 passim; vgl. M. Fuhrmann, Gymn 70 [1963] 481/514) betrachtet wird, ist die andere: die reiche Literatur περὶ βασιλείας, die schon im Hellenismus, vor allem mit einer Anzahl pseudopythagoreischer Traktate, einsetzt, operiert durchweg mit dem Gedanken, daß der monarchische Staat das Abbild des unter einem göttlichen Lenker stehenden Kosmos sei (Iambul. bei Diod. Sic. 2, 55; Ecphant. frg. 2, 79/81 Thesl.; Plut. Alex. fort. 329D; Sen. clem. 1, 19; Calp. ecl. 4, 109; Corp. Herm. 18, 8/16; Kore Kosmou: Corp. Herm. exc. 23 Nock-Fest.; Menand. Rhet. gen. dem. 370 Spengel Rhet. Gr. u.v.a.; vgl. Dvornik 288/98; P. Hadot, Art. Fürstenspiegel: o. Bd. 8, 589). Die Parallele Kosmos/Gemeinwesen (o. Sp. 249) u. auch ihre philosophische Explikation (Heraclit.: VS 22 B 114) war viel älter u. der speziellere Vergleich Polis/Kosmos wohlbekannt (PsAristot. mund. 6, 400b 6/8). Das Motiv gewann aber besondere Bedeutung in Ideologie u. Propaganda des röm. Universalreiches, wo es nach dem Vorbild der hellenist. Staaten konstitutiv für den Kaiserkult wurde (zB. Aristid. or. 13 u. 42 Dindorf; vgl. Ehrhardt 1, 158/206; Béranger 218/22). Die an der kosmischen Ordnung zu messende Vernünftigkeit der Rechtsordnung (so noch Plot. 5, 5, 3; dazu die mittelplatonische Definition der εὐνομία bei Diog. L. 3, 103) wird von der Regierungstätigkeit des Kaisers erwartet, der im Gemeinwesen dieselbe Rolle spielt wie die Sonne im Universum (Antipat.: Anth. Pal. 9, 297). Daß die Christen sich von diesem Consensus hinsichtlich der kosmisch-göttlichen Dignität der röm. Universalmonarchie abwenden, macht sie ungeachtet aller äußeren Loyalität, in den Augen des Platonikers Celsus zu Feinden jeder vernunft- u. naturgemäßen Staatsordnung (Orig. c. Cels. 3, 59; 8, 63/75). Der Kaiser als Sonne ist eine Vorstellung, die seit dem 3. Jh. nC. besondere politische Bedeutung gewann. Sie stammt letztlich aus dem Orient, wo man seit alters den Sonnengott als Hüter der G. verehrte (o. Sp. 238), u. wurde auf verschiedenen Wegen in die griech.-röm. Welt übernommen (J. Bidez, La cité du monde et la cité du soleil chez les Stoïciens: BullAcadBelg 5, 18 [1932] 244; F. J. Dölger: ACh 5 [1936] 138). Aus diesem Grund nannten sich kleinasiatische Sozialrevolutionäre um den Prätendenten Aristonikos (133vC.) Heliopoliten, u. im Zusammenhang mit dem Königskult gab es bei einigen griechischen u. orientalischen Dynastien die Beinamen δίκαιος bzw. δικαιοσύνη (M. Rostovtzeff, Hellenist. Welt 3 [1956] 1296f mit weiterer Literatur). – Im Zusammenhang mit der sakralen Überhöhung des Herrschers u. seiner G. erhalten viele alte Züge des Herrscherbildes (Xen. inst. Cyr. 8, 1, 26) neue Bedeutung, insbesondere die Vorstellung vom Herrscher als νόμος ἔμψυχος, der die Maßstäbe der G. u. Wahrheit setzt (Plin. paneg. 54, 4/6; Aristid. or. 26, 107 Keil), wobei immer wieder die kosmologische Begründung dieses Anspruchs auftaucht (Ecphant. p. 83 Thesl.; Diotogen. 71 Thesl.; vgl. Dvornik 558/703; G. J. D. Aalders, Νόμος ἔμψυχος: Palingenesia 4 [1968] 310/29). Umgekehrt tragen große Gottheiten kosmischer Bedeutung in hellenistisch-römischer Zeit zuweilen den Beinamen δίκαιος oder werden mit der Göttin Δικαιοσύνη identifiziert, zB. Isis (Ditt. Syll.⁴ 1131; POxy 1380; Plut. Is. et Os. 2 [352 B]; vgl. L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae = RGVV 28 [1969] 8). Darin drückt sich die Erwartung aus, daß diese Gottheiten die strenge G. der kosmischen Vorgänge auch unter den Menschen zur Geltung bringen oder aber gerade diesen strengen Determinismus durch ihre Hilfe u. Wohltätigkeit dem Menschen erträglich machen. Auch die G. des Herrschers nämlich, die in seinem Tugendkanon nicht fehlen darf (Mon. Ancyr. 34; Dio Chrys. or. 3, 39 PsAristid. or. 35, 16/20 Keil; M. P. Charlesworth, The virtues of the Roman emperor: ProcBrAc 23 [London 1937]), läßt sich nicht einfach in Analogie zur unausweichlichen Vergeltung im Naturgeschehen begreifen. Der Herrscher ist auch Hüter der Wahrheit (PsAristeas ep. 206 u. vor allem Wohltäter mit der Tugend der ἐπιείκεια, die die strenge Vergeltung abmildert (ebd. 207f). Dieser Gedanke begegnet bereits in einem Theophrast-Fragment, das U. v. Wilamowitz (Griech. Verskunst [1921] 420) der Schrift Περὶ βασιλείας zugewiesen hat: das Leben der Menschen wird gehalten durch εὐεργεσία, τιμή, τιμωρία, also durch Wohltun, dianemetische u. diorthotische G. (vgl. Dihle, Regel 40). Als Glieder eines natürlichen Gesamtorganismus so gut wie eines politischen

Gemeinwesens (membra corporis magni: Sen. ep. 95, 52, vermutlich aus Poseidonios) sind die Menschen auf G. u. auf gegenseitiges Wohlwollen angewiesen (Lucan. 4, 189/220; Dio Chrys. or. 1, 40; Orac. Sib. 3, 753/9; SVF 1 nr. 262), die der Herrscher zu garantieren hat.

5. Spätantike (Neuplatonismus). Der Neuplatonismus bringt in seiner ethischen Theorie die entschiedenste Ausprägung des seit Platon der Philosophie geläufigen Gedankens, daß es einander folgende Stufen der Sittlichkeit gebe. Die Einzelheiten neuplatonischer Stufungslehre stammen aus den verschiedensten Quellen: Unterscheidung zwischen praktischer u. theoretischer Lebensform (Vorsokratik), zwischen noetischen u. ethischen (praktischen) Verhaltensweisen (Aristoteles), zwischen äußeren u. sittlichen Gütern (Platon/Aristoteles), zwischen Determination im Körperlichen u. Freiheit im geistigen Geschehen (Stoa/Platonismus) usw. Plotin entwirft (enn. 1, 2; vgl. Porph. sent. 38) ein Tugendsystem an Hand der Frage, ob die ὁμοίωσις θεῷ, die platonische Zielbestimmung des sittlichen Aufstieges (Theaet. 176c), im Hinblick auf den höchsten Gott gelten könne, da dieser ein rein noetisches Wesen sei u. nicht im Handeln nachgeahmt werden könne. Plotin erklärt die platonischen Kardinaltugenden, die auch er psychologisch gliedert, als Verhaltensweisen im praktisch-politischen Leben, welche die ὁμοίωσις noch nicht konstituieren. Sie werden aber, über ihre soziale Bedeutung hinaus, für das Subjekt zum Medium seelischer Katharsis, womit die zweite Stufe des sittlichen Aufstiegs erreicht ist. Darauf folgt die reine, freie Geistestätigkeit als dritte Tugendstufe, auf der sich die ὁμοίωσις mit dem höchsten Gott vollziehen kann. Die G. gehört innerhalb dieses Systems natürlich zu den πολιτικαὶ ἀρεταί. Sie hat ihr Modell in der gerechten Weltordnung (enn. 3, 2, 13), ist nur als dianemetische G. zu definieren (ebd. 4, 7, 8, 29) u. als Tugend des Handelns nicht einfach auf die νόησις zurückzuführen (6, 6, 6, 9). Da sie wie alle Tugenden unkörperlich ist (4, 7, 8), kann ihr Vorhandensein nicht mit dem äußeren Lohn oder Vorteil in Verbindung gebracht werden, wie es die πολλοί meinen (2, 9, 9, 18). – Die Einzelheiten der G.lehre Plotins haben durch die Vermittlung des Porphyrios in der neuplatonischen Tradition große Bedeutung gewonnen (vgl. Marin. v. Procl. 3; Procl. in Plat. remp. 1, 206f Kroll; Amelius bei Procl. ebd. 2, 29, 5/9 K.; Olympiod. in Plat. Gorg. 4. 7. 4f [246 Westerink] u. a.). In der Bestimmung der G. gibt es viele traditionelle Details: Sallust (deis et mundo 10) u. Simplikios (in Epict. ench. 30 [80 Dübner]) halten sich an die psychologische Begründung, die Platon der G. im Rahmen des Viererkanons gegeben hat, ebenso Olympiodor u. Damaskios (v. Isid. frg. 365 Zintzen). Das διανέμειν ἑκάστῳ κατ' ἀξίαν gilt wie bei den Stoikern als erschöpfende Definition (Olympiod. aO.), u. zwar sowohl im Hinblick auf die innerseelische wie auf die soziale Funktion der G., was Simplikios (in Epict. ench. 30 [82f D.) mit Hilfe des gleichfalls stoischen καθῆκον-Begriffs näher erläutert. Beschränkung auf den dianemetischen Aspekt herrscht auch überwiegend bei der Bestimmung der G. als umfassender, alle anderen einschließender Tugend (Simplic. aO.; Procl. in Plat. remp. 1, 269 [24 Kr.]; Iamblich. ad Anatol. bei Joh. Stob. 3, 9, 35 [3, 358 W.-H.]), während in pythagoreischem Zusammenhang bei Jamblich (protr. 21 [118 Pistelli]) die G. als ἀμοιβή τις καὶ ἀνταπόδοσις, also diorthotisch, definiert wird. Als umfassende Tugend (Porph. abstin. 3, 27; Iamblich. protr. 5. 21 [27. 114 P.]) entspricht die G. des Menschen der G. der Weltordnung (Porph. abstin. 2, 45; ad Marc. 21). Gerade an diesem Punkt führt die neuplatonische Spekulation den traditionellen Gedanken weiter: jeder Lebensbereich hat nach Jamblich die G. als höchstes Gut (v. Pyth. 9, 46): die Themis ist bei Zeus, die (vergeltende) Dike in der Unterwelt u. der Nomos im menschlichen Gemeinwesen. Porphyrios (ad Marc. 24/6) unterscheidet zwischen einem natürlichen Gesetz, das sich auf die physischen Bedürfnisse des Menschen bezieht, einem nach Völkern verschiedenen θετὸς νόμος, der die G. politischer Herrschaft bestimmt, u. einem göttlichen νόμος für die Unsterblichkeit, die σωτηρία τῆς ψυχῆς. Olympiodor (in Plat. Gorg. 47, 5 [246 W.]) ordnet die drei Töchter des Zeus u. der Themis aus Hesiod. theog. 901 der Fixsternsphäre (Eunomia), den Planeten (Dike) u. der Erde (Eirene) zu. Eben diese drei Ausprägungen der G. definiert Proklos (in Plat. Tim. 2, 198, 14 Diehl) als geometrisch, harmonisch u. arithmetisch. Einen vergleichbaren Zusammenhang zwischen kosmischer u. sittlich-sozialer G. beschreibt Proklos (ebd. 1, 201, 10) auch mit der Zuordnung ψυχή/δικαιοσύνη, πόλις/πολιτεία, κόσμος/δημιουργία. Die G. als

Vergeltung gehört dabei in den Zusammenhang der Lehre von der gefallenen, in die Materie verstrickten Seele, die der ständigen Disziplinierung bedarf (Plot. enn. 2, 3, 8; Simplic. in Epict. ench. 30 [80 D.]). Diese vergeltende G. kann deshalb mit der φύσις (hymn. Orph. 10, 13), der τύχη (Porph. bei Joh. Stob. 2, 8, 42 [2, 171, 10 W.-H.]), der εἱμαρμένη (Hierocl. in carm. aur. 17f [1, 439b Mullach]) u.a. Mächten gleichgesetzt werden, die in der vom Geist organisierten u. belebten Welt der Materie jede Störung des Gleichgewichtes korrigieren. – Daß die von der G. geforderte κατ'ἀξίαν διανομή meist eine ἄνισος διανομή ist, gilt speziell für das Menschenleben, weil dieselbe Ungleichheit eben auch das Vorleben der Einzelnen bestimmt. Sie beruht auf dem jeweils individuellen Verhältnis zwischen dem Weltplan der πρόνοια u. dem mit Wahlfreiheit ausgestatteten einzelnen λογικόν. Bei Tieren u. Pflanzen, denen das αὐτεξούσιον abgeht u. deren individuelle Unterschiede nur von der τύχη herrühren, stellt sich darum die Frage nach der G. nicht (Hierocl. bei Phot. bibl. 462b 8/463a 17; vgl. W. Theiler, Studien zum Neuplatonismus [1966] 12f). – Was die G. in der Tugendlehre angeht, so macht Olympiodor darauf aufmerksam, daß im Vulgärbewußtsein der Wert der (praktischen) Klugheit u. der Tapferkeit stets gegenwärtig sei, δικαιοσύνη u. σωφροσύνη aber, die Platon übrigens beide durch die Formel τὰ ἑαυτοῦ πράττειν definiert, vernachlässigt würden (in Plat. Gorg. prooem. 7 [6 W.]). Das führt auf die in neuplatonischen Texten nicht seltene Zusammenstellung dieser beiden Tugenden zur Bezeichnung vollkommener Tadelsfreiheit (Iamblich. protr. 18 [88 P.]; Damasc. v. Isid. frg. 102. 124 Z.; ähnlich schon Muson. frg. 38 [125, 5 Hense]). Sie verweisen auf das asketische u. das soziale Verhalten, das zum sittlichen Aufstieg nötig ist (Muson. frg. 6 [23 H.]). Dabei besteht das letztgenannte vor allem in Wohlwollen u. Hilfsbereitschaft, weshalb die G. bisweilen ausdrücklich durch φιλανθρωπία oder πραότης erweitert wird (Iamblich. protr. 21 [125 P.]; Damasc. v. Isid. frg. 124. 226 Z.). – Ehrhardt (3, 15/7) macht darauf aufmerksam, daß sich im 4. Jh. die politischen Akzente der G.lehre des Neuplatonismus verstärken, u. erklärt das mit dem Endkampf zwischen Heidentum u. Christentum in der Periode zwischen Diokletian u. Julian. Das Problem lag darin, ob die ,Himmelsbürgerschaft' des Christen mit der Zugehörigkeit zu einem die zivilisierte Welt umfassenden Gemeinwesen monarchischer Ordnung vereinbar sei, um dessen kosmologische Rechtfertigung sich gerade die Neuplatoniker bemühten (Plot. enn. 5, 3). Julian hat die Frage ausdrücklich verneint (adv. Christ. 184 Neumann). In dieser Auseinandersetzung wurde ein nie vergessenes Motiv besonders aktuell, nämlich die erhoffte Rückführung der am Ende des Goldenen, Saturn- oder Osiris-Zeitalters (Synes. Aegypt. 2, 5) von der Erde geflohenen G. dank der Wirksamkeit eines guten Herrschers (Amm. Marc. 22, 10, 6), der seine Aufgabe als νόμος ἔμψυχος ernst nimmt (Themist. or. 1, 15a). Diese eschatologisch-politische Spekulation (vgl. Verg. ecl. 4, 6) konnte immer wieder herangezogen (L. Koenen, Die Prophezeiungen des ,Töpfers': ZsPapyrEpigr 2 [1968] 178/209) u. mit aktuellen Vorstellungen verknüpft werden. Sie ließ sich sowohl gegen als auch, wie Konstantin zeigte, für das Christentum verwenden (u. Sp. 338).

III. Gerechtigkeit im römischen Recht. a. Außerjuristischer Sprachgebrauch. In allen philosophischen Texten lateinischer Sprache ist iustitia echtes Übersetzungswort zu δικαιοσύνη, an das sich im wesentlichen dieselben Vorstellungen knüpfen, u. ähnliches gilt für die von Anfang an griechisch beeinflußte lat. Literatursprache. Soweit man aber aus den erhaltenen Texten auf altrömische, von griechischen Einflüssen ganz oder weitgehend unabhängige Vorstellungen schließen darf, bezeichnet nicht das Wort iustitia das Prinzip rechten Zusammenlebens der Menschen. Viel wichtiger sind hier fides u. pietas: das erste bezeichnet die allseitige Verläßlichkeit, die in einem Gemeinwesen vorhanden sein muß, das zweite die Verhaltensweise, mit der man seinen Verpflichtungen gegenüber den verschiedensten Partnern (Göttern, Eltern, Mitbürgern, Klienten, Toten) nachkommt. Beide Wörter können sich auf das Verhalten des Einzelnen, einer Gruppe u. auch auf das der Götter beziehen (C. Becker, Art. Fides: o. Bd. 7, 803/9). In den Tugendkatalogen der Grabinschriften finden sich probus, bonus, sapiens, fortis u.a., nicht aber iustus. G. im diorthotischen Sinn wird mit Wendungen umschrieben wie iniuriam feci nulli, officia feci pluribus (CLE 83) oder summa vixi fide, nulli feci iniuriam (109). Bei der Wiedergabe genauer u. ausführlicher G.beschreibungen aus der griech. Philosophie machen sich durch

die ausgiebige Verwendung der Wörter fides u. pietas nicht selten altrömische Vorstellungen geltend, die den Sinn des Originals modifizieren (zB. Cic. part. orat. 78 [vgl. PsAristot.virt. et vit. 5, 1250 b 15/24; Diog. L. 3, 48]; nat deor. 1, 4; 2, 153; div. 1, 21; fin. 5, 65). Discite iustitiam ... et non temnere divos (Verg. Aen. 6, 620) ist ein Stück griechischer Paränese (Zweitugendkanon), bei dessen Übersetzung δικαιοσύνη durch iustitia wiedergegeben ist, εὐσέβεια auch durch pietas wiedergegeben sein könnte: Cic. rep. 6, 16 (aus dem somnium Scipionis): iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis tum in patria maxima est. In griechischer Tradition kann man auch den iustum et tenacem propositi virum des Horaz (c. 3, 3) verstehen, u. Laktanz interpretiert integer vitae scelerisque purus (Hor. c. 1, 22) zutreffend als Umschreibung des Wortes δίκαιος zur Bezeichnung allgemeiner Tugendhaftigkeit. – Die Wortgruppe iustus/iustitia ist von dem alten, vieldeutigen Wort ius abgeleitet (M. Kaser, Das altröm. ius [1949] 7/100; O. Behrens, Ius u. ius civile: Sympotica Fr. Wieacker [1970]), das in historischer Zeit die Rechtssatzung (νόμος) ebenso bezeichnen kann wie den Rechtsgrundsatz, den gesetzlich garantierten Besitz oder Anspruch, das Rechtsverfahren, den durch ein geltendes Gesetz gedeckten Sachverhalt, den Rechtsstatus einer Person oder Gemeinde u. anderes mehr. Dem Terminus ius entspricht kein griechisches Wort (u. Sp. 283), während das Adjektiv iustus, mit dem Handlungen u. Sachverhalte bezeichnet werden, die mit den anerkannten Rechtsnormen in Einklang stehen, sich ohne große Ungenauigkeit mit δίκαιος wiedergeben läßt. Beide Adjektive entsprechen einander ja auch als Ausdruck sittlicher Qualifikation eines Menschen. (Daß es zu ius einen durch das Wort fas bezeichneten Komplementärbegriff gibt, der der Sakralsphäre angehört, kann hier unbeachtet bleiben; dazu C. A. Peeters, Fas en nefas, Diss. Utrecht [1945] 109/19; H. van den Brink, Ius fasque [Amsterdam 1968].) Iustus ist bereits sehr früh in der sakralen u. rechtlichen Terminologie bezeugt (Paul.-Fest. 92, 10; 93, 12; 100, 21 Lindsay, dazu die vermutlich sehr alte Forumsinschrift CIL 1^2, 1 mit der Form iouestod). In den Grabinschriften bezeichnet iustus gern Riten u. Handlungen, die Recht u. Brauch entsprechen (CLE 371. 385 u. ö.), u. auch der Ausdruck iustum bellum wird auf vergleichbare altrömische Vorstellungen zurückgehen (S. Weinstock, Divus Iulius [Oxford 1972] 243/8). Stärker als andere Völker haben die Römer frühzeitig die Beziehungen zwischen Menschen, Menschengruppen u. auch Göttern als vertraglich fixierte Rechtsverhältnisse zu erfassen gesucht (K. Latte, Röm. Rel. 61/3. 211 f), u. in diesem Sinn wird man die älteste Bedeutungsschicht von Wörtern wie iustus, iniustus, nefastus zu verstehen haben. Iustus, ,normal, korrekt', erscheint u. a. bei Cato (agr. 135, 5), u. diese Bedeutung ist bis in nachklassische Zeit nicht verlorengegangen (ThesLL 7, 720, 58/721, 65). – Das von iustus abgeleitete iustitia scheint demgegenüber gleich mit Rücksicht auf griechisch δικαιοσύνη verwendet, vielleicht sogar gebildet worden zu sein. Die Bedeutung ,Korrektheit, Normalität' taucht erst sehr spät als deutlicher Neologismus auf (u. Sp. 288), u. die ersten indirekten (iniustitia: Plaut. merc. 47) u. direkten (Ter. haut. 646) Belege beziehen sich auf menschliche Eigenschaften oder Verhaltensweisen. Die berühmten Reden für u. gegen die G., die der Akademiker Karneades iJ. 156/55 vC. hielt (Cic. rep. 3, 9/11; de orat. 2, 155 u. ö.), gehören in die Zeit besonderer Empfänglichkeit für griechische Gedanken u. machten einen ungeheueren Eindruck in Rom (Pohlenz 1^2 179). – Neben iustus steht aequus, das sich schon vielfach bei Plautus findet, u. zwar sowohl in der vermutlich älteren Bedeutung ,glatt, eben, gleich(mäßig)' als auch in der Bedeutung ,richtig, angemessen, anständig, gerecht'. In der zweiten Bedeutung verwendet es schon Plautus zur Charakterisierung von Sachverhalten oder Handlungen (zB. Stich. 131. 494) u. zur Bezeichnung menschlicher Eigenschaft oder Verhaltensweise (zB. Cas. 966; Poen. 359. Der gleichfalls bei Plautus belegte Ausdruck aequus animus, ,Gleichmut' kann hier beiseite bleiben). Die moralische Bedeutung des Wortes bezieht sich auf ein positives Urteil, das sich nicht wie bei iustus an fixierten Rechtsnormen oder Gebräuchen, sondern an Lebenserfahrung u. allgemeinem Konsens orientiert. So entspricht das aequum ziemlich genau dem ἐπιεικές im Gegensatz zum νομικὸν δίκαιον. Das dazugehörige Substantiv aequitas, u. zwar sowohl in der Bedeutung ἰσότης (Rechtsordnung) als auch ἐπιείκεια (Verhalten des Individuums), findet sich nicht vor Cicero (rep. 1, 53 u. ö.; vgl. G. Ciulei, L'équité chez Cicéron [Amsterdam

1971]), die Bedeutung ‚Gleichmaß, Ebenmaß' ist ebenfalls erst seit der klassischen Prosa belegt. In den Grabschriften wird iniquus oft verwendet, um die Härte u. Unbilligkeit des Geschickes zu bezeichnen, das berechtigte Erwartungen zerstört (CLE 373. 425. 467 u.ö.). Auch hier also wird die Bezugnahme auf eine Verhaltensweise ausgedrückt. Zusammenfassend kann man sagen, daß mit der Entfaltung der Wortgruppen iustus u. aequus das Lateinische über alle Möglichkeiten verfügt, die griech. G.vorstellungen wiederzugeben. – Was man sich in der frühen Kaiserzeit unter iustitia vorstellte, zeigt sich im einschlägigen Abschnitt der Exempla-Sammlung des Valerius Maximus (6, 5; vgl. auch Frontin. strat. 4, 4). Wir würden die meisten der dort aufgeführten Beispiele eher der Rechtschaffenheit oder der Großmut als der G. subsumieren. Das gilt etwa für die Geschichte vom Schulmeister aus Falerii, der die Kinder der Adelsfamilien hinterlistigerweise in das Lager der die Stadt belagernden Römer bringt, jedoch von Camillus mit den Kindern zur Bestrafung in die Stadt zurückgesandt wird (1), oder von der Crassus-Anekdote, nach der dieser den Sklaven eines Gegners im Bürgerkrieg, der ihm Korrespondenz seines Herrn überbringt, mit der versiegelten Kassette dem Besitzer zurücksendet (6). G. in strengem Sinn finden wir in den griech. Anekdoten: Zaleukos' Sohn soll wegen eines adulterium nach den vom Vater geschriebenen Gesetzen geblendet werden. Die Bürger bitten um Gnade für den Jüngling, u. der Vater gibt darauf eines seiner Augen, so daß zusammen mit einem Auge des Delinquenten dem Gesetz Genüge getan wird (ext. 3). – Man sieht, wie das weitere u. das engere G.-verständnis, das sich an δικαιοσύνη knüpft, auch jeweils mit iustitia wiedergegeben werden kann. Die seit augusteischer Zeit auftauchenden Weihungen an eine Gottheit Iustitia (Iuppiter u. Iustitia: ILS 2924; Iustitia Augusta: 3739. Iustitia, Nemesis, Fata: 3737; L. Deubner: Roscher, Lex. 3, 2, 2156) stammen letztlich aus hellenistischer Gedankenwelt, insbesondere aus der Herrscherideologie (vgl. K. Latte, Röm. Rel. 300). Wo jedoch iustitia in Texten begegnet, die zur Sprache des Rechtes in Beziehung stehen, ergeben sich neue Bedeutungsmerkmale, die ohne Parallele im Griechischen sind.

b. Juristischer Sprachgebrauch. (Lit. bei A. Berger: EncDictRomLaw [Philadelphia 1953] s. v. iustitia.) Der Auctor ad Herennium definiert: iustitia est aequitas ius unicuique retribuens pro dignitate cuiusque (3, 3), Cicero in einer frühen Schrift: iustitia est habitus animi communi utilitate conservata suam cuique tribuens dignitatem (inv. 2, 160), u. der Jurist Ulpian (Dig. 1, 1, 10 = inst. 1, 1): iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi. Ciceros Definition entspricht genau der stoisch-peripatetischen, wobei habitus animi (ἕξις oder διάθεσις) sich auf die Bestimmung der G. als Verhaltensweise bezieht u. das stoische κατ'ἀξίαν (o. Sp. 268) als dignitas in das Zugeteilte hineingenommen ist. Die beiden anderen Formeln, die den Einfluß der Philosophie gewiß nicht verleugnen, bezeichnen das durch die G. Zugeteilte als ius. Dieses lat. Wort, u. das ist wichtig, bezeichnet einen Vorteil oder eine Auflage, die jemandem lediglich auf Grund einer Vorschrift des geltenden Rechtes zugewiesen werden kann. Ein ius ist darum nicht notwendigerweise ein δίκαιον (iustum) in moralischem Sinn. Deshalb kann Gaius warnen (inst. 1, 53): male iure nostro uti non debemus, u. für Tacitus ist nur die frühe Republik durch das Vorhandensein eines ius aequum, also eines gerechten allgemeinen Rechtes, ausgezeichnet (ann. 3, 27, 1). Zwar ist τὸ δίκαιον übliches Übersetzungswort für ius (u. Sp. 340), aber nachdem ein Briefschreiber bei Alkiphron (1, 5) das πλουτεῖν σὺν ⟨τῷ⟩ δικαίῳ (iure dives esse) auf Grund eines Schatzfundes festgestellt hat, lautet die Mahnung: γιγνέσθω ὁ πλοῦτος (nicht etwa τὸ δίκαιον) μὴ κακίας ἀλλὰ καλοκαγαθίας ὑπηρέτης. Von einem δίκαιον kann man gar nicht schlechten Gebrauch machen, so wenig wie von der iustitia (Aug. lib. arb. 2, 190). Eine iustitia, die iura zuteilt, bezieht sich demnach auf die Rechtsordnung, nicht notwendigerweise auf das allgemeine sittliche Verhalten, u. ist insofern nur eine Spezialform der aequitas. Anders liegen die Dinge in der philosophischen Ethik, wo zB. die Beschreibung der δικαιοσύνη bei Aristoteles ungeschieden für den rechtlichen u. den moralischen Bereich gilt u. die Beziehung des δίκαιον auf den νόμος keinen juristischen Sonderfall darstellt, vielmehr die Bindung aller Urteile über menschliches Verhalten an eine Konvention betrifft. Die ἐπιείκεια als Sonderform der δικαιοσύνη erhält nach Aristoteles dort ihre Bedeutung, wo die bestehende Norm, sei sie rechtlicher Natur oder

nicht, auf das vorliegende Problem nicht angewendet werden kann u. es darum auf eine Lösung aus dem Geiste der G. ankommt, die sich nicht unmittelbar auf eine bestehende Norm berufen kann. Die ἐπιείκεια ist also eine subsidiäre Verhaltensweise, eine Art von G., die eintreten muß, wenn die normorientierte G. nicht wirksam werden kann, die aber ihrerseits wie ein guter Gesetzgeber neue Normen schafft (o. Sp. 267f). Beim Auctor ad Herennium ist das Verhältnis von aequitas u. iustitia anders gefaßt: aequitas ist offenbar der übergeordnete Begriff, mit dem die rechte Verhaltensweise allgemein erfaßt ist. Diese aequitas realisiert sich da, wo es um ein zuzuteilendes ius geht, als iustitia, u. dazu paßt Ciceros Bestimmung des Rechtes als aequitas constituta (top. 9). – Die Definition der iustitia beim Auctor ad Herennium illustriert die im 2. Jh. vC. einsetzende begriffliche Trennung von Recht u. Ethik, die von den Griechen nie ganz vollzogen wurde. Sie ergab sich daraus, daß die Begriffe philosophisch-ethischer Systeme in eine bereits entwickelte Rechtskultur eindrangen (vgl. W. Kunkel, Römisches Recht[5] [1967] 179; Schulz, Geschichte 87f) u. diese Begegnung das Zivilrecht stärker als das Strafrecht betraf (Daube 131/50 mit weiterer Lit.); denn im Strafrecht stellen sich die anthropologischen Probleme ohnehin ‚philosophischer', d.h. der Frageweise der Ethik ähnlicher. (Aristoteles' Erörterung des Problems abgestufter Willentlichkeit leitet bruchlos vom Blutrecht zu allgemeinen Verhaltensnormen über: eth. Nic. 5, 10, 1135a 15/1136a 9.) Für den juristischen Sprachgebrauch ergab sich daraus, daß man iustus/iustitia auf Verhältnisse innerhalb der Ordnung des gesetzten Rechtes, aequus/aequitas auf rechte Verhaltensweisen schlechthin anwenden konnte. (Zur Frage des aequum u. iustum im Zeichen akuter sozialer Konflikte im 2. Jh. vC. vgl. E. Badian, Tib. Gracchus and the Roman revolution: AufstiegNiedergRömWelt 1 [1972] 679.) Wenn der Praetor die geltenden Rechtsbestimmungen ergänzt oder korrigiert, leitet ihn die aequitas (Marcell.: Dig. 4, 1, 7), u. diese aequitas zeigt sich nicht nur in der Einhaltung oder Herstellung des als gut u. richtig empfundenen Gleichgewichtes unter den Menschen (ἴσον: (o. Sp. 242), sondern auch in einem prinzipiellen Wohlwollen. Wiederholt wird darum empfohlen, sich für das benignius zu entscheiden, wenn das geltende Recht mehrere Möglichkeiten zur Lösung eines Problems zuläßt (Julian.: Dig. 12, 1, 20; vgl. 23, 3, 9, 2; als allgemeine, auf die Rechtsordnung insgesamt bezogene Regel bei Modestinus [3. Jh. nC.]: Dig. 1, 3, 25). Die Anweisungen, nach denen die Normen des geltenden Rechtes mit aequitas, benignitas, clementia u. dergl. fortentwickelt oder gehandhabt werden sollen, implizieren die Vorstellung, daß die gleichsam mechanische Ausführung rechtlicher Bestimmungen zwar gerecht, aber nicht sittlich sein kann, während die bewußte Handhabung u. Fortentwicklung des Rechtes ein zugleich juristisches u. moralisches Phänomen ist. Von hier aus werden die umfassenden, bisweilen als rein deklamatorisch mißverstandenen Definitionen von ius u. iustitia aus den Vorworten juristischer Werke verständlicher: Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere (Ulpian.: Dig. 1, 1, 10), oder: ius est ars boni et aequi (Celsus: ebd.; vgl. Pringsheim 173/223), oder: iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi (Ulpian.: ebd.; o. Sp. 286). Das Recht, dessen Eigenständigkeit gegenüber anderen Faktoren des Lebens der Menschen erkannt u. zur Grundlage einer Jurisprudenz geworden ist, erscheint gleichzeitig als Instrument umfassender, den engeren Rechtsbereich überschreitender Lebensgestaltung, u. darum können auf das Recht Definitionselemente sittlicher Verhaltensweisen angewendet werden. – Es zeigt sich aber, daß im juristischen Sprachgebrauch aequitas nicht nur die sittliche Verhaltensweise eines Menschen, sondern auch einen überpersönlichen, der Rechtsordnung immanenten Maßstab bezeichnet, an dem man Einzelgesetze u. ihre Anwendung messen kann. Das entspricht etwa der Bedeutung des ἴσον im Griechischen (vgl. Cic. top. 23). Die Verwischung des Unterschiedes zwischen diesen beiden Bedeutungsebenen ist eines der Merkmale des ‚Vulgarismus' in der kaiserlichen Rechtspflege seit dem frühen 4. Jh. nC. u. kann zu der Auffassung führen, daß die moralischen Qualitäten des kaiserlichen Gesetzgebers u. Richters die letztlich einzigen Quellen des Rechtes sind (Pringsheim 224/46; u. Sp. 343). – In der G.definition Ulpians ist endlich die Zuordnung der G. zur voluntas constans et perpetua bemerkenswert. Damit ist wohl mehr gemeint als die einfache Übersetzung von προαίρεσις oder ἕξις προαιρετική, also der Terminus ‚Verhaltens- u. Zustandsweise', als

welche Tugend u. Untugend in der philosophischen Ethik begriffen werden. Eine besondere Errungenschaft der verselbständigten Jurisprudenz ist die Herausbildung eines juristischen Willensbegriffs im 2. u. 1. Jh. vC., für den es im Griechischen kein Vorbild gibt. Nach Quintilian (inst. 12, 2, 19) ist die voluntas einer der entscheidenden Faktoren im Rechtsleben: iuris quaestio omnis aut verborum proprietate aut aequi disputatione aut voluntatis coniectura continetur. Hier geht es um mehr als um die Ermittlung der (gerechten), im Gesetz vorgesehenen Regel u. der (billigen) Ausnahme, um die Herbeiführung des Ausgleichs zwischen dem strikten δίκαιον der Rechtsordnung u. dem ἐπιεικές des sittlichen Empfindens, wie man in ähnlichem Zusammenhang im Griechischen formulieren würde (Hermag. frg. 20 Matthes). Es kann vielmehr dreierlei ermittelt werden: das, was Worte oder Handlungen der Parteien bzw. des Gesetzes ‚sagen', samt den sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Entscheidung des Falles, was im Sinn der Rechtsordnung u. der Sittlichkeit im gegebenen Fall billig ist, u. was Gesetz wie Parteien mit ihren Worten oder Handlungen eigentlich wollen oder gewollt haben. Die Ermittlung dieses Willens kann zwar gegebenenfalls die Frage nach der Vorsätzlichkeit einschließen, ist aber primär kein ethisch-psychologisches Problem, wie das der prinzipiellen Unterscheidung zwischen Mord u. Totschlag. Seine Lösung soll die Grundlage dafür schaffen, daß sich die Entscheidung des Falles nicht auf möglicherweise insignifikante, unklare, irreführende Worte oder Handlungen, sondern, außer auf Fakten, auf wirkliche Intentionen stützt. Ziel der Methode ist es, die mechanische Zuordnung von Gesetz u. Tatbestand zu vermeiden u. statt dessen Sinn, Bedeutung, Absicht der Äußerungen zum Gegenstand rechtlicher Entscheidungen zu machen. Die empirische Grundlage für die Ausbildung dieser Willenstheorie ist eher im Zivil- als im Strafrecht zu suchen, u. das stets gegenwärtige Problem einer möglicherweise ins Unerträgliche führenden strikten Anwendung des Gesetzes wird gerade nicht dadurch gelöst, daß man Rechtsfragen auf dem Wege allgemeiner Billigkeitserwägungen unter ethische Kategorien subsumiert. Wenn nun Ulpian bzw. die von ihm aufgenommene Tradition sich zur Beschreibung der G. des Willensbegriffs bedient, so mag damit auch an die προαίρεσις der philosophischen Ethik angeknüpft sein. Gleichzeitig aber wird man hier den juristischen Willensbegriff erwarten dürfen, u. im Hinblick darauf ist iustitia als Qualität zu verstehen, die sich in immer neuen Willensbildungen kundtut, die ihrerseits den Normen der Rechtsordnung entsprechen (voluntas ... ius suum cuique tribuens). Die allgemeine Rechtschaffenheit, die sich außerhalb, gelegentlich aber auch innerhalb des Rechtslebens im engeren Sinn geltend macht (vgl. Quint. inst. 12, 3, 6), heißt demgegenüber aequitas (Sokolowski 190f). Δικαιοσύνη im Griechischen u. iustitia im außerjuristischen Latein besitzen dagegen eben diesen Sinn umfassender Gutheit. – Charakteristisch ist Ciceros Schwanken zwischen juristischem u. nichtjuristischem Sprachgebrauch in De leg. 1, 48, wo er darlegt, daß das Recht (ius) u. die Tugend der G. um ihrer selbst willen u. nicht wegen eines verheißenen Lohnes erstrebenswert seien. Dem ius ist zunächst die aequitas als ethische Verhaltensweise gegenübergestellt, u. dann geht die Darlegung zur iustitia als umfassender Tugend im Sinn der philosophischen Tradition über. – Die stoische Lehre vom δίκαιον, das φύσει u. nicht nur νόμῳ bestehe, bezieht sich als ethische Doktrin auf die Gesamtheit sozialen Verhaltens. Die daran anknüpfende juristische Konzeption der Römer, nach der es eine Dreiteilung in ius naturale, ius gentium u. ius civile gebe (Gaius inst. 1, 1; Corp. Iur. inst. 1, 2, 1f), bezieht sich demgegenüber auf den Bereich des durch Satzung u. Rechtsprechung Regulierbaren. Ciceros Auseinandersetzung mit Karneades, der von skeptisch-akademischer Position aus die stoische Konzeption des φύσει δίκαιον bekämpfte, zeigt sehr deutlich den Übergang von der juristischen auf die moralische Argumentationsebene (rep. 3, 9/23): Cicero spricht von der Verschiedenheit der iuris instituta, mores, consuetudines, die der Einheit des an der iustitia orientierten ius naturale gegenübersteht (ebd. 3, 9/11). Im Referat der Meinung des Karneades geht es demgegenüber um das Verhalten der Mächtigen, die sich iura (νόμοι) nach ihrem Nutzen u. nicht entsprechend irgendwelchen naturgegebenen Maßstäben der G. setzen (3, 23). – Die ausgebildete Theorie des Naturrechtes beansprucht auch im außermenschlichen Bereich Geltung, etwa im Hinblick auf Fortpflanzung, Ernährung u. dergl. Das ist ein Gedanke aus der platonischen Tradition,

nach der es ἀδικεῖν u. damit auch G. überall dort geben kann, wo sich αἴσθησις findet (Plut. soll. an. 6 [964 A/B]; Porph. abstin. 3, 19), während das stoische φύσει δίκαιον nur die λογικὰ ζῷα, also Götter u. Menschen, betrifft (SVF 3 nr. 370. 373 u.ö.). Der letztgenannte Gedanke ist deshalb für die röm. Rechtslehre wichtig geworden, weil er die altröm. Auffassung vom rechtlichen Charakter der Beziehung zwischen Menschen u. Göttern philosophisch rechtfertigte (Cic. part. orat. 129f). Das ius sacrum ist Teil des ius publicum, u. zwar gerade auch im Hinblick des Verhältnisses der Gemeinde zu ihren Göttern, nicht nur für den Kult als soziale Veranstaltung (Mommsen, StR 1, 243; 2, 18/73). – Die Entwicklung der Naturrechtstheorie mit Hilfe der aus der Philosophie übernommenen Lehre vom φύσει δίκαιον u. der δικαιοσύνη sowie die Entwicklung des voluntas-Begriffs, dem die G. als Verhaltensweise zugeordnet werden kann, schaffen die Möglichkeit, die G. sowohl als ein dem positiven Recht innewohnendes Prinzip als auch als menschliche Verhaltensweise sittlicher Natur zu erfassen u. ihre Bedeutung für das Rechtsleben in beiden Funktionen zu verstehen. In der Terminologie konkurriert iustitia mit aequitas. In zahlreichen regulae des 50. Digesten-Buches, in denen von der Anwendung u. Fortbildung des bestehenden Rechtes aus dem Geist der G. die Rede ist, begegnen aequum u. iustum, aequitas u. iustitia ohne nennenswerten Bedeutungsunterschied (Paul.: Dig. 50, 17, 24; Iulian.: ebd. 66; Papinian.: ebd. 82; Paul.: ebd. 90 u. bes. 85; Marcell.: ebd. 183; Pompon.: ebd. 206). Deutlich wird auch die Einbettung des griech. G.begriffs in die Vorstellungswelt römischer Jurisprudenz im ersten Distichon des Grabgedichtes auf den Juristen Valerius Dalmatius (CLE 2046; 4. Jh. nC.): Ius ad iustitiam revocare aequumque tueri/Dalmatio lex est quam dedit alma Fides.

C. Altes Testament u. Judentum. I. Altes Testament. a. Allgemeines. In allen Schichten des in der atl. Literatur bezeugten Denkens kommt der Frage nach der G. zentrale Bedeutung zu (J. Hempel, Das Ethos des AT[2] [1964] 151/81). Der meistgebrauchte Wortstamm in diesem Zusammenhang ist ṣdḳ, dessen Derivate in der LXX ganz überwiegend mit δίκαιος u. verwandten Wörtern wiedergegeben werden. Das hat seinen guten Grund darin, daß beide sowohl die strenge, sich vornehmlich als Vergeltung im Guten u. Bösen realisierende G. als auch die allgemeine Güte u. Hilfsbereitschaft einschließende Rechtschaffenheit bezeichnen können. Ṣaddiḳ, ‚gerecht', wird im AT mit einer Ausnahme nur von Personen gesagt, während mit den Substantiven ṣædæḳ u. ṣᵉdaḳah, ‚G., das Rechte', Personen, Institutionen u. Handlungen qualifiziert werden können. Als ‚Rechtschaffenheit' konkurriert ṣᵉdaḳah mit Wörtern wie ḥæsæd, ‚Güte, Freundlichkeit' (Dodd 64f), æmæt, ‚Treue, Zuverlässigkeit, Wahrh(aftigk)eit' (D. Michel: ArchBegriffsgesch 12 [1968] 56); denn gerechtes Handeln entspricht dem wahren Sachverhalt u. zeigt die Wahrhaftigkeit des Handelnden (Hommel 166f), tamin, ‚Güte, Redlichkeit', ḥen, ‚Gnade, Erbarmen', als strenge zuteilende oder vergeltende G. mit mešarim, ‚Geradheit' oder mišpaṭ, das auch die Rechtssatzung bezeichnen kann, u. aramäisch din, ‚Recht'. Da sich im ganzen AT G. nicht nur auf die zwischenmenschlichen Beziehungen (wie δίκαιος), sondern gerade auch auf das Verhältnis Mensch/Gott bezieht, sind die Wörter für ‚fromm' u. ‚gerecht' in vielen Zusammenhängen austauschbar (Hill 82/97).

b. Wanderungstraditionen. Die G.vorstellungen im AT sind verschiedener Herkunft. Aus der Überlieferung von der Landnahme nomadischer Stämme stammt das Motiv, daß rechtes Verhalten der Gruppen u. Individuen an bestimmten Geboten zu messen sei, die den Inhalt eines von Gott mit diesem Verband von Stämmen abgeschlossenen Bundes ausmachen. Der Bundesschluß macht diese Menschen zu Gefolgsleuten Gottes u. steht mit einem eindrucksvollen göttlichen Eingreifen in Zusammenhang, durch welches die Stammesgruppe einmal in ihrer Vergangenheit bewahrt u. damit als Gottesvolk konstituiert wurde (Auszug aus Ägypten). G. in diesem Kontext richtet sich auf die Erhaltung des derart begründeten u. legitimierten sozialen Zusammenhangs. Auf seiten der Menschen erfordert das exklusiven Gehorsam gegenüber den Gottesgeboten kultischen u. moralischen Inhaltes, auf Seiten Gottes die Belohnung der Bundestreue mit dem Gedeihen der Stämme, die Bestrafung der Übertretungen durch Unsegen aller Art, gelegentlich aber auch die verzeihende Güte, welche die verwirkte Strafe nicht vollzieht, sondern durch fortgesetzte Hilfe den Bestand der Gruppe

sichert. Diese Vorstellungen finden sich gehäuft am deutlichsten im 24. Kapitel des Josua-Buches (K. Baltzer, Das Bundesformular [1960]), wo die Wortgruppe ṣdḳ aber nicht vorkommt. Doch gibt es den Plural ṣ^edaḳot zur Bezeichnung der helfenden u. rettenden Taten Jahwes schon im Deborah-Lied (Iudc. 5, 11), einem der ältesten Stücke hebräischer Poesie aus der Landnahmezeit der Nomadenstämme.

c. Königtum. Andersartig sind die G.vorstellungen, die sich im Zusammenhang mit dem israelitischen Königtum seit der Jahrtausendwende bildeten u. die mit der Gedankenwelt der vorisraelitischen Bevölkerung Palästinas u. der Königsideologie der altorientalischen Großreiche verwandt sind (Fahlgren 51f; Stuhlmacher 117f; W. Schmid, Jahwe u. die Kulttradition von Jerusalem: ZAW 67 [1955] 168/97; M. Noth, Gesammelte Studien zum AT [1957] 188/229; A. Alt: ZThK 56 [1959] 129f). Es geht hier um folgende Vorstellungen: das vom König als Sohn, Mittler oder Beauftragten des Reichsgottes regierte Land wird in engster Parallele zur Welt gesehen. Wie dieser Gott einst die Welt aus dem Chaos geschaffen hat u. nun immer weiter für den lebensnotwendigen geordneten Ablauf der kosmischen Geschehnisse sorgt (Ps. 19; 24; 89, 12), so hat er auch die Bewohner des Landes gegen den Widerstand ihrer Feinde zu einem Gemeinwesen gemacht u. gewährt ihnen weiterhin Sicherheit nach außen u. Wohlstand u. Recht im Innern (Ps. 46; 76, 8/11; 98, 9; vgl. Schmid 75/89). Friede, Recht u. Wohlstand unter den Menschen des betreffenden Volkes u. die lebenermöglichende Ordnung der Natur sind also zwei Seiten derselben Sache. Sie werden im Wirken des rechten Königs, insbesondere im Vollzug des Kultes, immer wieder neu hergestellt (Ps. 72, 3/16). Diese Denkfigur ist im Alten Orient weit verbreitet, etwa in Ägypten (Osiris-Hymnus aus der 18. Dynastie bei A. Erman, Die Literatur der Ägypter [1923 bzw. 1970] 187/92; vgl. E. Hornung, Geschichte als Fest [1966] 26). Es folgt aus ihr, daß ein solcher, für ein bestimmtes Volk zuständiger Gott mindestens potentiell über die ganze Welt gebietet (Ps. 18, 48; 92, 11f) u. das von ihm beschützte Reich einen Weltherrschaftsanspruch erhebt (Ps. 45, 8; 110 u.a.). – Die israelitische Ausprägung dieser Gedanken findet sich vor allem in den Psalmen, die mit dem Königsritual zusammenhängen, sowie, in jeweils charakteristischer Akzentuierung, in der vorexilischen, exilischen u. nachexilischen Prophetie, bisweilen auch in der Nacherzählung historischen Überlieferungsstoffes. Die Besonderheiten sind vor allem darin zu suchen, daß angesichts des Mißverhältnisses zwischen der Machtstellung Israels bzw. seiner zwei Teilstaaten u. dem inhärenten Weltherrschaftsanspruch seiner Königsideologie Universalität u. Allmacht Jahwes selbst in den Vordergrund des Interesses trat (Jahwe galt denn auch als der König Israels; vgl. H. J. Kraus, Die Königsherrschaft Jahwes im AT [1951]; V. Maag, Malkut Jahwe: VetTest Suppl. 7 [Leiden 1960]; W. H. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit u. Israel[2] [1966]; G. v. Rad, Theologie des AT 1 [1957] 54). Ferner machte die zunehmende Gefährdung u. schließliche Diskontinuität der Kulttradition eine vertiefte theologische Deutung der dem Kult verbundenen Vorstellungen nötig, u. endlich eröffnete das Exil recht eigentlich die (schon vorher erwogene: Jes. 11) Zukunftsperspektive der Herrschaft Jahwes, seines Volkes u. seiner Rechtsordnung (Ps. 75, 3f; Jes. 51, 9f). – Die G.vorstellungen in dieser Gedankenwelt knüpfen sich vornehmlich an die Wortgruppe ṣdḳ. (Es gab offenbar einen kanaanäischen Gott ṣdḳ, dem der theophore Name des Königs Melchisedek aus Gen. 14, 17/20 zuzuordnen ist.) Der ‚rechte' Zustand besteht einmal natürlich in Frieden u. Freiheit von äußerer Bedrohung, in Gedeihen, Gesundheit, Unversehrtheit des Volkes, kurz, in all den Faktoren, die unter dem Wort šalom zusammengefaßt werden. Aber damit hängt aufs engste zusammen, daß dieser Zustand durch die Einhaltung von Rechtsnormen gekennzeichnet ist (Ps. 48, 11; 122, 5 u.ö.), die allein die Vertrauenswürdigkeit der sozialen Umwelt sicherstellen. G. als Qualifikation von Personen u. Handlungen bedeutet dabei im Hinblick auf Jahwe (u. den König), daß er die Einhaltung der gesetzten Ordnung durch gerechtes Gericht, also die Verteilung von Lohn u. Strafe, garantiert. Im Richterspruch kann der Mensch als Gerechter anerkannt werden oder seine G. erhalten; der Richterspruch setzt das Verhältnis fest, in dem sich der Gerechte u. der Ungerechte zu Gott u. Mitmenschen befinden. Insofern der Richterspruch Lohn u. Strafe zuteilt, ist er am Vergeltungsprinzip orientiert. G., die als Rechtschaffenheit Qualität des Menschen, als richtende G. Qualität des

Richters ist, erweist sich also in der Vergeltung. Das gilt natürlich auch für das Verhältnis der Menschen untereinander. Bezeichnenderweise gibt es unter den zahlreichen Ausdrücken, die den Vergeltungsvorgang bezeichnen können, etliche, die soviel bedeuten wie ‚wieder heil oder ganz machen' (šlm pi.) oder ‚gerade, schön, passend machen' (šwh). Rechtes Tun ist erhaltendes oder wiederherstellendes Tun. – Daß Schutz oder Wiederherstellung der natürlichen u. der sozialen Ordnung zwei Seiten derselben Sache sind, daß also gerechtes Handeln des Königs im Einklang mit Jahwes Intention auch dafür sorgt, daß in der Natur alles mit rechten Dingen zugeht, ist eine lange Zeit gehegte Vorstellung, die in diesen Zusammenhang gehört (Ps. 72, 16; o. Sp. 291). – Wichtigster Prüfstein für das Bestehen der richtigen Ordnung ist das Wohlergehen der Gefährdeten u. Hilflosen, die Kränkung nicht aus eigener oder ihrer Familie Kraft vergelten können, der Witwen u. Waisen (zu demselben Motiv im Alten Orient vgl. Fensham 129f u. Breasted 186. 205/20). Indem sich Jahwe ihrer besonders annimmt (Ps. 10, 14; 68, 6), besteht aber seine G. nicht nur in Vergeltung, sondern darüber hinaus in Freundlichkeit, Hilfsbereitschaft, Milde, kurz in allen Eigenschaften, durch die Gemeinschaft unabhängig von der Einhaltung vorher fixierter Normen gestiftet u. erhalten wird (Ps. 23, 6; 103, 8/18; 116, 5; Joel 2, 13). Diese Verhaltensweise Jahwes setzt Maßstäbe, an denen die G. des Königs u. überhaupt aller, die irgendwie Macht haben u. darum mit Schwächeren zu tun bekommen, bestimmt werden kann. Auch zur menschlichen G., so unvollkommen sie auch immer wieder erscheinen mag (Ps. 37, 21; Job 4, 7; Dan. 9, 18), gehört Hilfs- und Verzeihensbereitschaft, Milde u. Freundlichkeit. Die für diese Verhaltensweisen verwendeten Wörter betonen entweder die Herablassung der Hochgestellten (ḥen, zB. Gen. 18, 3) oder die Solidarität unter Gleichen (ḥæsæd, zB. 1 Sam. 20, 8; vgl. W. Zimmerli, Art. χάρις: ThWbNT 9, 366/76). Im Rahmen dieser G. erhält der Vergeltungsverzicht, den man sich von Jahwes Gnade erhofft (Ps. 51, 3; 130, 3/5), auch unter Menschen positive Qualität: David ist gerechter als Saul, weil er nicht Böses mit Bösem vergalt (1 Sam. 24, 18). Unter solchen Voraussetzungen kann es zwei begriffliche Differenzierungen, die in der griech. Spekulation eine große Rolle spielen, im AT nicht geben: G. u. Billigkeit (ἐπιείκεια) werden nicht als Gegensatzpaar empfunden, u. die Scheidung des δίκαιον vom ὅσιον oder εὐσεβές hat keinen Sinn, denn die Befolgung des im Gesetz niedergelegten Willens Jahwes in Kult, Recht u. Sitte ist immer zugleich Dienstbarkeit gegenüber Jahwe u. Wahrnehmung sozialer Pflicht. Endlich hält die enge Beziehung aller G.vorstellungen auf das Wirken Jahwes das Bewußtsein wach, daß der mit G. bezeichnete heilsame u. lebenserhaltende Zustand beim einzelnen wie beim Gemeinwesen letztlich nur als Geschenk Jahwes erwartet werden darf (G. v. Rad, Gesammelte Studien zum AT [1958] 221/47). – Die jüngere (exilische u. nachexilische) Prophetie betont den, als solchen schon älteren (Hos. 10, 12), Gedanken, daß es die G. Gottes u. die in ihr eingeschlossene Güte u. Gnade sei, die in freiem, von Menschen nicht beeinflußtem Handeln jene universale Rechtsordnung herbeiführen wird, in der gerade dem Schwachen Friede, Sicherheit u. Wohlergehen garantiert werde (zB. Jes. 53/5. 62; Mal. 3, 20 mit dem Bild von der aufgehenden Sonne der G.; Joel 2, 23 mit dem Bild des Regens der G.). Im dann zu erwartenden gerechten u. gütigen Handeln der Menschen werden sich also die entsprechenden Verhaltensweisen Jahwes zeigen (vgl. J. J. Scullion, ṣedeq/ṣedaqah in Isaiah 40/6: UgaritForsch 3 [1971] 335/48). Für die Gegenwart liegt die G. des Menschen viel weniger in der aktiven Gestaltung der Verhältnisse, in denen er lebt, als im treuen Ausharren bei den Geboten Gottes unter allen widrigen Umständen (zB. Jes. 42, 1/9; vgl. aber schon Jes. 10, 20/2). Der erforderliche Sinneswandel aller Menschen wird als ein Werk Jahwes erwartet (zB. Hes. 11, 19; 36, 26). Die ältere Prophetie bezieht ihre Mahnrede demgegenüber viel häufiger auf die unmittelbar zu praktizierende u. sozial wirksame Hilfsbereitschaft u. Güte gegenüber den Armen u. Schwachen, die der G. innewohnen soll (Am. 2, 6; 5, 7. 14f. 24; Jes. 1, 23; Jer. 7, 6 u. ö.). Ein derartiges Verhalten, in dem sich die richtige, von Jahwe geforderte Gesinnung ausspricht, kann dann geradezu der herkömmlicherweise gleichfalls G. konstituierenden Erfüllung kultischer Pflichten entgegengestellt werden, weil diese Art der Gesetzeserfüllung eben nicht notwendigerweise aus der rechten Gesinnung kommt (zB. Jes. 1, 11/7; vgl. ebd. 58, 6/8). Schließlich findet sich

die an alte Tradition (o. Sp. 293) anknüpfende Mahnung, daß der Schutz Jahwes für das Gemeinwesen aufhöre, sobald die von ihm gebotene G. im Verhalten der einzelnen vernachlässigt werde (Jes. 1, 21/31; Jer. 11). Daß die Befolgung der göttlichen Vorschriften, an der sich G. bemißt, in der Güte zum Mitmenschen u. der demütigen Hingabe an Jahwe sich erfüllt, wird so zur Quintessenz prophetischer Paränese (Mich. 6, 8). – Schon in der späten Prophetie taucht endlich ein Gedanke auf, der in der jüd.-christl. Apokalyptik u. der an sie anknüpfenden Theologie größte Bedeutung gewinnen sollte. Die Intensität u. Ausschließlichkeit, mit der ein Wiederaufstieg Israels u. der Beginn seiner friedlichen u. gerechten Herrschaft über die Völker allein vom Eingreifen Jahwes erhofft werden, mindert das Vertrauen in die Kongruenz natürlich-kosmischer u. politisch-moralischer Ordnung. Weil Jahwe weit über seiner Schöpfung u. ihrer verifizierbaren Gesetzmäßigkeit steht, schließt das Gericht, mit dem er die universale Herrschaft seines Volkes u. seiner G. einleiten wird, auch den Kosmos ein (Jes. 24/27; zur Datierung vgl. W. Zimmerli, Der Mensch u. seine Hoffnung im AT [1968] 155 mit weiterer Lit.), so daß ‚der Mond erröten u. die Erde beschämt dastehen' wird (Jes. 24, 23). Der Kosmos, der einer vollkommenen, gerechten Ordnung unter den Menschen entspricht, ist nicht der gegenwärtige, sondern ein von Jahwe radikal erneuerter, der den alten in Vergessenheit geraten läßt (Jes. 65, 17; ähnlich Apc. 21, 1). G. als Inbegriff vollkommener Ordnung unter den Menschen wird hier aus der uralten Analogie zur natürlichen, erfahrbaren Ordnung der Welt gelöst u. unmittelbar auf den Schöpfer u. sein unvorhersehbares, stets nur der Hoffnung faßbares Handeln zurückgeführt.

d. Gesetzestradition. Immer wieder neue Kodifikationen der kultisch-rechtlich-moralischen Normen charakterisieren die israelitisch-jüd. Geschichte, vom sog. Bundesbuch der Frühzeit über die deuteronomische Reform der späten Königszeit, die Priestergesetzgebung des jüd. Gemeinwesens der Perserzeit bis zur Herausbildung der pharisäisch-rabbinischen Schriftgelehrsamkeit u. ihrer fortgesetzten, aus der Schriftauslegung gewonnenen Normensetzung. Dieser Prozeß hat die oben genannten traditionellen Bestandteile der G.-vorstellung bewahrt, sie aber mit dem Zurücktreten u. schließlich Aufhören des Tempelkultes immer mehr auf den schriftlich fixierten, eine Interpretation fordernden Gesetzestext bezogen. Daneben veranschaulicht die Nach- oder Neuerzählung des historischen Überlieferungsstoffes mit ihrer theologischen Akzentuierung der Ereignisse die G. Jahwes dadurch, daß die Geschichte des Gottesvolkes als Testimonium vollzogener Belohnung oder Bestrafung durch seinen Herrn (vgl. etwa Dtn. 32, 35; Phil. v. Mos. 2, 47) u. auch als Resultat seiner erhaltenden, unverdienten Güte verständlich wird (klassische Formulierung dieses Prinzips Ex. 34, 6f; vgl. ferner Num. 14, 18; Ex. 20, 5; Ps. 103, 8/13; Joel 2, 13). In den Vorschriften für das Zusammenleben der Menschen kommt dementsprechend der Vergeltungsgrundsatz (Ex. 21, 23/5; Lev. 24, 19f; Dtn. 19, 21) ebenso zu seinem Recht wie die Anweisung zum prinzipiell barmherzigen, gemeinschafterhaltenden Handeln, insbesondere gegenüber dem Schwächeren oder in akuter Not Befindlichen (Ex. 22, 21; Dtn. 10, 18; 27, 19: Witwen u. Waisen; Dtn. 15, 14: fremde Hintersassen; Ex. 23, 4f: Feind in Not). Besonders deutlich wird das an der Institution des Jubeljahres: die harten Konsequenzen gesetzlich einwandfreier Rechtsgeschäfte werden periodisch im Interesse der Schwachen rückgängig gemacht (Lev. 25, 8/55; Jos. ant. Iud. 3, 12, 3). – Die solcher Gesetzgebung implizierte Paränese fällt in ihrer Essenz mit der prophetischen zusammen (vgl. Lev. 19, 18 mit Mich. 6, 8). Die in Jahwes Herrschaft erkannte Einheit kosmisch-natürlicher u. sozial-politischer Ordnung, die sich, wie in anderen altorientalischen Völkern, vor allem im Kult des Gemeinwesens realisiert, erwartet man mehr u. mehr vom Gesetz, dessen Erfüllung nicht nur das Gemeinwesen sichert u. das Individuum dementsprechend ‚gerecht' werden läßt, sondern auch die Welt erhält. Diese Übertragung war darin angelegt, daß die Gesetzestradition Israels von Anfang an auf den Kult bezogen war u. damit juristische Unbescholtenheit oder moralische Tadelsfreiheit, soweit sie am Gesetz gemessen werden konnte, stets gleichzeitig als rituelle, also den Anforderungen einer kultischen Konfrontation mit Jahwe genügende Reinheit verstanden wurde.

e. Weisheitsliteratur. Die atl. Weisheits- u. Spruchliteratur verarbeitet nicht nur die spezifisch israelitischen Traditionselemente, sondern enthält darüber hinaus ein gesamt-

orientalisches Überlieferungsgut (vgl. die Parallelensammlung bei Breasted 356/65). Die Bestimmung dessen, was Wesen u. Wirkung der G. sei, nimmt einen wichtigen Platz in diesen Texten ein (zB. Prov. 10/15), denn die vermittelten Einsichten u. Verhaltensregeln beziehen sich vornehmlich auf das Leben im Gemeinwesen. An den meisten einschlägigen Stellen knüpfen sich G.vorstellungen an ṣaddiḳ u. verwandte Wörter, doch gibt es keine streng fixierte Terminologie. Die Bedeutung der Sprüche oder Spruchreihen liegt darin, daß ihre knappen u. einprägsamen Formulierungen eine scharfe rationale Analyse voraussetzen, der man die in der Lebenserfahrung registrierten Verhaltensweisen der Menschen, ihre Konsequenzen u. ihr Verhältnis zu den nicht in Frage gestellten Regeln der Tradition unterworfen hat. Dabei kommen die Triebkräfte menschlichen Handelns in den Blick, u. die traditionsgebundenen Werturteile beziehen sich nunmehr ebenso auf die Handlungsmotive wie auf das Handeln selbst u. seine Folgen. Prov. 12, 10 heißt es, daß der Gerechte auf sein Vieh achtgebe (‚um sein Leben wisse'; LXX οἰκτίρω). Hier ist nicht wie Prov. 27, 23 an den Nutzen gedacht, den man von gut gehaltenem Vieh erwartet. Auch geht es nicht wie Ex. 23, 1/9 darum, dem Nachbarn, auch wenn er ein persönlicher Gegner sein sollte, mit der Fürsorge für sein Vieh den Vermögenswert zu erhalten, was gerechtes, weil gemeinschaftserhaltendes (G. v. Rad, Weisheit in Israel [1970] 107f) Handeln bedeutet. Vielmehr zeichnet sich der Gerechte nach Prov. 12, 10 durch eine Bereitschaft zur Hilfeleistung aus, die auch gegenüber dem Haustier, also außerhalb der nur Jahwe u. die Mitmenschen betreffenden Gesetzeserfüllung, nicht erlischt. – Daß Jahwe die Menschen nach ihrem Innern, nicht nur nach ihren Handlungen beurteile, ist ein älterer (1 Sam. 16, 7 u. ö.), vor allem dann in der Prophetie hervorgehobener Topos (o. Sp. 294). Wenn aber die Weisheitstexte diese Bewertungsgrundlage auch für den zwischenmenschlichen Verkehr in den Vordergrund rücken, bedeutet das angesichts der notorisch schwierigen Durchschaubarkeit menschlicher Gesinnungen u. Motive eine stete Mahnung zur Behutsamkeit (Dihle, Regel 51/5). G. ist dementsprechend eher im Verzeihen, Unterstützen u. ähnlichem zu finden als in der Wahrnehmung von Rechtsansprüchen, die sich stets am Faktischen orientieren (Prov. 20, 22; 24, 29; 25, 21f; Sir. 28, 1/7). Der Vergeltungsgedanke, der auch in anderen Bereichen des AT nur einen Teil der G.vorstellungen ausmacht u. dessen Geltung in jeweils verschiedenen Zusammenhängen relativiert wird (zB. Job 21, 27/33; vgl. K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?: ZThK 52 [1955] 1/42 = WdF 125, 130/80), tritt im G.verständnis der Weisheitstradition, so sehr sie auch vergeltende Tatfolgen u. den Verdienstgedanken (Sir. 12, 1f) in den Bereich ihrer Reflexion einbezieht, hinter der gemeinschafterhaltenden Funktion der G. zurück (v. Rad, Weish. 165/79). Man muß auf der anderen Seite festhalten, daß in der biblischen Literatur wie im gesamten vorderorientalischen Denken die als gerecht empfundene Ordnung in Natur u. Menschenwelt ohne Vergeltungsprinzip nicht vorstellbar ist (H. Gese, Lehre u. Wirklichkeit in der alten Weisheit [1958] 49f). – Die intellektuelle Leistung, die in dieser Paränese als Grundlage des gerechten Handelns gefordert wird, bezieht sich stets auf die rechte Erkenntnis des göttlichen Willens. Darum kommt es nicht zum Konflikt zwischen den Ergebnissen der Reflexion u. dem Gesetz, u. der Weise ist gleichzeitig der Fromme u. der Gerechte (Sir. 19, 18/21).

II. Nachbiblisches Judentum. a. Allgemeines. Die Konfrontation des jüd. Gemeinwesens mit der griech.-röm. Zivilisation, ihren politischen Herrschaftsformen u. ihren technisch-ökonomischen Errungenschaften, das Verhältnis zur immer größer werdenden Diaspora innerhalb u. außerhalb dieses Kulturkreises, die problematischer werdende Funktion des Tempelkultes als Zentrum der Judenheit, alle diese Faktoren bewirken eine Verschärfung des Gedankens, daß das für Israel verheißene Heil in einer Endzeit zu erwarten sei, der die ganze Menschheit entgegengehe (M. Hengel, Judentum u. Hellenismus [1969] 319/80). Die Eschatologie entfaltete sich in zahlreichen Gruppen oder Sekten, die sich weniger, wie christliche Denominationen späterer Zeit, durch eine philosophisch explizierte Dogmatik als durch verschiedene Auffassungen vom Verlauf der Endzeit (Auferstehung aller Toten oder nur der Gerechten, Beteiligung der Gerechten am Endkampf mit den Widersachern Gottes u. seiner Auserwählten oder alleiniges Handeln Gottes, friedliche oder kriegerische Rolle des Messias [bzw. eines von mehreren] u.a.) sowie durch abweichende Auslegung des Ge-

setzes voneinander unterschieden. Sie sind sich darin einig, daß mit der endzeitlichen Herrschaft Jahwes bzw. seines Volkes eine Zeit der G. anbricht, in der Krieg, politische Fremdherrschaft, soziale Unterdrückung u. Unfriede, wie sie die Gegenwart kennzeichnen, ein endgültiges Ende finden (Hen. aeth. 91. 93f; Dan. 9, 24; Orac. Sib. 3, 234/44; 4 Esr. 7, 33/6; Hen. slav. 42, 7/9; PsSal. 17, 21/9; 18, 7f; 1 QM 17, 4, 9; vorgebildet in der älteren Literatur Jes. 11, 1/9). Alle diese Stellen stammen aus verschiedenen apokalyptischen Entwürfen. Die Angehörigen der jeweils in den Texten zu Wort kommenden Gruppen, deren Glieder im Endgericht als Gerechte erwiesen zu werden hoffen, suchen durch genaue Regulierung des individuellen u. sozialen Lebens schon jetzt die Bedingungen kultischer u. sittlicher Reinheit zu erfüllen, nach denen sich die endzeitliche G. bestimmt (Braun, Qumran 2, 229/35; M. Hengel, Die Zeloten [Leiden 1961] 188/210. 229/35; A. Cronbach, Righteousness in Jewish Literature 200 B.C.–100 A.D.: Interpreter's Dictionary of the Bible 4 [1962] 85/91).

b. Qumrân. Durch die Ausgrabungen von Qumrân ist in einem Fall Geschichte u. Struktur einer jüd. Sekte, die vermutlich vom 2. Jh. vC. bis zum 1. Jh. nC. bestand u. mit den von Philon u. Josephus beschriebenen Essenern identisch ist, näher bekannt geworden. Diese Gruppe betrachtete sich als erwähltes Volk der Endzeit, als Gemeinde eines neuen oder erneuerten Bundes mit Jahwe u. nannte sich ‚Kinder des Lichtes' oder ‚Kinder der G.' (1 QS 3, 20 [10 Lohse] u.ö.). Ihr Gründer wurde als Lehrer der G. (oder gerechter Lehrer) bezeichnet, sein Gegenspieler als Mann der Lüge (1 QpHab 5, 10 [232 L.] u.ö.; vgl. G. Jeremias, Der Lehrer der G. [1963]). Diese G. besteht in der genauen, durch intensives Studium der Texte verfeinerten Beobachtung des Gesetzes mit seinen rituellen u. moralischen Bestimmungen. Ziel ist die Konstituierung u. Bewahrung eines reinen Gottesvolkes für die in naher Zukunft zu erwartende Endzeit, die den Unterschied zwischen Gerechten u. Ungerechten unverhüllt an den Tag bringen wird, weshalb der G. die Wahrheit zugeordnet ist (1 QS 1, 12. 26 [4. 6 L.]). Die Sekte ist aus Jerusalem ausgewandert, weil das G.verständnis der beamteten Priester des Gemeindekultes ihren strengeren Maßstäben nicht entsprach. Aus der Sezession folgt die Exklusivität, welche die im Endgericht erwartete Aufteilung der Menschen in Gerechte u. Frevler vorwegnimmt. Freilich hat es bei der Bestimmung der G. der Sekte u. ihrer einzelnen Glieder mit der verschärften Gesetzlichkeit nicht sein Bewenden. Vielmehr muß Freiwilligkeit u. rechte Gesinnung hinter der Erfüllung der verschärften Gesetzesnormen stehen (1 QS 1, 11; 9, 24 [4. 34 L.] u.ö.; vgl. Braun, Radikalismus 1, 26f). Dem entspricht, daß trotz des Ernstnehmens der göttlichen Vergeltung die G. Gottes nicht von seiner Gnade getrennt wird, eben weil sie den Kindern des Lichtes als Gemeinde u. als Individuen das Heil schenkt (1 QH 16, 8f; 1 QS 11, 7/20 [168. 40/2 L.] u. ö.). Freilich kann man diese Gnade (ḥæsæd) nicht verdienen (vgl. Dan. 9, 18), u. auch der Gerechte bleibt auf sie angewiesen (vgl. Braun, Radikalismus 1, 47f u. Schulz 164; zur Vorgeschichte des Gedankens einer ‚Anrechnung' des Glaubens oder Vertrauens auf Gott als G. vgl. G. v. Rad, Gesammelte Studien zum AT [1958] 130/5). – Die Verwirklichung der G. im innergemeindlichen Leben (gegenüber den Außenstehenden gibt es nur den eschatologisch gerechtfertigten Haß; s. 1 QS 1, 3f. 9/11 [4 L.]) konstituiert sich in sorgsamer richterlicher Bereinigung aller Fehltritte, in gegenseitiger Ermahnung, Verzeihung u. Hilfe (1 QS 8, 10/24; CD 10, 2f [30. 86 L.]). Ähnliche Motive finden sich auch in vielen Teilen der außerkanonischen Literatur des AT, ohne daß man allenthalben solche Partien der in Qumrân greifbaren Gruppe zuweisen könnte (zB. Test. XII Gad 5, 13; Test. XII Sim. 4, 4; Jos. et As. 28, 4/6. 10. 14). In Qumrân glaubte man, daß Besitz u. Besitzstreben eine Verwirklichung der G. besonders gefährden, mit der Beseitigung des Privateigentums also ein wichtiges Motiv des Unrechttuns ausgeschaltet sei (1 QS 5, 2 u.ö.; 1 QpHab 6, 1; 9, 2/7 [16. 234. 238 L.]; vgl. Jos. ant. Iud. 18, 1, 5). Der Glaube, daß man im Wohlstand ein Zeichen göttlicher Anerkennung menschlicher G. erblicken dürfe (vgl. etwa Job 42, 10/7), ist der endzeitlichen Orientierung aller religiös-moralischen Vorstellungen zum Opfer gefallen.

c. Pharisäisch-rabbinische Literatur. Das sog. offizielle Judentum der ersten nachchristl. Jh., dessen Vorstellungswelt in der talmudischen Literatur sichtbar wird, leitet sich vom Pharisäismus her, wie die im Mischna-Traktat Pirqe 'Abot bezeugte Lehrtradition beweist. Der Pharisäismus entstammt einer zuerst in

hasmonäischer Zeit bezeugten Gruppenbildung der ‚Frommen' (ḥasidim) u. konnte sich innerhalb des Judentums erst mit dem Aufhören des Tempelkultes endgültig durchsetzen (R. Meyer, Art. φαρισαῖος: ThWbNT 9, 11/36). Der Tempelkult lag bis zu seinem Ende vorwiegend in den Händen des konservativen sadduzäischen Adels. Die pharisäische Lehre richtet sich auf den Erwerb der G. als kultischer Reinheit in allen Lebensbereichen, also letztlich unabhängig vom Kult selbst. Motiviert ist dieses Streben durch Endzeit- u. Messiaserwartung, die jedoch nicht notwendigerweise Naherwartung zu sein braucht. Praktiziert wird die dazu erforderliche Verschärfung der Gesetzlichkeit in Konventikeln, die sich nicht durch Auswanderung separieren, sondern zu Zentren der Schriftauslegung, der religiösen Propaganda u. auch der politischen Willensbildung innerhalb der Gesamtgemeinde, auch in der Diaspora, werden. Unter diesen Voraussetzungen vermochten sich Gesetzesverständnis u. Lebensweise der Pharisäer im gesamten Judentum durchzusetzen, wobei die endzeitliche Orientierung zwar nie verlorenging, aber in den Hintergrund trat. – G. des Menschen bedeutet in dieser Gedankenwelt in erster Linie genaue Gesetzeserfüllung, in der sich Vertrauen u. Gehorsam gegenüber der göttlichen Willenskundgebung zeigen, wie sie etwa Abraham als vielzitiertes Beispiel (Gen. 15, 6) geübt hat (Mach 14f). Nötig ist dazu die ständige Unterdrückung des dem Menschen innewohnenden bösen Triebes (Mach 26; vgl. Pirqe 'Abot 2, 11; 1 QS 4, 23/5 [14/6 L.]), ein stetes Bemühen um rechte intellektuelle Einsicht in die Gebote der Tora u. die Möglichkeiten ihrer Auslegung (Mach 16). Diese G. heißt meistens ṣedaḳah, doch kommen auch andere Wörter vor (Pirqe 'Abot 2, 2). Ṣedaḳah kann sich auch wie in Gen. 18, 23/32 auf die Abwesenheit von Straftaten beziehen, also nur die juristische Unbescholtenheit meinen. – Die G. ist verdienstlich, insofern sie der Mensch durch eigene Leistung u. eigenen Entschluß erwirbt, u. gerade darum ist das ‚Joch der Tora' (Pirqe 'Abot 3, 5) ein Segen. Sie wird bisweilen, jedoch nicht immer (PsSal. 1, 3), durch den zeitlichen Segen Gottes belohnt, gemäß einer auch im AT verbreiteten Vorstellung. Freilich enthält sich der Fromme angesichts solcher Erscheinungen wie des Leidens des Gerechten jedes Versuchs einer Theodizee (Pirqe 'Abot 4, 15a), denn Gott verlangt Vertrauen u. Gehorsam, nicht Rechtfertigung seines Tuns durch den Menschen, der im Hinblick auf sein eigenes Leben den Widerspruch zwischen determinierender Allmacht Gottes u. menschlicher Entscheidungsfreiheit, ohne die es keine verdienstliche G. geben könnte, aushalten muß (ebd. 3, 15; 2, 4a). Welchen Lohn menschliches Tun im einzelnen findet, vermag niemand zu sagen (ebd. 2, 1b), u. darum steht auch niemandem ein abschließendes Urteil über die Taten des anderen zu (ebd. 4, 7 u.ö.). Mit Sicherheit aber findet alles menschliche Tun Lohn oder Strafe in der Endzeit, die eine Zeit des Gerichtes ist u. den Unterschied zwischen Gerechten u. Ungerechten an den Tag bringen wird (Mach 36f; vgl. Hen. aeth. 38, 2; 53, 6 u. o. Sp. 300). Nach der Meinung mancher pharisäischer Kreise werden nur die Gerechten auferstehen (Strack-B. 4, 1172; vgl. Lc. 14, 14). Der Unterschied zwischen Gerechten u. Ungerechten wird in der pharisäischen u. rabbinischen Literatur im Blick auf das Endgericht genauso ernst genommen wie bei den Essenern, jedoch entwickelt die diesseitsbezogene rabbinische Ethik eine ausgebildete Lehre von den Übergangsstufen zwischen diesen Extremen (Quell-Schrenk 188). – Mit der Tora hat Gott den Menschen die Möglichkeit geschenkt, durch die Befolgung seiner Gebote G. u. damit Verdienst zu erwerben, der über die Generationen hin wirksam bleibt (Pirqe 'Abot 2, 2b u.a.). Das ist eine Weiterbildung der alten Lehre von der Fürbitte der Gerechten (Gen. 18, 23/33; Hes. 14, 14), auf die man im Zeitalter der Vertreibung aus dem Lande der Väter u. der gestorbenen Prophetie nicht mehr zu hoffen wagt, so daß jetzt alles vom Gesetz u. seiner Erfüllung abhängt (Apc. Bar. syr. 85, 1/3). In dieser lebenermöglichenden Funktion liegt der Sinn der Gesetzeserfüllung, nicht etwa in einem Bedürfnis Gottes, bestimmte Wünsche erfüllt zu bekommen. Folgerichtig gibt es darum auch ‚Handeln für Gott' zugunsten des in akuter Not befindlichen Nächsten, bei dem die Tora gebrochen werden muß (Mach 16f). Das gilt, obgleich die Tora das Mittel der Weltschöpfung u. -erhaltung ist, die Gesetzeserfüllung also auch eine kosmische Dimension besitzt (Pirqe 'Abot 1, 2. 18a; 3, 14; bNedarim 32a; vgl. H. F. Weiss, Untersuchungen zur Kosmologie des hellenist. u. palästinensischen Judentums = TU 97 [1966] 283/314). Die immer wieder neue Konstituierung kosmischer

u. sozialer Ordnung ist völlig aus einer Funktion des gemeindlichen Kultes zu einer solchen des Gesetzes u. seiner Erfüllung geworden (o. Sp. 296). – So sehr diese G. vorstellungen über den Lohngedanken mit dem Vergeltungsgrundsatz verknüpft sind (Pirqe 'Abot 1, 7; 3, 15f; 4, 11a u. a.), so lebendig ist andererseits der Glaube, daß sich G. nicht in gerechter Vergeltung erschöpft. Das gilt einmal für die G. Gottes, der einerseits als Richter auf gerechte Weise vergilt, andererseits durch ständige Akte der Verzeihung u. Hilfe Welt u. Menschen erhält. Auf seiten des Menschen erfährt das Vergeltungsprinzip einmal dadurch eine Einschränkung, daß die Gesetzeserfüllung gegenüber Gott durch Hingabe, nicht durch die Hoffnung auf Lohn motiviert sein soll (ebd. 1, 3; vgl. Hab. 2, 4). Was das Verhältnis zu den Mitmenschen angeht, so erfordert die Unzulänglichkeit menschlicher Einsicht Zurückhaltung im Urteil über den anderen u. Bemühen um Verständnis anderer Meinungen (Pirqe 'Abot 2, 4b). Ausschlaggebend ist die Gesinnung, aus der die Handlung kommt (ebd. 2, 9a/d), nicht ihre Rechtfertigung aus der Vergeltung im Guten oder Bösen. Der Gerechte ahmt die Güte u. Fürsorge des Schöpfers nach, zur G. gehören also die von Vergeltung oder dergl. ganz unabhängigen Werke der tätigen Nächstenliebe (Mach 19/22). Ṣᵉdaḳah wird geradezu zum terminus technicus für das Almosengeben (Tob. 12, 9; Sir. 3, 30), wobei man sowohl an die gute Gesinnung wie auch an die Erfüllung des Gesetzes, das solches gebietet, zu denken hat (F. Rosenthal: HebrUnCollAnn 23 [1950/51] 1, 411). Neu in seiner terminologischen Verfestigung, wenn auch wohl anknüpfend an den alten Messias-Titel ‚Gerechter' (zB. Jer. 23, 5; Sach. 9, 9; vgl. Quell-Schrenk 188), ist der Gebrauch der Wortgruppe ṣdḳ zur Bezeichnung der charismatischen Qualität eines Gottesmannes von der Art des Elias oder Abraham (Mach 51/8. 242/5). Es ist nicht immer auszumachen, ob dieser Ehrenname, den manche Gestalten der jüd. u. frühchristl. Überlieferung tragen (Pirqe 'Abot 1, 2; Jos. ant. Iud. 12, 2, 5; vgl. den Herrenbruder Jakobus oder Zacharias u. Elisabeth Lc. 1, 6), auf die ‚verdienstliche' oder die charismatische G. des Betreffenden verweist.

d. Hellenistisches Judentum. 1. Übersetzungsprobleme. Üblicherweise gibt die LXX die Wortgruppe ṣdḳ durch δίκαιος u. seine Derivate wieder (Hill 104/10; Ziesler 52/69; Stuhlmacher 108/12). Dabei darf nicht übersehen werden, daß ṣᵉdaḳah u. mišpat sowohl durch δικαιοσύνη als auch durch δικαίωμα übersetzt wird, was der fehlenden begrifflichen Trennung zwischen Recht u. Ethik auf beiden Seiten, im Griechischen u. Hebräischen, entspricht (dazu Lit. bei O. Eissfeld Πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην in Mt. 3, 15: ZNW 61 [1970] 212). Die Bedeutung ‚allgemeine Rechtschaffenheit' gehört zu ṣᵉdaḳah u. δικαιοσύνη in gleicher Weise (PsAristeas ep. 144. 151. 159 u.ö.), u. auch die Bindung der G. an Gesetz u. Norm läßt sich durch Tora u. Nomos in genauer Parallele ausdrücken (vgl. ebd. 168). Freilich verlangt δίκαιος zur Wiedergabe von ṣaddiḳ häufig den Zusatz εὐσεβής oder ὅσιος, denn das griech. Wort bezieht sich nur auf zwischenmenschliche Beziehungen, ṣaddiḳ dagegen ebenso auf das Verhältnis zu Gott (Dodd 42/59). Man kann die Austauschbarkeit der hebr. Wörter für ‚gerecht' u. ‚fromm' (u. den entsprechend willkürlichen, semantisch irrelevanten Wechsel zwischen εὐσεβής (ὅσιος) u. δίκαιος in der LXX-Version) deutlich (zB. Prov. 11) beobachten. Die nicht seltene Wiedergabe eines einfachen, belegten oder zu erschließenden, hebr. Ausdrucks durch εὐσεβὴς καὶ δίκαιος (zB. Dtn. 32, 4; Ps. 144, 17; Lc. 1, 75; PsAristeas ep. 131; Joseph. ant. Iud. 6, 12,7; vgl. Dihle, Kanon 32/4) ist also durchaus angebracht. Oben (Sp. 289f) wurde erwähnt, daß im hebr. Text der Bedeutung ‚gerecht, G.' eine ganze Anzahl von Wörtern entspricht. Die griech. Übersetzung ist ähnlich differenziert, doch zeigt sich nicht selten die enge semantische Verwandtschaft der verwendeten Wörter. Ps. 119 (LXX 118), 39 ist von den κρίματα χρηστά Gottes die Rede, was hebr. tamin wiedergibt. Daß diese χρηστότης aber der δικαιοσύνη (= ṣᵉdaḳah) gleichzusetzen ist, ergibt Vers 40. – Daß die G. als Herrschertugend ein Abbild der göttlichen G. sei, gerade diese Qualität aber die Wohltätigkeit einschließt u. darum ebensogut χρηστότης heißen kann (Ps. 85, 5; 144, 7.9), ist biblischer wie griechischer Tradition (Herodian. 2, 9, 9; PsAristeas ep. 290 u.a.) bekannt. Im hellenistisch-jüdischen Sprachgebrauch verteilt sich diese Vorstellung gelegentlich auf zwei Wörter (δίκαιος/εὐεργετικός, vgl. PsAristeas ep. 209f. 281). Die Verbindung zwischen Wahrheit u. G. wiederum ist beiden Bereichen geläufig (vgl. ebd. 306, s. o. Sp. 237. 290. 299).

2. Einfluß der Philosophie. Die Breitenwirkung der Philosophie bzw. der von der Philosophie beeinflußten hellenist. Vorstellungswelt läßt sich früh auch außerhalb der griechisch abgefaßten jüd. Literatur beobachten. Bei Sirach findet sich der Gedanke, daß man Gottes G. nicht nur im Gehorsam erfahren, sondern auch rational erklären könne, weil es keine Willkür in Gottes Handeln gebe (18, 2 u.a., erläutert bei M. Hengel, Judentum u. Hellenismus [1969] 264/9). Der traditionelle, aber an die Tora gebundene Rationalismus der Weisheitstradition wird hier unter griechischem Einfluß verstärkt. In griechisch abgefaßten Texten werden darüber hinaus genuin griechische Vorstellungen reproduziert u. zum Inhalt jüdischer Lehre gemacht. So erscheint die G. mehrfach in der Reihe der bekannten vier Kardinaltugenden (4 Macc. 1, 6; Sap. 8, 7), u. ähnliches kommt natürlich bei Josephus vor (zB. ant. Iud. 4, 223 u. ö.), aber durchaus neben solchen Passagen, in denen ungriechische Auffassungen wie die von der G. der Väter als einem Schatz an Verdienst für die Nachkommen (ant. Iud. 11, 5, 169) oder von der charismatischen, nicht durch Vorsatz u. Leistung erworbenen G. (ant. Iud. 6, 3, 36; vgl. Mach 57f) ausgedrückt werden. – Bei Philon steht die Reproduktion verschiedenster Philosopheme zum Wesen der G. im Vordergrund, unbeschadet der Tatsache, daß er das Phänomen sittlicher Lebensführung religiös versteht, zu Gottes Gesetz u. Gottes Gnade in Beziehung setzt u. deshalb Frömmigkeit u. Glauben eine integrierende Funktion in seiner Tugendlehre zuweist. Die G. bestimmt sich nach Philon an der ἰσότης (leg. ad Gai. 85; spec. leg. 4, 231: pythagoreisch u. peripatetisch), ist Tugend πρὸς ἀνθρώπους schlechthin (Abr. 208: peripatetisch), oberste der Tugenden (ebd. 27: akademisch u. mittelstoisch), betrifft alle Seelenteile (leg. all. 1, 72: akademisch), ist vornehmste Herrschertugend (spec. leg. 4, 164. 184), bezeichnet mit εὐσέβεια oder ὁσιότης zusammen die menschliche Vollkommenheit (Abr. 208; virt. 47 u.ö.) oder kann mit der φιλανθρωπία verbunden werden (dec. 164; vgl. Dihle, Kanon 36) usf. Von der G. Gottes ist selten die Rede (quod deus s. imm. 79), öfter von der Beziehung zwischen G. u. Frömmigkeit (v. Mos. 2, 216), was freilich auch ein philosophischer Topos ist. An Gen. 15, 6 erläutert Philon die untrennbare Verbindung von Glaube u. G., die beide als Tugenden erscheinen (div. rer. her. 90/5). Auch die Verbindung von G. u. Wahrheit wird bei ihm wieder zum Thema (v. Mos. 2, 237), insofern im Handeln Gottes die G. u. die Wahrheit zutage tritt (Quell-Schrenk 196; Hommel 166). Moses ist als idealer Herrscher u. Gesetzgeber seines Volkes ein νόμος ἔμψυχος. Philon verwendet diesen Terminus der hellenist.-röm. Herrscherideologie, führt jedoch die damit bezeichnete Qualität auf die Moses zuteil gewordene besondere Offenbarung zurück, durch die er geradezu zur Inkarnation des göttlichen Logos geworden ist (v. Mos. 1, 162). Freilich erfaßt die Moses zuteil gewordene vollkommene Erkenntnis gerade nicht Gott selbst, sondern die Unerkennbarkeit Gottes (post. Cain. 18/20). Anders als in der hellenist. Philosophie ist nicht Einsicht in das höchste Sein, sondern Einsicht in dessen Unerkennbarkeit u. die eigene Nichtigkeit die Voraussetzung vollkommener menschlicher G. (E. Mühlenberg, Das Problem der Offenbarung bei Philo: ZNW 64 [1973] 1/18). Für die jüd. Volksfrömmigkeit in der griech.-lat. Diaspora blieb stets die G. auf das engste mit der Gesetzeserfüllung verknüpft: iuste legem colens ist die höchste Qualifikation, die man einem Toten auf seiner Grabinschrift geben kann (CIL 6, 29758).

D. Christentum. I. Neues Testament. a. Synoptiker. Soweit man das den synoptischen Evangelien als den Zeugnissen früher Gemeindetradition entnehmen kann, bezeichnet nicht eigentlich G. das Neue in Jesu Predigt. Die Weise, in der dort von den Gerechten als den in den Augen Gottes u. der Menschen Tadelsfreien geredet wird (Mt. 10, 41; 27, 19; Lc. 1, 6; 15, 7 u.a.), entspricht ganz der jüd. Tradition, ebenso wie die Vorstellung, daß die anbrechende Endzeit Ungerechtigkeit, Unfriede u. Unterdrückung beenden wird u. darum die auf die Endzeit Wartenden ‚nach G. hungern u. dürsten‘ (Mt. 5, 6) u. ‚um der G. willen Verfolgung leiden‘ (ebd. 5, 10). Die Zugehörigkeit der Menschen zur Gruppe der Gerechten oder der Ungerechten wird sich im Endgericht erweisen (ebd. 13, 43; 25, 31/46; Lc. 14, 14 u.ö.); vorerst leben beide in der von Gottes Fürsorge erhaltenen Welt (Mt. 5, 45), weshalb die Ungerechtigkeit vor der Endzeit zunehmen kann (ebd. 24, 12). Auch daß es vornehmlich die Armen u. Verfolgten seien, aus denen sich das gerechte Gottesvolk der Endzeit rekrutiere, daß sich

ferner diese G. im Halten des Gesetzes in der Gegenwart dokumentiere, aber nur wenige über diesen schmalen Weg u. durch diese enge Pforte eingehen (ebd. 7, 13f; Lc. 13, 24), ist eine aus der biblisch-jüd. Tradition stammende u. in ihrer Sprache vorgetragene Anschauung (vgl. Ps. 118, 19f). Aber gerade hier geht auch Jesu Predigt über das in der Tradition Vorgegebene hinaus. So sehr die Gesetzeserfüllung (Mt. 3, 15), ja die Erfüllung einer verschärften Tora (ebd. 5, 21/8 u.a.; vgl. Braun, Radikalismus 2, 10) als Voraussetzung menschlicher G. anerkannt wird, so wenig bestritten wird, daß derart Qualifizierte gerecht seien (Lc. 15, 7 u.ö.), so wenig erschöpft sich darin Sinn u. Ziel des göttlichen Gerichtes. Dieses ist, wie der vorausgegangene Bußruf, ein Akt der Gnade, durch den alle gerettet werden sollen, weshalb der Sünder, der Buße tut, mehr Freude im Himmel bereitet als viele Gerechte (ebd. 15, 7; Mt. 9, 13). Die Lossprechung oder Rechtfertigung im Endgericht wird darum nicht von der in ihrem Wert nicht bestrittenen Gesetzeserfüllung, sondern von der vorbehaltlosen Hingabe an die göttliche Gnade erhofft (Lc. 18, 10/4), u. Gott bindet sich im Erweisen dieser Gnade nicht an ein menschlicher Einsicht einleuchtendes Maß vorausgegangener, verdienstlicher Gesetzeserfüllung (Mt. 20, 1/16, bes. 15f). Daß den Armen u. Hilflosen die im Endgericht zugesprochene G. näher ist als den Mächtigen u. Reichen, ist nicht nur darauf zurückzuführen, daß Macht oder Reichtum der Erfüllung göttlicher Gebote im Wege stehen kann (ebd. 19, 16/30 u. Par.). Die Reichen haben mit den Frommen gemeinsam, daß sie in Gefahr sind, sich auf eigene Leistung oder eigenes Verdienst zu verlassen, während Arme u. Sünder alles vom gnädigen Tun Gottes erhoffen müssen u. darum den Bußruf besser verstehen. Armut im eschatologischen Verständnis ist ‚geistliche' Armut (ebd. 5, 3), welche die Menschen zur vollständigen, auf keine Eigenleistung pochenden Hingabe ‚wie die Kinder' fähig macht (ebd. 18, 2/4; Lc. 18, 17). Die ‚Leistung' aber, die im Endgericht anerkannt wird, ist nun nicht mehr die um der eigenen G. willen vollzogene Gesetzeserfüllung, sondern die vorbehaltlose Hingabe an die göttliche Gnade, die Aufgabe der Ichbezogenheit des Tuns, die sich gerade auch in der Gesetzeserfüllung geltend machen kann. Die neue, bessere G., die Jesus in der Bergpredigt verkündigt (Mt. 5, 20; 6, 33), entwertet nicht die Tora u. ihre Erfüllung, sondern überschreitet sie u. läßt sich nicht mehr an einer kanonisierten Zahl von Einzelvorschriften messen. Sie zeigt sich vor allem in der liebevollen Zuwendung zum Nächsten, insbesondere zum Armen u. Hilflosen, in dessen Gestalt der Richter der Endzeit selbst dem Menschen während seines ganzen Lebens gegenübertritt (ebd. 25, 35f). – Die den Gehorsam gegenüber Gott im Sinn des neuen Christus-Gesetzes (W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Mt.[3] [1964] 183f) auf diese Weise praktiziert haben, finden sich im Endgericht als Gerechte wieder, ohne dessen gewärtig zu sein, weil sie ihr Tun nicht am Gesetz aufgerechnet haben (Mt. 25, 31/46). Diese neue Auslegung des alten Nächstenliebegebotes aus Lev. 19, 18 sprengt den Kreis bloßer Gruppensolidarität u. -exklusivität, obwohl diese durch die Tora begründet u. durch die Endzeiterwartung radikalisiert wird (Lc. 10, 25/37). Liebe nach dem Vorbild Christi u. nicht an den Vorschriften des Gesetzes meßbare G. ist darum in der gesamten ntl. Literatur der Inbegriff des rechten Verhaltens. Mit besonderem Nachdruck wird das in der johanneischen Literatur dargelegt (Joh. 14, 15. 21; 1 Joh. 2, 10; 4, 20 u.a.).

b. Paulus. 1. Voraussetzungen. Für die in den Gemeinden innerhalb u. außerhalb Palästinas entstehende Lehr- u. Verkündigungstradition stellt sich die Frage nach der G., die der einzelne im Endgericht zugesprochen zu erhalten hofft, in verschiedener Weise. Einmal ergibt sich das Problem, ob die Zugehörigkeit zur endzeitlichen Gemeinde der Erlösten die Zugehörigkeit zum Judentum voraussetzt, also die G., soweit sie vor dem Endgericht in Erscheinung tritt, sich am Halten der Tora, u. zwar einschließlich ihrer rituellen Vorschriften, zu bemessen hat. Schon die verschiedenen Schichten der synoptischen Überlieferung dokumentieren verschiedenartige Stellungnahmen zu dieser Frage (H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christl. Bibel [1968] 5/23), die sich vom Standpunkt einer von Anfang an heidenchristlichen Tradition wiederum ganz anders ausnahm (ebd. 28/31 mit weiterer Literatur). Ein anderes Problem lag darin, ob mit der leibhaftig-kultischen Teilhabe am Werk des erhöhten Erlösers die endzeitliche G. des einzelnen hergestellt sei u. wie oder ob sie darüber hinaus gefährdet oder bewahrt wer-

den könne. Schließlich stellte sich die Frage, ob die G. des einzelnen als Phänomen des sozialen Lebens, insbesondere im Rahmen der christl. Gemeinde, an den moralisch-sozialen Geboten der Tora, an den allen Menschen gemeinsamen sittlichen Grundsätzen (die möglicherweise mit der Tora übereinstimmen) oder an einem neuen, spezifisch christl. Gesetz zu messen sei. – Die letztgenannte Frage ist vor allem deshalb wichtig, weil in einem vollkommenen Lebenswandel, der als ‚Frucht' der Erlösung interpretiert werden kann, die im Endgericht zugesprochene G. u. damit auch die G. des richtenden Gottes bereits sichtbar wird (Mt. 7, 16; Phil. 1, 11). Gleichzeitig entspringt sie dem Bedürfnis, für die sich auf immer längere Zeit in der bestehenden Welt einrichtende Gemeinde Maßstäbe für die Gestaltung u. Ordnung des Lebens zu finden, die gerechte Maßstäbe sein müssen. – Paulus hat, an diese Fragen anknüpfend, im Römer- u. Galaterbrief angesichts ganz bestimmter, in diesen Gemeinden auftauchender Probleme eine kohärente Lehre von der auf göttlicher Gerechtsprechung beruhenden G. entwickelt. Daß diese Lehre, deren Verständnis insbesondere wegen der von Paulus verwendeten Terminologie Schwierigkeiten bereitet (dazu vor allem Hill u. Ziesler), in den übrigen Briefen nicht erörtert wird, ist wohl ein Grund dafür, daß sie in den ersten Jh. der Kirche wenig beachtet u. keineswegs, wie seit den Zeiten der Reformation, als Kern der paulinischen Theologie angesehen wurde.

2. *Erste christliche Lehre von der Gerechtigkeit.* Auch Paulus geht von der endzeitlichen Gerichtssituation aus (Stuhlmacher 228/36), in welcher der Mensch nach seinen Taten gerecht oder ungerecht gesprochen, also dem erlösten Gottesvolk oder den Verdammten zugeteilt wird (Rom. 2, 1f. 11/29). Meßbar wird diese G. am Gesetz, das den Juden als Tora ausdrücklich gegeben (ebd. 3, 2), dessen Werk den Nichtjuden ‚ins Herz geschrieben' ist (ebd. 2, 13/5), ein Gedanke, der sowohl an atl. Aussagen (Jer. 31, 33) als auch an die philosophische Lehre von der normengebenden, natürlichen Vernunft des Menschen (vgl. Procl. in Plat. remp. 2, 307 Kroll) anknüpft. Weil nun die Erfüllung des Gesetzes den Menschen gerecht machen könnte, ist die Tora eine Heilsgabe Gottes. Aber das Gesetz zeigt dem Menschen auch an, daß er die darin fixierte Norm nicht erfüllt oder erfüllen kann (Rom. 3, 10/2; 3, 20; 7, 7), sich also als ungerecht erweist u. den Zorn Gottes auf sich zieht (ebd. 1, 17f). Daß dieses Dilemma nicht einfach durch die Nachsicht des göttlichen Richters ausgeglichen werden kann, liegt an einer anderen, bedrohlicheren Wirkung des Gesetzes (Bultmann 263/71): das mit Adam zutage getretene, natürliche, nicht nur sinnliche Trachten des Menschen, κατὰ σάρκα, nicht als Geschöpf nach den Intentionen des Schöpfers, sondern unabhängig von ihm aus eigener Machtvollkommenheit zu leben (Rom. 5, 12/8), läßt aus der Gesetzeserfüllung ein Mittel menschlicher Selbstbehauptung werden, weil auf diesem Wege G. nicht als Gabe göttlicher χάρις, sondern als Resultat menschlicher Leistung, als ‚eigene' G., erwartet wird (ebd. 9, 31f; 10, 3). So wird das Gesetz, obgleich es Gottes Willen enthält, aus einer Heilsgabe geradezu zur Ursache der Auflehnung u. Sündhaftigkeit des Menschen u. führt nicht seine G., sondern seine Ungerechtigkeit herbei (ebd. 7, 8/23; vgl. die Ablehnung eines δικαιοῦν ἑαυτούς Lc. 16, 15). Es bringt ihn in einen Gegensatz zu Gott, so daß er der Versöhnung (συναλλαγή) bedarf, um gerecht gesprochen zu werden. Paulus' Lehre besagt nun, daß der Glaube (πίστις), der als Gehorsam u. Vertrauen gegenüber einem zugleich souverän-unberechenbaren (Rom. 9, 15/18), gerecht vergeltenden u. gnädig auf das Heil aller Menschen hinwirkenden Gott zu beschreiben ist, als einziger Weg zu der von Gott geschenkten G. führe. Exempel für die G. aus Glauben ist Abraham (ebd. 4, 1/5; Gal. 3, 8f; vgl. Stuhlmacher 204), der ja vor der Verkündigung der Tora lebte. Neu ist aber, daß nunmehr durch den Tod Jesu, der im Sinn vollkommener, nicht auf eine ‚eigene' G. gerichteter Gesetzeserfüllung gerecht war u. die verwirkte Verurteilung oder Ungerechtsprechung der übrigen Menschen auf sich nahm, die πίστις, das Vertrauen auf die gerechtsprechende, G. schenkende Gnade Gottes, eine andere Grundlage erhalten hat (Rom. 5, 15/21; 8, 3f; Gal. 3, 13f). Im Tod Jesu ist Gottes G. zugleich in ihrem Vergeltungsanspruch u. in ihrer heilschaffenden Gnade offenbar geworden (Rom. 3, 25). Das im Buch Hiob erstmals scharf erfaßte Problem der G. Gottes wird damit neu gelöst (Bornkamm 196/210). Gegensatz zur ὀργή Gottes ist nicht seine χάρις, die sich von den Forderungen der Gesetzeserfüllung etwas abhandeln läßt, sondern seine δικαιοσύνη, welche die χάρις einschließt (Bultmann

288f). Den Anspruch auf Bestrafung erhebt derselbe Gott gegenüber den Menschen, der ihn durch die Hingabe seines Sohnes auch befriedigt (Stuhlmacher 222/4). Mit der Zugehörigkeit zu Christus im Glauben, d.h. im Vertrauen auf die versöhnende Wirkung seines Todes, ist dem Menschen seine endzeitliche G. bereits zugesprochen (Gal. 3, 24; Rom. 6 passim). Er ist aus der ‚Knechtschaft' unter dem Gesetz in die Freiheit der Gotteskindschaft überführt (Gal. 5, 1/6), was eine gegenüber der jüd. Tradition neue Interpretation des ‚Joches der Tora' (Pirqe 'Abot 3, 5) voraussetzt (o. Sp. 301). Aus der Bedrohung durch die ὀργὴ θεοῦ ist er in die συναλλαγή mit ihm eingetreten (Bornkamm 9/33), aus der Gottesferne seines Daseins κατὰ σάρκα zur ζωὴ διὰ τὴν δικαιοσύνην gelangt, die Wirkung des ihm zuteil gewordenen πνεῦμα Χριστοῦ ist (Rom. 8 passim). Im Hinblick auf die endzeitliche Gerechtsprechung des Menschen ist Christus darum ‚das Ende des Gesetzes' (ebd. 10, 4), da mit der Berufung auf seine Erlösungstat der Spruch Gottes schon entschieden ist (ebd. 8, 28/34). Damit wird aber die Erfüllung der ‚hl., rechten u. guten' Vorschriften des Gesetzes (ebd. 7, 12) als Vollzug des Gehorsams u. nicht zum Erwerb ‚eigener' G. überhaupt erst möglich, denn die endzeitliche G. wird nur noch von der Gnade Gottes erwartet, die allen, Juden u. Nichtjuden, unabhängig vom Gesetz, offensteht. Seine Paränese kann Paulus durchaus am mosaischen Gesetz orientieren, das ja Gottes Willen kundtut. Die Summe des Gesetzes sieht er mit der Tradition (Lc. 10, 27) im Liebesgebot (Rom. 13, 8/10), im δουλεύειν ἀλλήλοις (Gal. 5, 13), das er in der Haltung Jesu bei seinem Erlösungswerk verwirklicht findet (Phil. 2, 5/11). Dieses ist der neue νόμος τοῦ Χριστοῦ (Gal. 6, 2; vgl. 1 Cor. 10, 24). Die Verpflichtung auf das jüd. Gesetz vor oder im Zusammenhang mit der Glaubensentscheidung für Christus hingegen lehnt Paulus ab, denn G. im Endgericht kommt allein aus der πίστις (Rom. 1, 16f). Der an Christus Glaubende, von seiner Tat die Gerechtsprechung Erwartende, ist ‚Erbe' der Verheißung des Alten Bundes (Gal. 3, 29), gehört zum endzeitlichen Gottesvolk der Gerechten u. vermag die Gesetzeserfüllung in der Freiheit des unmittelbaren Kindesgehorsams gegenüber Gott κατὰ πνεῦμα, also nicht aus den ‚sarkischen' Bedingungen seines natürlich-empirischen Lebens u. Strebens, zu praktizieren (ebd. 4, 4/7; 5, 13/24). Der Apostel selbst hat durch seine Unterstellung unter den neuen νόμος Χριστοῦ (1 Cor. 9, 21) die Freiheit gewonnen, für die gesetzestreuen Juden wie für die ohne Tora lebenden Heiden jeweils einer der Ihren zu werden (1 Cor. 9, 19f). Wie die Tora durch den neuen Status des nach dem νόμος τοῦ πνεύματος (Rom. 8, 2) lebenden Christen relativiert ist, so gilt das auch für die staatlich-rechtlichen Ordnungen, an denen sich die bürgerliche G. orientiert. Dem relativen Nutzen jener Institutionen (ebd. 13, 1/5) u. der daraus folgenden relativen Loyalität, die man ihnen schuldig ist (ebd. 13, 7; vgl. Mt. 22, 21), steht die πολιτεία gegenüber, die der Erlöste im Himmel besitzt u. auf die sich der νόμος Χριστοῦ bezieht (Phil. 3, 20). Paulus redet aber nicht von einer Kosmopolis, in die sich die historisch gewordenen Staaten einfügen oder deren Abbild das röm. Weltreich sein sollte, wenn er diesem auch als Ordnungsfaktor eine nicht unwichtige Rolle angesichts der als Einleitung der Endzeit zu erwartenden Katastrophen einräumt (2 Thess. 2, 7). Die Erlösten gehören schon jetzt einem Gemeinwesen zu, das in der Endzeit, wenn dieser Kosmos vergeht, zutage treten wird. Darum haben alle ihre natürlichen u. sozialen Lebensäußerungen gegenwärtig den Charakter des Vorläufigen u. die dazu gehörenden Ordnungen nur relative Geltung (1 Cor. 7, 29/32 u.a.). – Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Christusglaube u. Zugehörigkeit zur Synagoge u. damit zur Gemeinde der Tora, die für die Mission außerordentliche Bedeutung besaß, bildete den Anlaß zur Abfassung des Römer- u. des Galaterbriefes, in denen Paulus seine Theologie der G. expliziert hat. Dabei versah er die in den hellenist. Gemeinden offenbar bestehende Tendenz, die rituellen Gebote des AT für überholt, allenfalls für Gegenstände allegorischer Erklärung, die moralischen hingegen für weiterhin gültig anzusehen, mit einer umfassenden soteriologischen Begründung. Hier liegt der Grund dafür, daß die Wortgruppe δίκαιος usw. bei ihm terminologisch, u. zwar sowohl in soteriologischem Zusammenhang (dem Menschen im Endgericht zugesprochene G., die G. Gottes) als auch in traditionell-moralischem Sinn (Tadelsfreiheit, Rechtschaffenheit, Unparteilichkeit) verwendet werden kann (2 Cor. 6, 7; Rom. 14, 17 u.a.). Dabei

ist es schwer auszumachen, in welchem Umfang jedesmal der soteriologische Sinn mitbedacht ist, wenn Paulus diese Wörter im moralischen Sinn verwendet. Daß die Verwendung der Wörter prinzipiell der neuen, soteriologischen Begründung der Moral entspricht, wird man erwarten dürfen. Ein gutes Beispiel für den Zusammenhang ist 1 Cor. 13, 6 zu finden: die Liebe, in der alle Verhaltensweisen rechter Gesetzeserfüllung gemäß dem νόμος Χριστοῦ zusammenfallen (Gal. 6, 2; 1 Cor. 13, 5; Rom. 13, 8), οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ. Wahrheit ist, über alle sozialen u. moralischen Implikationen hinaus, von denen 1 Cor. 13 durchaus geredet wird, vor allem das, was im Endgericht zutage tritt. Das kommt wenige Verse später zur Sprache (ebd. 13, 12). Die eschatologische Dimension gibt der traditionellen Zuordnung G./Wahrheit erst ihre volle Bedeutung (o. Sp. 290. 299). – In traditionell-moralischem Sinn ist δικαιοσύνη bei Paulus u. in anderen christlichen Texten des 1. u. frühen 2. Jh. bisweilen synonym mit εὐσέβεια u. die Junktur εὐσέβεια(ὁσιότης)/δικαιοσύνη weiterhin gängige Bezeichnung religiös-sittlicher Vollkommenheit. Für ἀσέβεια/ἀδικία gilt das Entsprechende (Rom. 1, 18; vgl. Eph. 4, 24; vgl. Bauer, Wb. s.v. δικαιοσύνη) Wenn aber den Korinthern ihre vollzogene Erlösung mit den Worten ἡγιάσθητε/ἐδικαιώθητε (1 Cor. 6, 11) in Erinnerung gerufen wird, ist das nicht moralisch gemeint, denn ἅγιος καὶ δίκαιος bezeichnet im NT den charismatisch Gerechten, nicht den wegen seiner sittlichen Verdienste Vollkommenen (Christus: Act. 3, 14; Johannes d. Täufer: Mc. 6, 20;).

c. *Nachpaulinische Texte.* So wichtig die paulinische Rechtfertigungslehre u. der ihr entsprechende Inhalt des Wortes G. in mehreren Epochen der Kirchengeschichte geworden sind, so gering sind ihre Spuren in der Literatur des 1./2. Jh. nC. – In der johanneischen Literatur tritt der Begriff der G. zurück. Das neue Gesetz (ἐντολή) betrifft lediglich das ἀγαπᾶν ἀλλήλους (Joh. 13, 34; 1 Joh. 4, 19; vgl. ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάζειν: Gal. 6, 2) nach dem Vorbild des Erlösers, u. das Halten dieser Vorschrift ist nicht eine vom Menschen zu erbringende Vorleistung für die Gerechtsprechung, sondern Kriterium dafür, daß man ,in Christus', ,in der Liebe', ,in der Wahrheit' bleibt, also zu den Erlösten der Endzeit gehört (1 Joh. 3, 14/7; Joh. 13, 35 u.ö.). – Im Jakobusbrief wird das Verhältnis von Glaube u. Werk bei der Gerechtsprechung des Menschen (δικαιωθῆναι) ganz in der einen Ebene des menschlichen Verhaltens gesehen, u. diese Betrachtungsweise darf für weite Kreise der frühen Kirche als typisch gelten: man soll der Verkündigung glauben u. das Geglaubte in die Tat umsetzen (1, 22 u.ö.). Das eine wie das andere wirkt als verdienstliche Leistung bei der Herstellung der G. des Menschen mit (2, 18/22). Die Petrusbriefe betonen die Notwendigkeit eines ,gerechten' Lebenswandels zur Bestätigung u. Bewahrung der durch den Tod Christi bereits bewirkten Lossprechung im Endgericht (1 Petr. 1, 18f; 3, 18 u.ö.; ähnlich 2 Clem. 6, 9; 11, 7), im Hebräerbrief taucht der Gedanke einer ständigen Erziehung zur G. auf, der Gott durch Leiden u. Prüfungen diejenigen unterwirft, die in Glaube u. Gehorsam zu ihm gehören (12, 6/11; vgl. Tit. 2, 11/4; 1 Clem. 57; Herm. vis. 3, 9, 1). Das ist aber nicht mit dem δικαιωθῆναι selbst zu verwechseln (Ignat. Rom. 5, 1). Inhaltlich rückt die G. als Verhaltensweise der Gläubigen oft in die Nähe von Demut, Sanftmut, Vergeltungsverzicht (1. Petr. 2, 21/5; 3, 8/17; Did. 3, 8; Barn. 19, 6; 1 Clem. 56. 62; Herm. mand. 5, 1, 1), u. zwar nach dem Vorbild Jesu, durch den πᾶσα δικαιοσύνη erfüllt worden ist (Ignat. Smyrn. 1, 1). So wie die G. als allgemeine Rechtschaffenheit sich früher der Großmut nähern konnte (vgl. o. Sp. 283), so füllt sie sich jetzt mit den Inhalten einer als spezifisch christlich verstandenen Tugend. Verwandt damit ist das Motiv, daß sich in der ἀγάπη alle G. verwirkliche (1 Clem. 37f. 49), das seinerseits auf einer alten, bis Lev. 19, 18 u. Mich. 6, 8 zurückreichenden Tradition fußt (o. Sp. 294f. 303). Wer Glaube, Liebe, Hoffnung hat, erfüllt das Gesetz u. ist gerecht (Polyc. ep. 3, 3; vgl. P. Steinmetz, Polykarp v. Smyrna über die G.: Hermes 100 [1972] 63/75). Bei derartigen Assoziierungen mit den anderen Begriffen u. Vorstellungen gerät freilich die G. bisweilen in die Rolle einer Einzeltugend (1 Tim. 6, 11; 2 Tim. 2, 22), die ihr in dem Augenblick nicht mehr angemessen ist, in dem man soteriologische u. moralische G. nicht unabhängig voneinander zu verstehen sucht. Ἡ ἐν Χριστῷ δικαιοσύνη (diese Formel öfters bei Polykarp, Ignatius u.a.) läßt sich nicht auf einen der beiden Bereiche einengen. – Die Bestimmung der G. als Verhaltensweise nach spezifisch christlichen Normen (1 Clem. 2)

tritt in dem Maße in den Vordergrund, in dem sich die Gemeinden immer stärker institutionalisieren, weil die Naherwartung des Weltendes verschwunden ist. Die Entwicklung der christl. Kirche zu einer Rechtsordnung mit abgestuften Rechten u. Pflichten ihrer Glieder läßt die G. im sozialen Leben nach christlichen Normen meßbar werden, die ihrerseits aus der Lehrüberlieferung, vor allem aus der Auslegung der Schrift, ständig u. den jeweiligen Erfordernissen entsprechend zu gewinnen sind (vgl. 2 Tim. 3, 16f). In diesem Zusammenhang bedeutet G. das Prinzip rechter christlicher Lebensführung: wie Christus ‚alle G. erfüllt hat', so wird das angesehenste Glied der Jerusalemer Urgemeinde, der Herrenbruder Jakobus, der Gerechte zubenannt (z.B. Ev.Thom. log. 12 [1, 209 Hennecke-Schneem.]; Euseb. h. e. 2, 23, 2/20). Man reiht ihn damit gleichzeitig in die Zahl der atl. Gestalten wie Hiob, Abraham oder Noah, die den Typus des Gerechten verkörpern (J. Fink, Noe der Gerechte in der frühchristl. Kunst [1955] 83/5). Im Zweiwegeschema, das die christl. Paränese früh übernommen hat, heißt der rechte Weg gern ὁδὸς δικαία (oder δικαιοσύνης), zB. 2 Clem. 5, 7; Barn. 1, 4; 5, 4. Ähnliches gilt für das ‚Tor der G.', in das die Erlösten u. Gerechtfertigten eingehen (1 Clem. 48, nach Mt. 7, 13), womit ein atl. Motiv aufgenommen wird (zB. Ps. 118, 19f). In ähnlichem Kontext taucht auch wiederholt die alte Junktur ὅσιος/δίκαιος auf (2 Clem. 6, 9; 1 Clem. 48, 4). Daß sich diese G. auf bestimmte Gebote Christi bezieht, insbesondere auf das Liebesgebot (Ep. Apostol. 18), wird nicht selten zum Ausdruck gebracht (ebd. 24. 27 u.ö.), andererseits beruht das Vertrauen auf die Werbewirkung der ‚gerechten' Lebensführung der Christen (1 Petr. 2, 11f; 2 Clem. 12, 1 u.ö.) doch auf der Voraussetzung, daß Christen u. Nichtchristen weithin gemeinsame Auffassungen von Recht u. Sitte, u. d.h. von der G. als Verhaltensweise, besitzen. Dieses Motiv, das mit der Aufnahme der Naturrechtslehre u. der alten Vorstellungen vom ἄγραφος νόμος in die christl. Theologie späterhin immer größere Bedeutung gewinnt (W. Kranz, Das Gesetz des Herzens: RhMus 94 [1951] 222/41), ist in vorliegendem Zusammenhang aus folgendem Grund besonders hervorzuheben. Die christlich-apokalyptischen Entwürfe der apostolisch-nachapostolischen Zeit sehen das Gemeinwesen der Erlösten, das himmlische Jerusalem, nach dessen Ordnung sich Recht u. G. bestimmen, in einem feindlichen Gegensatz zum römischen Staat, dessen Rechtsordnung die zivilisierte Welt zusammenfaßte, u. zur Kosmopolis (Apc. Joh. 18/20 bzw. Herm. sim. 1, 1; 8, 3, 2 u.ö.; vgl. Ehrhardt 2, 52/4). Sie gehen damit weit über die paulinische Relativierung der natürlichen u. sozialen Ordnungen hinaus. Die Kirche hat allerdings, auf das Ganze ihrer frühen Geschichte gesehen, anders als viele der gnostischen Gruppen aus dem hier bezeichneten Gegensatz nicht die Konsequenzen gezogen, die Erringung endzeitlicher G. u. die gerechte Gestaltung des sich auf den natürlichen Grundlagen entfaltenden moralischen Lebens der Menschen hätten miteinander nichts zu tun. Darum hat sie das Abgleiten ins Dasein einer asketischen oder libertinistischen Sekte vermieden, u. Recht u. Moral unter den Bedingungen des empirischen Lebens sind weiterhin Gegenstände theologischer Reflexion u. Ziele christlicher Lebensgestaltung geblieben. – Problematisch u. eben nicht im Sinn der paulinischen Rechtfertigungslehre beantwortet aber bleibt die Frage nach dem Zustandekommen der endzeitlichen G. des Menschen, derentwegen die Erlösten, welche die Gemeinde Christi bilden, auch die Gerechten genannt werden können (liturgische Formel bei Hippol. trad. apost. 6; Mart. Polyc. 14. 17. 19). Daß diese G. sich im Endgericht vor dem Richterstuhl des gerechten Gottes (Polyc. ep. 5, 2) erweist (Did. 5, 2; Barn. 4, 10/2 u.a.), ist natürlich überall geläufig, ebenso die Rückführung der G. des Menschen auf das Erlösungswerk Christi (Ignat. Philad. 8), der darum ‚Pfand unserer G.' genannt werden kann (Polyc. ep. 8, 1). Aber es bleibt, aufs Ganze gesehen, merkwürdig unklar, wie sich die ἔργα τῆς δικαιοσύνης, nach denen im Endgericht geurteilt werden wird (Did. 5, 2; Barn. 4, 10/2; Ep. Apostol. 26 u.a.), zur Teilhabe an Christi Erlösungswerk im Glauben (Ignat. Philad. 8) verhalten. Πίστις u. δικαιοσύνη werden bisweilen gänzlich gleichgeordnet, offenbar jeweils als geforderte Leistung (Polyc. ep. 9, 2), u. im 1. Clemensbrief steht unvermittelt nebeneinander, daß die Gerechtsprechung durch Glaube u. Gehorsam herbeigeführt werde (9 mit Verweis auf Henoch; s. ebd. 32; vgl. Barn. 13, 7 mit Verweis auf Abraham), daß andererseits aber die Barmherzigkeit des Richters nur durch sittliche Leistungen er-

wirkt werden könne (1 Clem. 28), weshalb recht eigentlich die Taten die G. konstituieren (33). Wie im Jakobusbrief (o. Sp. 314) werden also gläubige Zustimmung zur Erlösungsbotschaft u. sittliches Tun einander nebengeordnet, u. der Glaube erhält Leistungscharakter (Barn. 5, 4; Herm. mand. 1, 2; 5, 1, 1). In diese Konzeption läßt sich Hermas' Regulierung der Bußpraxis einordnen: die G. ist einmal auf wunderbare Weise vermittelte Gnadengabe (τοῦ κυρίου τοῦ ἐφ'ὑμᾶς στάξαντος τὴν δικαιοσύνην) mit dem Ziel charismatischer Auszeichnung (δικαιωθῆναι καὶ ἁγιασθῆναι : vis. 3, 9, 1; vgl. Ignat. Eph. 1, 1). Sie kann durch sittliche Fehlleistungen gefährdet werden, die sich ihrerseits, jedenfalls einmal, durch eine bewußt vollzogene Bußleistung kompensieren lassen (mand. 4, 3, 6; 5, 1, 7), sofern der Gefallene nicht durch Irrlehrer verführt wird (sim. 8, 6, 5). Wenn der 1. Clemensbrief die Tätigkeit des Paulus dahin zusammenfaßt, daß er die G. gepredigt habe, wird dem Autor u. seinen Lesern die darin für uns implizierte Ungewißheit, ob damit die Predigt der Glaubensgerechtigkeit oder die Anweisung zu gerechtem, mit dem μισθὸς τῆς δικαιοσύνης (Barn. 20, 2) belohnten Leben gemeint sei, gar nicht bewußt geworden sein. – Die Epistula Apostolorum betont in diesem Zusammenhang die Freiwilligkeit, mit der sich der einzelne in Glauben u. Lebensführung auf die Seite der Gerechten stellen kann (39), u. das ‚Warten auf die G.', das die endzeitliche Gemeinde kennzeichnet, wird mit der Tugend der Geduld gleichgesetzt (38). Aus dieser ‚Moralisierung' des Glaubens resultiert auch das starke Gefühl einer Verantwortung, die man für die G. des anderen trägt u. der man mit der Wahrnehmung der Zurechtweisungspflicht, wie in Qumrân, nachkommt (47). Jedenfalls verbreitet sich die Auffassung, daß man πίστις u. ἔργα τῆς δικαιοσύνης als Leistung betrachten u. als meß- oder bewertbare Reaktion des Menschen auf das übernatürliche, in Predigt u. Kult vermittelte Erlösungswerk Gottes verstehen kann.

II. Gnosis u. Judenchristentum. G. ist kein Schlüsselwort gnostischer Verkündigung, denn nach allgemeiner gnostischer Lehre ist die Erlösung des menschlichen Wesenskerns, seine Heimführung in die Lichtwelt, als kognitiver Akt zu verstehen, während das Gerechtwerden im Sinn der Teilhabe am göttlichen Erlösungswerk in Glaube u. Kult mit dem Gerechtsein u. Gerechthandeln auf das engste verbunden ist u. die theologische Spekulation außerhalb der Gnosis immer wieder sich gerade auf dieses Verhältnis richtet. – Zwar haben viele gnostische Sekten das Wort ‚gerecht' im Sinn von ‚vollkommen, gut, erlöst' unbedenklich übernommen. Das gnostische Thomas-Evangelium (log. 13 [1, 206 Hennecke-Schneem.]) redet von gerechten Engeln (ähnlich Herm. sim. 6, 3, 2), für Basileides war die Εἰρήνη Tochter der G. (bei Clem. Alex. strom. 4, 162, 1), was dem alten hesiodischen Mythos von den Töchtern des Zeus u. der Themis entspricht; der Karpokratianer Epiphanes bezeichnete mit dem Wort δικαιοσύνη die gute, auf dem Prinzip des ἴσον beruhende Seinsordnung, aus der er radikale soziale Forderungen (Güter- u. Frauengemeinschaft u.ä.) ableitete. Aus seiner Schrift Περὶ δικαιοσύνης ist ein längeres Exzerpt erhalten (Clem. Alex. strom. 3, 6, 1/8, 3). Die valentinianischen Exzerpta ex Theodoto (37) nennen den vollkommenen Gnostiker δίκαιος, u. in der griech. Terminologie der Manichäer sind καθαρός u. δίκαιος synonym (PColon. inv. nr. 4780 p. 97, 18/98, 8 [s. auch A. Henrichs-L. Koenen: ZsPapyrEpigr 5 (1970) 148$_{132}$]). Die Vollkommenen unter den Manichäern, die electi nach der lat. Terminologie, tragen den syrischen Titel ṣaddīḳīn (mpers. ardāvān), was genau dem griech. δίκαιος entspricht (G. Widengren, Mani u. der Manichäismus [1961] 97). So läßt sich auch über die gnostische Herkunft der Oden Salomos auf Grund des Gebrauches von G. nichts Bestimmtes sagen: G. wird dort mit der Wahrheit parallelisiert (25, 10; 36, 7), sie gilt als Geschenk Gottes (25, 12; 17,2), G. u. Reinheit des Herzens ist das Opfer, das Gott fordert (20, 4). – Die G. des obersten Gottes ist bei Basileides ganz streng gefaßt: er leugnet, daß es überhaupt unschuldiges Leiden geben könne. Vielmehr büßten die Märtyrer verborgene Sünden oder Verfehlungen aus einer früheren Inkarnation ihrer Seele, kleine Kinder ihre Veranlagung zur Sünde, die als Wille genauso verderblich sei wie die vollzogene Tat (Clem. Alex. strom. 4, 81, 1/82, 2). Auf der anderen Seite ist für manche Gnostiker die Lehre bezeugt, daß gerecht u. ungerecht nur nach menschlichem Gutdünken voneinander geschieden seien u. daß dieser Unterschied überhaupt nur in der materiellen Welt gelte, aus welcher der Gno-

stiker schon erlöst ist (Iren. haer. 1, 23, 3. 25, 3 [1, 193. 207 Harvey]). Schon in der vorchristlich-synkretistischen Kosmogonie des großen Pariser Zauberpapyrus (PGM 2, 93f) wird die G. der Moira, also dem Kausalzwang, u. erst in zweiter Linie dem Hermes, der Intelligenz, zugeordnet. Auch für den Erlösungsvorgang selbst hat sie keine Bedeutung (Iren. haer. 1, 27, 3 [219 H.]). Von den Basileidianern ist bekannt, daß sie sich an die Gesetze des Staates, nach denen gerecht u. ungerecht bestimmt werden, als Vollkommene u. Erlöste nicht gebunden fühlten u. in dieser Eigenschaft geradezu ein Recht auf ungerechtes Handeln ableiteten (Clem. Alex. strom. 3, 3, 3). Es ist wohl denkbar, daß dieses nur die speziell gnostische Form jenes Anarchismus ist, dem man auch bei gewissen Philosophen u. auch bei anderen christl. Kreisen in der Kaiserzeit begegnet. Leider ist Basileides' Schrift Περὶ δικαιοσύνης aber nicht erhalten. Besser bekannt ist die Lehre Markions von der G. Er war der Auffassung, daß der gerechte, nach dem Vergeltungsgrundsatz urteilende Gott des AT, der diesen Kosmos erschaffen hat, nicht mit dem guten Gott des Evangeliums gleichzusetzen sei (Iren. haer. 1, 27, 2 [1, 215 H.]; Hippol. ref. 7, 38; Orig. in Mt. comm. frg. 38 [GCS 41 (12) 30f]; Epiphan. haer. 33, 10 u.a.). In der Gleichsetzung Χριστός/χρηστός (markionitische Inschrift bei A. v. Harnack, Markion = TU 45[2] [1924 bzw. 1960] 343) ergibt sich für die Markioniten die Möglichkeit, die allgemeine Güte ohne Benutzung der Wortgruppe δίκαιος zu benennen. Der Valentinos-Schüler Ptolemaios zieht aus einer ähnlichen kosmologischen Konzeption die Folgerung, daß die am Vergeltungsprinzip orientierte G. nicht allgemeine Tugendhaftigkeit des Menschen sein könne (ep. ad Flor. 4). Ähnliche Lehren werden in den Pseudoklementinen dem Simon Magus zugeschrieben: ἀδύνατον ὅτι αὐτοῦ ἐστιν ἀγαθὸν εἶναι καὶ δίκαιον (hom. 18, 1/3; 4, 13; rec. 2, 36/46). Ob die im Roman von Petrus vertretene Gegenposition, nach der G. ohne Güte unmöglich (rec. 3, 38) u. Gott eben gerechter Richter u. barmherziger Vergeber der Sünden gleichzeitig sei (rec. 4, 13; die entsprechende sittliche Vorschrift für den Menschen: hom. 12, 25/33), als spezifische Lehre der Judenchristen (Ebioniten) verstanden werden muß (H. J. Schoeps bei Bianchi 528), ist trotz der ebionitischen Herkunft des Clemens-Romans zweifelhaft, weil diese umfassende Vorstellung von der göttlichen G. viel weiter verbreitet ist (vgl. Iren. haer. 3, 25, 2/4 [2, 133/5 H.] sowie Orig. princ. 2, 5, 1 u. verwandte Aussagen mehrerer Neuplatoniker; vgl. W. Theiler, Studien zum Neuplatonismus [1966] 21f). Jedoch deutet einiges darauf hin, daß G. im Sinn der jüd. Tradition ein wichtiges Element der judenchristl. Vorstellungswelt ausmachte. Das erste Haupt der judenchristl. Gemeinde, Jakobus der Herrenbruder, trug den Beinamen ,der Gerechte', vergleichbar dem Ehrennamen des Stifters der Sekte von Qumrân (o. Sp. 299) oder Simon des Gerechten, eines frühen Vertreters der pharisäischen Schriftgelehrsamkeit (Pirqe 'Abot 1, 2/3). Auch der Name ,Ebioniten' knüpft an die in mehreren jüdischen Gruppen nachweisbare Vorstellung an, daß das gerechte Volk der Endzeit sich aus den Armen u. Niedrigen rekrutieren werde (zB. 1 QpHab 12, 2, 9 [242 L.]). Diese G. aber bezieht sich nach ebionitischer Lehre auf die Tora, auf das mosaische Gesetz, das bis zu Jesu Auftreten unvollständig u. verfälscht überliefert war, durch ihn aber zu seiner wahren Gestalt erneuert wurde (PsClem. Rom. hom. 2, 15f; 3, 22f. 50f u.ö.; vgl. G. Strecker bei W. Bauer, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum[2] [1964] 245/74), weshalb Jesus der μόνος ἀληθὴς προφήτης im Sinn des Alten Bundes genannt werden kann (PsClem. Rom. hom. 3, 21), der die ewige Dauer der Tora bezeugt (Ep. Petr. 2, 5; vgl. H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christl. Bibel [1968] 25f). Allerdings schließt das legalistische G.verständnis der Judenchristen eine magische Auffassung von der sündenvergebenden Kraft der Taufe nicht aus. Der Taufe sollen sich δίκαιοι u. ἄδικοι unterziehen (PsClem.Rom. hom. 11, 27), die ersten wegen der ἄγνοια, die anderen wegen der aus ἄγνοια u. aus ἀσέβεια begangenen Sünden. Nach der Taufe kommt es dann auf die τιμή an, die dem gerechten Gott im gerechten Leben der Getauften erwiesen wird, u. diese G. besteht im Halten der Gebote des Gesetzes. In diesem Taufverständnis begegnen sich die Judenchristen mit den Enkratiten (liturgischer Text: Act. Thom. 132 [AAA 2, 2, 239f]). – Wenn nun gewisse Gnostiker (o. Sp. 319) den Begriff der G. auf das Vergeltungsprinzip einengen u. von der Güte trennen, liegt das auf der Linie griechisch-philosophischer Definitionsversuche, einerlei, ob das Motiv für ein solches Vorge-

hen in anarchistischer Staats- u. Gesetzesfeindlichkeit oder in einer gesteigerten Spiritualität zu suchen ist. (Für beides gibt es aus der Gnosis Zeugnisse.) Auch in der griech. Philosophie wird die G. vor allem mit Hilfe des Vergeltungsgrundsatzes bestimmt, wenn auch seit Aristoteles die Unzulänglichkeit dieses Prinzips für eine vollständige Erfassung der G. bekannt war (o. Sp. 261). Umgekehrt stammt die Konzeption einer G., die primär alle gemeinschaftsbildenden u. -erhaltenden Verhaltensweisen umfaßt u. von der die Vergeltung nur einen Spezialfall darstellt, vornehmlich aus der biblisch-jüd. Tradition. Die Trennung von Güte u. G. bei manchen Vertretern christlicher Gnosis entspricht also der in manchen dieser Kreise auch sonst bezeugten Ablehnung der jüd. Traditionselemente, denen im außergnostischen Christentum (u. natürlich bei den Ebioniten) eine überragende Bedeutung zukommt.

III. Apologeten u. Antihäretiker. a. Voraussetzungen. Verdächtigungen u. Verfolgungen der Christen in den beiden ersten Jh. kamen vornehmlich aus der Überzeugung, daß sich diese Gruppe, insbesondere seit sie sich von dem in seiner Sonderstellung weitgehend anerkannten Judentum gelöst hatte, nicht in den Loyalitätszusammenhang einfügen ließ, der durch das röm. Reich hergestellt wurde. Dieser Zusammenhang fand in der Gesamtheit der überlieferten Kulte seinen sakralen Ausdruck sowie im Kaiserkult, durch den die gute Ordnung des Kosmos u. die gerechte Ordnung unter den zivilisierten Menschen in engste Wechselbeziehung trat (o. Sp. 275). Wenn die Christen die Bindung an ihren Gott der Verpflichtung auf diese Loyalität überordneten, waren sie nicht nur ‚gottlos' oder ‚unfromm', sondern stellten sich außerhalb der zivilisierten Menschheit. Das galt selbst für den Fall, daß Christen nicht ausdrücklich den röm. Staat als ein Reich endzeitlichen Unheils verstanden, wie es die Johannesapokalypse u. andere Denkmäler (zB. Hippol. Dan. 4, 9, 1) zeigen (W. Bousset, Der Antichrist [1895] 77/83). Schon die strikte Überordnung des Gehorsams gegenüber dem Christengott über alle anderen Verpflichtungen (Mt. 22, 21; Act. 5, 29) u. der Anspruch, schon hier auf Erden Bürger eines himmlischen Gemeinwesens zu sein (Gal. 4, 26; Phil. 3, 20; Hebr. 12, 22 u.a.), waren für den röm. Staat, der als sakral legitimierte Weltordnung verstanden werden wollte, unerträglich u. schlimmer als alle philosophische insbesondere kynische Opposition gegen Erbmonarchie, soziale Ungerechtigkeit oder ‚Sittenverfall' der Oberschicht (zum ganzen vgl. E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem [1935]). Die frühen Martyrien bringen den Gegensatz, in dem die Christen zum Consensus der zivilisierten Menschheit standen, oft ganz deutlich zum Ausdruck, am deutlichsten das stereotype ‚Christianus sum', mit dem nach Eusebius' Bericht (h.e. 5, 1, 20) ein Märtyrer in Lyon alle Fragen des Verhörs beantwortete, um seine Zugehörigkeit zu einem anderen Rechts- u. Ordnungssystem zu bekunden (ähnlich Pass. SS. Scil. 9 [29 Knopf-Krüger]; vgl. Ehrhardt 2, 232f). Das in einem durchaus human-aufgeklärten Geist konzipierte Reskript Trajans (Plin. ep. 10, 97, 1), in dem die später von Justin, Tertullian u.a. mit guten juristischen Gründen kritisierte Strafbarkeit des nomen Christianum im Sinn eines Antragsdeliktes erstmals implicite ausgesprochen ist (J. Schmid, Art. Barnabas: o. Bd. 1, 1213f), bezeugt das beiderseits bestehende Unvermögen, einen modus vivendi zwischen diesem Staat u. der Christengemeinde zu finden, ebenso der wortreiche Angriff des Kelsos auf die ‚aufrührerische' Lehre eines exklusiven Monotheismus, der die Hierarchie vieler Gottheiten, die alle von der obersten Weltgottheit Macht u. Anspruch auf Verehrung erhalten haben u. zu denen eben auch der Kaiser gehört (Orig. c. Cels. 1, 23f; 5, 41; 8, 2, 69), nicht wahrhaben will. Die Nichtanerkennung der im Kosmos verwurzelten politischen Ordnung (ebd. 8, 63) drückt sich aus im unzivilisierten Fernbleiben vom Staat, also vom Dienst an der Allgemeinheit (8, 73. 75), u. in der Geringschätzung des δικαίως ζῆν (3, 59).

b. Apologeten. Vor diesem Hintergrund sind die ausgedehnten Passagen zu verstehen, in denen die Apologeten das ehrbare, ruhige, sittlich reine Leben der Christen schildern (Aristid. apol. 15/7; ad Diogn. 5f; Iustin. 1 apol. 14/7; Athenag. 31/33; ähnl. schon Ignat. Eph. 10, 1f). Dabei bedient man sich des traditionellen Schemas ὅσιος/δίκαιος zur Bezeichnung sittlicher Tadelsfreiheit (Theophil. Ant. Autol. 2, 9), u. Justin teilt die G. nach Lc. 10, 27 in Gottes- u. Nächstenliebe ein (dial. 93, 3). Besonders kommt es darauf an, die Loyalität der Christen gegenüber Kaiser u. Staat hervorzuheben, die sich in

der Fürbitte zeigt (Athenag. 37; Iustin. 1 apol. 17), sowie darauf, daß die sittlichen Prinzipien des christl. Lebens mit denen der zivilisierten Umwelt übereinstimmen oder ihnen überlegen sind, so daß die Umwelt sie zu ihrem eigenen Nutzen übernehmen sollte (Iustin. 1 apol. 12; Tert. apol. 7f u.ö.). Es liegt auf der Linie dieser Argumentation, die christl. Vorstellungen in der Ethik mit Hilfe möglichst vieler traditioneller Lehren aus der Philosophie (vgl. A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 741f) als naturgemäß zu erweisen, so vor allem das Liebesgebot, das als Erfüllung aller Normen die G. konstituiert (Iustin. dial. 45, 3f; 93). Justin, dessen philosophische Bildung diejenige aller anderen Apologeten übertrifft, hat zudem den Versuch unternommen, sowohl den relativen Wert u. die Nützlichkeit (2 apol. 7) als auch die notwendige Unzulänglichkeit aller fixierten Gesetzesnormen (zB. 1 apol. 12) mit Hilfe der von ihm aufgenommenen Lehre vom λόγος σπερματικός näher zu erläutern (vgl. J. H. Waszink: Mullus, Festschr. Th. Klauser [1964] 380/90 mit weiterer Lit.). Insofern nur die vom Logos (Christus) inspirierte Gesetzgebung gerecht sein kann u. derselbe Logos als Erlöser auch den Sinneswandel der unter der Macht der Dämonen stehenden Menschen herbeizuführen vermag, besteht für die Gläubigen ein Kriterium, G. oder Ungerechtigkeit bestehender (staatlicher oder religiöser) Gesetze zu bestimmen. Hier liegt der besondere Nutzen, den die Existenz christl. Gemeinden für den Staat bringt (2 apol. 7, 2). Sie erkennen bestimmte Forderungen des Staates, zB. das Steuerzahlen, als gerecht an, verweigern sich aber dem ungerechten Gebot des Kaiserkultes (1 apol. 17). Die Feindseligkeit gegen die Christen weist Justin mit dem Wort τὸ δὲ χρηστὸν μισεῖσθαι οὐ δίκαιον (1 apol. 4, 5) zurück. Er bezieht sich damit auf die Gleichsetzung Χριστός/χρηστός (vgl. F. Blass: Hermes 30 [1895] 465/70) u. greift auf die in heidnischer, jüdischer (vgl. o. Sp. 304; dazu Philo virt. 84 u.ö.) u. christlicher (Lc. 6, 35; Eph. 4, 32) Sprachtradition bezeugte Gepflogenheit zurück, G. als allgemeine Rechtschaffenheit auch durch χρηστότης auszudrücken (vgl. Tert. apol. 4, 5). – Tatian fällt aus der Reihe der Apologeten insofern heraus, als er gerade die Unvereinbarkeit griechischer u. christlicher ‚Philosophie' behauptet (M. Elze, Tatian u. seine Theologie [1960] 60/4) u. die sich auf die erste berufende griech.-röm. Zivilisation mit dem ganzen Arsenal kynischer Kulturkritik bekämpft. Sein eigener, in vieler Hinsicht origineller u. durchaus philosophisch konzipierter kosmologischer Entwurf (Elze aO. 65/105) aber dient dem Ziel, die im Endgericht erwartete Gerechtsprechung des Menschen als Lohn für ein freies u. vorsätzliches sittliches Handeln zu erweisen (orat. 7). Δίκαιος bezeichnet auch bei ihm den sittlich Vollkommenen u. im Endgericht vor seinem Schöpfer u. Richter Gerechtfertigten. – Der Diognetbrief knüpft an die Beschreibung des ‚gerechten' Lebens der Christen, welche die empfangenen Kränkungen an ihrer Umwelt mit Wohltaten vergelten (5), eine Betrachtung über den Segen, den die christl. Kirche ihrer Umwelt vermittelt wie ‚die Seele dem Körper' (6). Das geschieht nach dem Modell der Erlösung der Menschen (ἄδικοι) durch die G. des einen Jesus (9). Der Verfasser betont also gerade das Miteinander, nicht das Gegeneinander von Kirche u. Welt.

c. *Antihäretiker.* Irenaeus' Lehre von der Kirche bringt insofern Neues, als die darin beschriebenen Traditionen der Lehre u. des Amtes (haer. 3, 3, 1 [2, 8f H.]) zu den beiden Aspekten der G. als des Zieles christl. Lebens in Beziehung treten: die auf Grund des rechten Glaubens im Endgericht zugesprochene G. (5, 36, 1 [2, 428 H.] u.ö.) entspricht der G., die sich im Tun des einzelnen ausweist u. nach den für die christl. Gemeinde verbindlichen Normen bemißt. Damit ist die gnostische Lehre überwunden, nach welcher der Unterschied zwischen gerechtem u. ungerechtem Handeln des Menschen für das Erlösungswerk gleichgültig sei (haer. 2, 32, 1 [1, 371f H.]). Gleichzeitig aber verschärft sich die Frage, wie sich christliche G. als Prinzip diesseitigen Handelns zu der G. verhalte, die sich an den Gesetzen des Staates orientiert, sowie das Problem, wie sich die einzelnen Normen christlicher G. bilden (N. Bonwetsch, Die Theologie des hl. Irenaeus [1925] 134f). Die zweite Frage beantwortet Irenaeus im Sinn der Institution des ius honorarium, der steten Fortbildung des Zivilrechtes durch Amtsakte des Prätors (Ehrhardt 2, 97f). Ausgehend von der Kodifikation christlicher Lebensregeln in der Bibel gibt es eine Tradition ständiger Normensetzung durch die in apostolischer Nachfolge stehenden Amtsträger der Kirche. Grundlage dieser steten Rechtsschöpfung ist die

Offenbarung, die mit dem allen Menschen angeborenen Wissen von Gut u. Böse beginnt (Naturgesetz; vgl. Tert. adv. Marc. 2, 9), im Moses-Gesetz expliziert u. wegen der menschlichen Verderbtheit in Einzelgebote aufgelöst ist u. sich in Jesu Gebot der Gottes- u. Nächstenliebe vollendet (haer. 4, 25, 3. 27, 3 [2, 186. 190f H.]; vgl. Hasler 48f; der Gedanke, die Einheit des in Christus offenbar gewordenen göttlichen Gesetzes überwinde die Vielheit der übrigen Gesetze, denen die Menschen in ihrer natürlichen u. sozialen Existenz unterworfen sind, findet sich auch bei Bardesan. lib. leg. region. 46 Nau; s. u. Sp. 329f. 333). Durch Christi Liebesgebot ist das Gesetz aus einer Zwangs- u. Erziehungsinstitution zu einem νόμος τῆς ἐλευθερίας geworden (ebd. 4, 24, 2 [2, 181f H.]), so daß G. in der Nachfolge Christi nicht in der Befolgung zahlloser Einzelvorschriften besteht, sondern die im Rahmen der Schöpfung natürliche Verhaltensweise wieder in ihr Recht eintritt: ein Jünger Jesu befolgt die Gesetze der Natur (ebd. 4, 24, 2 [2, 183 H.]). Im heidnischen Staat u. seiner Rechtsordnung sieht Irenaeus das Gegenbild der Christengemeinde, der magna civitas novi testamenti (ebd. 3, 12, 6 [2, 58 H.]). Über die Rolle dieses Staates als stets bereitstehender Diener Satans ist er sich nicht im unklaren (5, 25 [2, 390/3 H.]). Jedoch urteilt er nicht uneingeschränkt negativ über den Staat, erkennt vielmehr an, daß auch dem Kaiser die Sorge um die G. obliege u. daß bei der Verderbtheit der Menschen nach dem Sündenfall der heidn. Staat zur Unterdrückung der Ungerechtigkeit u. Verhinderung der Gewalttätigkeit gut u. nützlich sei (5, 24 [2, 388/90 H.]; vgl. 4, 30, 4 [2, 249/51 H.]), ja daß die Heiden auf diese Weise aliquid iustitiae erreichen (5, 24, 2 [2, 389 H.]). – Anders dachte in diesem Punkt Hippolyt, der den Römerstaat negativ qualifizierte (Dan. 4, 9), während sich seine Konzeption von der Kirche in den von Irenaeus gewiesenen Bahnen entfaltet. Die Kirche ist die ,hl. Vereinigung derer, die in G. leben' (Dan. 1, 17) u. die als gerechtes Volk in der Endzeit allen sichtbar werden sollen, wenn zuvor in der übrigen Menschheit die Ungerechtigkeit auf ihren höchsten Stand gestiegen ist (Dan. 4, 6, 4). Als Gerechte sind die Christen von der Δίκη frei (pasch. 267 Achelis), womit sowohl die Unterwerfung unter den Vergeltungszwang des Staatsgesetzes wie die Kausalität der unvollkommenen Natur gemeint sein kann. – Hippolyt hebt (wie die Apologeten) die gerechte Lebensweise der Christen hervor (ref. 1 prooem. 2), u. die von ihm redigierte Kirchenordnung, die im Sinn des irenaeischen Kirchenbegriffs die ,apostolische' heißt, dient nicht zuletzt dem Zweck, die Bedingungen der Möglichkeit eines solchen gerechten Lebens in allen den Fällen genau zu bestimmen, in denen die äußeren Umstände, etwa beim Soldaten oder Schulmeister, besonders ungünstig sind. Hierin u. in den sorgfältig ausformulierten Einzelvorschriften für die Betreuung der Armen u. Hilflosen erweist sich die Wirksamkeit des Liebesgebotes, durch dessen Erfüllung sich die Menschen gegenseitig zur G. verhelfen können. Dem entspricht die Entrüstung, mit der er dem Anspruch der Elkesaiten u. anderer Sekten (ref. 9, 15, 1/3 u.ö.) entgegentritt, G. für jeden Sünder durch den Vollzug eines Rituals (zweite Taufe) herbeizuführen.

IV. Vorkonstantinische Theologie im Osten seit 200. a. Clemens v. Alexandrien. Irenaeus' Meinung, daß sich natürlicher (philosophischer), mosaischer u. christlicher νόμος zu einer Einheit zusammenschließen, findet sich auch bei Clemens (Chadwick 40f): der göttliche Logos tut sein Erziehungswerk am Menschen in diesen drei aufeinanderfolgenden Stufen, deren letzte, zur Vollkommenheit führende in der Wirksamkeit des fleischgewordenen Logos sichtbar wird (paed. 3, 14, 1 u.ö.). Unter ,Gesetz' ist dabei die Gesamtheit der zur G. führenden Anweisungen einer τέχνη περὶ βίον zu verstehen (ebd. 2, 25, 3). Freilich ist der Gebrauch des Terminus nicht ganz eindeutig: strom. 2, 7, 1 findet man eine wahre, höhere G. der G. der griech. Philosophen u. Gesetzgeber gegenübergestellt, während nach der Auslegung der Geschichte vom reichen Jüngling die Erfüllung der Gesetze zur G. u. zur δόξα τῆς ἀγαθῆς προαιρέσεως, nicht jedoch zur ζωή oder zum τέλειος εἶναι führt (quis div. salv. 8. 10 u.ö.). Der Unterschied zwischen der G., die sich in der Erfüllung des natürlich-philosophischen oder des mosaischen Gesetzes konstituiert, u. der Vollkommenheit, die nach dem Vorbild Christi erreichbar ist, wird bisweilen nomistisch, im Sinne eines neuen νόμος Χριστοῦ erläutert, der zum anderen Gesetz hinzutritt u. vom Menschen willentlich (συγκατάθεσις) mit eigener Leistung (Hasler 60f) erfüllt werden kann. Es ist dieses vor allem das Gebot der Gottes- u. Nächstenliebe, in der das ganze

übrige Gesetz aufgehoben ist (ebd. 28f; strom. 3, 55, 2; 4, 29, 3). Das ἀγαπητικόν des Christusgebotes muß zum κοινωνικόν der alten G. hinzutreten (paed. 2, 120, 3f). – Über die Erfüllung des vorschristl. Gesetzes hinaus führt ferner die durch Abstinenz erreichte Freiheit von allen Begierden (ἀπάθεια), die Herzensreinheit (quis div. salv. 14/6; strom. 4, 28, 6), die das freie, unknechtische Leben in der Gotteskindschaft ermöglicht (ebd. 3, 58, 1f). Diese Vollkommenheit ist der alten G. insofern verwandt, als sie Verdienst begründet u. im Endgericht, das nach den Taten der Menschen ergeht, mit der Gerechtsprechung bestätigt wird (quis div. salv. 3. 18). Darum kann sie auch eine G. genannt werden, um deren Erwerb man sich müht, wobei man zB. den Reichtum als ὄργανον zur Erfüllung des Liebesgebotes verwenden soll (ebd. 14f). In anderem Zusammenhang freilich geht Clemens von der ethisch-nomistischen Interpretation der christl. Vollkommenheit oder G. ab u. führt sie unmittelbar, jenseits aller Verdienstlichkeit, auf Person u. Handeln Christi zurück (ebd. 10 u.ö.; vgl. Hasler 64f). So lehnt es Clemens auch ab, die göttliche G. mit der Vergeltung gleichzusetzen (protr. 26, 3; 102, 2). Die Strafen Gottes dienen der Erziehung, nicht der Vergeltung (strom. 7, 102, 4f). – Die höchste Erscheinungsform des Christen sieht Clemens im Gnostiker, ohne jedoch den schlichten Gläubigen, der seine Willensentscheidung ein für alle Mal für Christus getroffen hat, gering zu achten (protr. 118, 4). Den Gnostiker erkennt man an der Gesetzeserfüllung (strom. 7, 83, 2), am Streben nach G. gemäß dem natürlichen u. dem mosaischen νόμος (ebd. 6, 164, 2; 2, 7, 1). Da die Vernunft mit Gott ‚verwandt' (paed. 1, 1, 3), der Mensch aber zur Mitwirkung an der göttlichen Schöpfung berufen ist (ebd. 2, 91, 2; 3, 17, 1) u. vor dem Sündenfall als Geschöpf u. Ebenbild Gottes gerecht war (strom. 1, 16 passim), bedeutet die Achtung vor den richtig erkannten Geboten der Natur gleichzeitig den Gehorsam gegenüber Gottes Willen (paed. 3, 20, 1), u. eben darum hat die auf Erkenntnis der Natur beruhende G. der Philosophen ihren relativen, propädeutischen Wert (ebd. 1, 64, 1; strom. 1, 27, 3), ja sie war vor der Parusie Jesu notwendig (ebd. 1, 28, 1). Dasselbe gilt für die G., die sich aus den Gesetzen des (heidn.) Staates ergibt (protr. 10, 108 u.ö.), u. zwar abgestuft nach der Vernünftigkeit oder Naturgemäßheit dieser Gesetze (paed. 3, 21, 2. 25, 2; strom. 6, 125, 6). – Natürlich begegnen bei Clemens auf Schritt u. Tritt die wohlbekannten Elemente der G.definition der philosophischen Überlieferung: so ist die G. ἀπονεμητικὴ κατ' ἀξίαν (paed. 1, 64, 1), stellt die Harmonie unter den Seelenteilen her (strom. 4, 163, 4), äußert sich im μὴ πλεονεκτεῖν (ebd. 4, 161, 2), ist παντελὴς ἀρετή (ebd. 7, 17, 3), u. die Frömmigkeit ist G. gegenüber Gott (ebd. 4, 99, 2). Aber gerade in derartigen definitorischen Partien meldet sich auch das Neue zu Wort: in der Diskussion der Vollkommenheitsstufen, die man für die einzelnen Tugenden anzusetzen hat, folgen nicht, wie in der platonischen Tradition, Praxis u. Theorie aufeinander, vielmehr umfaßt die τελεία δικαιοσύνη beides nebeneinander (ebd. 4, 99, 2), u. die einfache, menschliche G. ist der göttlichen G. untergeordnet, die ὁσιότης genannt wird (ebd. 6, 125, 5f). Sie ist nicht einfach G. gegenüber Gott, sondern vollkommene G., die der Gebote nicht bedarf, sondern auf ἰδιοπραγία u. ἀγάπη πρὸς θεόν beruht u. darum θεία δικαιοσύνη genannt wird. Diese G. ist τετράγωνος, παντόθεν ἴση καὶ ὁμοία, ἐν λόγῳ, ἐν ἔργῳ, ἐν ἀποχῇ κακῶν, ἐν εὐποιίᾳ, ἐν τελειότητι γνωστικῇ (ebd. 6, 102, 4; zum ganzen s. M. Farantos, Die G. bei Klemens v. Alexandrien, Diss. Bonn [1972]).

b. Origenes. Die theologischen Aussagen des Origenes sind, verglichen mit denen des Clemens, distanzierter vom Inhalt philosophischer Lehren, aber stärker von der philosophischen Methode bestimmt (Chadwick 102/4). – Die Frage, wie sich Gottes G. zu seiner Güte verhalte u. wie man die Verschiedenheit menschlicher Schicksale mit dem Prinzip gerechter Vergeltung in Einklang bringen könne, beantwortet Origenes nicht wie die Gnostiker mit der Trennung des guten Gottes vom Schöpfer der bösen, materiellen Welt. Ganz im Sinn des Platonismus (vgl. W. Theiler, Studien zum Neuplatonismus [1966] 15/30) interpretiert er die irdischen Schicksale des Menschen als erziehende Strafen, denen der göttliche Pädagoge die präexistente Menschenseele auf Grund ihrer eigenen früheren Entscheidungen unterwirft (princ. 2, 9, 5f), womit sowohl die Güte als auch die G. Gottes erklärt ist. Das Ziel dieser Erziehung der Seele, derentwegen der göttliche Logos in die materielle Welt gekommen ist, liegt in der

vollkommenen Erkenntnis Gottes, durch deren Vollzug die Seele gerecht wird. Der bei Paulus u. in der orthodoxen Theologie seit dem frühen 4. Jh. zentrale Gedanke, daß der göttlichen G. durch eine genaue Vergeltung der Sünden des Menschen Genüge getan werden müsse u. eben hierin das Erlösungswerk des Mensch gewordenen Logos liege, so daß im Werk Christi Gott selbst die Forderungen seiner eigenen G. für den Menschen erfüllt, fehlt bei Origenes (E. Mühlenberg, Vérité et bonté de Dieu: C. Kannengiesser [Hrsg.], Politique et théologie chez Athanase [Paris 1973] 215/30). – G. ist auch bei Origenes Bezeichnung für die umfassende Tugendhaftigkeit wie für den Zustand des Erlösten oder Gerechtfertigten (in Jer. hom. 10, 1 [GCS 3, 71f]), Ungerechtigkeit die Bezeichnung für den sündigen Zustand des natürlichen Menschen, der deshalb schon als Kind der Taufe u. der durch sie bewirkten Teilhabe am Erlösungswerk Christi bedarf (in Lev. hom. 8, 3 [GCS 29, 398]; in Rom. comm. 5, 9 [PG 14, 1047]). – Eingehend stellt Origenes die Frage nach dem Verhältnis zwischen G. u. Gesetz. Es gibt drei Gesetze: das natürliche Sittengesetz, das die Philosophen explizieren, lehrt die Menschen, Billigkeit untereinander zu üben u. die Existenz Gottes anzuerkennen. Seine Prinzipien, zu denen u.a. die Goldene Regel gehört (in Mt. frg. 142 [GCS 41, 72]), sind den Menschen von Geburt an bewußt, weshalb es (wie nach der stoischen Lehre von den κοιναὶ ἔννοιαι) ein naturgegebenes Wissen von gerecht u. ungerecht gibt. Die Väter vor der mosaischen Gesetzgebung wurden auf Grund ihrer Befolgung des natürlichen Sittengesetzes gerecht, zB. Abraham (in Hes. hom. 9, 3 [GCS 33, 411, 13]; vgl. Iren. haer. 4, 27, 2 [2, 190 H.]) u. Noah (in Gen. hom. 2, 3 [GCS 29, 30, 17]). Das Moses-Gesetz hat zunächst die Juden mit den spezifischen Forderungen Gottes bekannt gemacht, der sich dann in Christus, der sichtbar gewordenen göttlichen G., offenbarte. Deshalb ist die Lehre Jesu von der G., das ‚Gesetz Christi', ohne das natürliche Sittengesetz, nicht aber ohne das voraufgehende Moses-Gesetz denkbar (comm. 3, 7 in Rom. [PG 14, 941f]; vgl. Hasler 81f). Das Gesetz Christi bringt gegenüber dem Moses-Gesetz die ‚bessere' G., von der Jesus (Mt. 5, 20) spricht, insofern es hinter dem Buchstaben den Geist der göttlichen Gesetzgebung erschließt (in Lev. hom. 6, 3 [GCS 29, 363]; in Num. hom. 11 [GCS 30, 79]). Hier liegt die theologische Begründung für die Möglichkeit einer christlich-allegorischen Interpretation aller atl. Gesetzesbestimmungen, sofern sie nicht mit Geboten natürlicher Sittlichkeit identifiziert werden können. Der Geist des Christus-Gesetzes aber drückt sich am klarsten im Doppelgebot der Gottes- u. Nächstenliebe aus (comm. in Rom. 7, 19 [PG 14, 1153f]; in Lc. hom. 34 [GCS 49 (35), 199/205]), was durch viele Aussagen des NT bestätigt wird (Lc. 10, 27; Gal. 6, 2 u.a.). Die Erfüllung des ‚Gesetzes Christi' kann die ‚bessere' G. bringen, weil sie auch das Sündigen in Gedanken ausschließt, das die an anderen Gesetzen orientierte G. nicht ausschließt, weshalb ihr nur relativer Wert zukommt (in Lev. hom. 4, 4 [GCS 29, 320]). In Christus erfüllt sich alle G. Er ist die G. Gottes (in Num. hom. 25, 3 [GCS 30, 237, 20]; in Joh. comm. 32, 31 [GCS 10, 478, 28]), die αὐτοδικαιοσύνη, der Typos aller individuellen Gerechtigkeiten, die den Erlösten zu eigen sind (in Joh. comm. 6, 6 [GCS 10, 115, 4]). – Origenes übersieht nicht die Gemeinsamkeit sittlicher Anschauungen, die sich an dem philosophischen, den jüd. u. den christl. G.begriff knüpfen (c. Cels. 1, 4; 2, 5; 5, 32; comm. in Rom. 3, 7 u.ö.; vgl. Chadwick 104f). Aber er betont den qualitativen Unterschied zwischen dem durch Christus in seinem Sinn erschlossenen Moses-Gesetz u. dem von den Philosophen explizierten natürlichen Sittengesetz (Hasler 82/6; H. Koch, Pronoia u. Paideusis [1932] 176f). Darum leugnet Origenes auch, daß gute Werke, die der Mensch vor u. damit unabhängig von Taufe u. Glaube vollbracht hat, zu seiner Rechtfertigung vor Gott beitragen (in Rom. comm. frg.: 166 Scherer; c. Cels. 3, 69; vgl. Chadwick 105). Freilich ist diese Rechtfertigung nicht ohne das Bemühen um ein gerechtes Leben nach der Bekehrung denkbar (c. Cels. 3, 81; princ. 3, 1, 17). In platonischer Tradition u. in Übereinstimmung mit der politischen Ideologie seiner Zeit steht Origenes auch darin, daß er versucht, die durch Christus herbeigeführte G. als kosmisches u. als soziales Phänomen zu interpretieren. Christus ist die endzeitliche Sonne der G., deren Aufgang bevorsteht. Sie erleuchtet jetzt den Mond (die Kirche), der seinerseits der Erde (der Welt) Licht schenkt. Mit dem Aufgang der Sonne wird der Mond erlöschen (in Ps. 43 comm. ined. frg. 4 Cadiou; in Num. hom. 23, 5 [GCS 30, 217]; in Gen. hom. 1, 5

[GCS 29, 7]; in Hes. comm. 9, 3 [GCS 33, 411]; vgl. Ehrhardt 2, 222. Die Parallelisierung von Kirche u. Mond bei den Kirchenschriftstellern [Ambros. ep. 18, 24] knüpft sonst eher an die alte Rolle der Mondgöttin als Fruchtbarkeitsspenderin an, zB. Method. conv. 8, 6 [GCS 27, 88]; vgl. H. Rahner, Griech. Mythen in christl. Deutung[2] [Zürich 1957] 89/158, bes. 152). Die Kirche ist deshalb der ‚Kosmos des Kosmos' (in Joh. 6, 301 [GCS 10, 167]), weil in ihr schon jetzt die göttliche G. sichtbar wird. Ein anderes Motiv mit ähnlichem Aussagewert ist die Gleichsetzung der menschlichen Seele, die nach Origenes' Meinung präexistent ist (princ. 1, 6, 2; 4, 3, 11), mit der Stadt Gottes aus der Apokalypse, weil sich im Weg der gerecht gewordenen, erlösten Seele die entsprechende restitutio des ganzen Kosmos darstellt (in Jes. Nav. hom. 13, 1 [GCS 30, 371]; mart. 12 [GCS 2, 11/3]). Was endlich die soziale Bedeutung der G. angeht, so wird sie durch die alte Zuordnung von Unrecht, Lüge, Krieg erläutert (in Mt. comm. 12, 20 [GCS 40, 115]).

c. *Autoren nach Origenes.* In der durch Origenes eingerichteten Ausbildung hatte die ganze philosophische Tugendlehre ihren Platz, freilich in christl. Akzentuierung (Greg. Thaum. in Orig. paneg. 141/4), u. in diesen Zusammenhang gehörte auch die Lehre von der G. (ebd. 122/4). Ähnliches kann man aber auch bei dem Origenes-Gegner Methodios voraussetzen: vielfach bezeichnet er mit δικαιοσύνη die Summe religiös-sittlicher Tadelsfreiheit oder Vollkommenheit (conv. 1, 1, 12; 3, 13, 85; 7, 4, 158 u.ö.), die sowohl philosophisch (ἴση καὶ ὁμοία) als auch biblisch (πάσων ἐντολῶν πλήρωσις) definiert werden kann (frg. anon.: GCS 27, 520) u. als christliches Phänomen (χριστοδίδακτος δικαιοσύνη: conv. 2, 3, 36) verstanden wird. Die alten Kombinationen der G. mit der ὁσιότης (resurr. 2, 4, 2) u. der ἀλήθεια (conv. 8, 1, 171 u.ö.) finden sich ebenso wie ihre Einordnung in die Tugendreihe (creat. 1, 1, 2), aus der, wie im Neuplatonismus (o. Sp. 279), besonders σωφροσύνη u. δικαιοσύνη herausgehoben werden. Die G. als Signum der Christen wird ganz u. gar als Leistung verstanden, die sich an der freiwilligen Erfüllung des göttlichen Gesetzes bemißt (resurr. 1, 38, 4. 45, 2. 60, 1), von Gott belohnt wird (ebd. 1, 44, 2) u. zur ‚Unsterblichkeit' des derart Erlösten führt (conv. 5, 5, 121). Diese G. ist ἐκ τῶν νόμων αὐτάρκης πρὸς σωτηρίαν δικαιοσύνη (ebd. 10, 1, 259; vgl. 10, 4, 268) u. wird darum von der ἀντικειμένη δύναμις nachgeäfft (10, 5, 271). So sehr Methodios' Definitionen der G. als Tugend durch die gemeinsame Beziehung auf die philosophische Tradition denen des Origenes ähneln, so groß sind die Unterschiede in der Rechtfertigungslehre u. damit in der spezifisch christl. Vorstellung von der G.

V. *Lateinische Autoren vor Konstantin. a. Tertullian u. Cyprian. 1. Tertullian.* Der Beitrag dieser Autoren zum christlichen G.verständnis hängt aufs engste mit dem Versuch zusammen, wesentliche Teile christlichen Lebens u. christl. Lehre in Begriffe des röm. Rechtes zu fassen (Beck passim). Vor allem Tertullian unternimmt es, in umfassender Weise das von Christus begründete, in der Kirche perpetuierte Verhältnis zwischen Gott u. Mensch als Rechtsbeziehung zu interpretieren. So kommt es bei ihm zur Verwendung spezifisch juristischer Begriffe wie etwa der des ius postliminii zur Illustration der Erlösungshoffnung der Getauften (pudic. 15, 2), der praescriptio in der Polemik gegen die Legitimität häretischer Schriftauslegung (praescr. 15/9) oder des Ausdrucks suo iure deus zur Bezeichnung der vollen Göttlichkeit Christi (adv. Prax. 17). Wie Commodian (instr. 1, 26; vgl. K. Thraede: JbAC 2 [1959] 101f) u. Cyprian (ep. 27, 2; hab. virg. 2; unit. eccl. 6 u.ö.) betrachtet auch Tertullian nicht nur den Alten Bund, sondern auch die christl. Offenbarung als lex, die er durch die institutionalisierte Tradition der Kirche ständig erweitert u. verbessert sieht wie das ius civile durch die Tätigkeit des Prätors (cor. 4, 6; o. Sp. 285). An dieser Anschauung hält Tertullian auch nach dem Übertritt zum Montanismus fest, nur daß jetzt der Geistträger in die Funktion des kirchlich-institutionell legitimierten Amtsträgers eintritt (Ehrhardt 2, 151). Der Geistträger ist der Gerechte schlechthin (Montanos bei Epiphan. haer. 48, 10; Tert. fug. 9,5), der wie der σπουδαῖος bei Aristoteles Verhaltens- oder Rechtsnormen zu setzen vermag. Nach Tertullians Auffassung bewirkt die, von Markion u. anderen Gnostikern bestrittene, Kontinuität zwischen alter u. neuer lex Gottes, daß die libertas Christi keinen Dispens von der iustitia als innocentia erteilt. Die alte lex hat zwar aufgehört, ein iugum operum u. ein onus zu sein, aber als disciplina gilt sie weiter (pudic. 6). Diese legalistische Auffassung von

der G. macht sich auch in der Bußlehre u. in der Auffassung vom Wesen des göttlichen Gerichtes geltend (paenit. 2, 12). Die am NT orientierte Überordnung der paenitentia gegenüber der (in ihrem Wert unbestrittenen) G. aus den verdienstlichen Werken wird als Zeichen göttlicher Gnade verstanden (pudic. 7, 8), durch welche die Strafgerechtigkeit sich einschränkt. – Mit den Juristen ist Tertullian der Ansicht (apol. 4, 10f. 13), daß jede lex von denen, die ihr gehorchen sollen, ausschließlich nach der in ihr wirksamen iustitia oder aequitas zu messen ist (o. Sp. 286). Die biblische Auffassung, daß Gott zugleich gerechter Richter u. gnädiger Helfer sei, bringt er auf die juristische Formel des deus iudex et vindex, mit der er die markionitische Trennung des gerechten vom guten Gott bekämpft (adv. Marc. 4, 36). Die schon bei Platon u. dann im späteren, vor allem religiös-vulgären Platonismus (Hermetik) vollzogene Verbindung von Seelenwanderung u. göttlicher Vergeltung behandelt Tertullian mit besonderem Interesse (s. Waszink zu an. 28/35). Das Verständnis des Christentums als Rechtsordnung verbindet sich für Tertullian mühelos mit der schon bei Justin u.a. wirksamen Vorstellung, daß das vernünftige, natürliche, von den Philosophen explizierte Sittengesetz, das mosaische Gesetz, die Offenbarung Jesu u. ihre Vollendung durch den verheißenen Parakleten im Grunde der fortschreitenden Entfaltung, Vervollkommnung u. Erkenntnis ein u. derselben G. dienen (virg. vel. 1; aber cor. 7f), auf die es im göttlichen Gericht ankommt. Die Maßstäbe, an denen sich diese G. messen läßt, sind vernünftig; schon Noah u. Abraham wurden vor der mosaischen Gesetzgebung durch die strenge Beachtung des natürlichen Sittengesetzes gerecht (adv. Iud. 2). Darum ist auch die iustitia, die sich aus der Einhaltung der Gesetze des heidn., von Tertullian mit Abneigung betrachteten Staates ergibt, durchaus nichts Schlechtes, u. ihr Aufhören signalisiert den Beginn einer endzeitlichen Periode des Schreckens (apol. 20, 1/3; ähnlich Cyprian. Demetr. 3). Merkwürdig bleibt Tertullians Gebrauch des Wortes iustitia im Sinn von ‚Gleichmaß, Ausgewogenheit' in den verschiedensten Zusammenhängen (cult. fem. 2, 5; pall. 1, 1: korrekte, dezente Bekleidung; adv. Hermog. 41: normale, moralisch indifferente Bewegung der Materie). Vermutlich war es Tertullian selbst, der die für iustus nie verlorengegangene Bedeutung ‚korrekt, normal' (o. Sp. 282) auf das Substantiv iustitia übertrug.

2. Cyprian. Cyprians G.verständnis ist, trotz seines Festhaltens an dem von Tertullian entwickelten juristischen Kirchenbegriff (Beck 51/5), insgesamt weniger philosophisch-naturalistisch u. juristisch als biblisch-theologisch geprägt. Freilich faßt auch er die Gesamtheit christlichen Glaubens u. Lebens unter dem Begriff der lex Christi, secunda lex, praecepta dei u.ä. zusammen (o. Sp. 333; s. ep. 4, 15), u. wie für Tertullian ist auch für ihn die ursprünglich jenseits aller Moral u. aller Verdienstlichkeit aufzusuchende Haltung vorbehaltloser Hingabe oder Demut der Teil einer verdienstlichen Erfüllung göttlicher praecepta (Tert. adv. Marc. 4, 36: iustificatrix humilitas; Cyprian. testim. 3, 4f). So erscheint bei Cyprian denn auch das Wort iustus, mit dessen griechischen oder hebräischen Äquivalenten man seit alters den religiös u. sittlich Vollkommenen benannte, beinahe als terminus technicus für den confessor (ep. 58, 2) oder im Zusammenhang anderer Bezeichnungen, die sich auf eindeutig bestimmbare religiös-sittliche Verdienste beziehen (ep. 59, 13: confessores et virgines et iusti quique fidei laude praecipui). Allerdings bekämpft Cyprian den Anspruch solcher individuell ausgewiesener iusti, als Geistträger anstelle der Vertreter des kirchlichen Amtes u. der kirchlichen Tradition die Bedingungen festzusetzen, unter denen die lapsi wieder in die Gemeinschaft der Gerechtfertigten aufgenommen werden können u. damit für andere die Maßstäbe der G. zu setzen. In dieser Verteidigung der Kirche als einer jenseits des individuellen Charismas legitimierten Ordnung stimmt Novatian ihm anfänglich zu (bei Cyprian. ep. 30, 5/8). Beim Zustandekommen der G. des Sünders sind neben u. nach dem Wandel der Gesinnung die iustae operationes nötig (eleem. 2), wie hebräisch ṣᵉdaḳah ein terminus technicus für das Almosengeben. Auch Cyprian verweist auf Abraham, der durch den Glauben gerecht wurde, u. zieht daraus die Folgerung: utique quisque Deo credit et fide vivit iustus invenitur (ep. 63, 4). Indessen schließt gerade ein solches Leben die Einsicht ein, auf ständige Sündenvergebung angewiesen zu bleiben (domin. orat. 16f). Ein anderes atl. Motiv, nämlich daß das Verdienst der Gerechten, zumal wenn sie Fürbitte leisten, auch den

Sündern zugute komme, ist gleichfalls bei Cyprian zu finden (laps. 17). Die von Tertullian betonte Verwandtschaft der christl. G. mit derjenigen, die sich an den vernunftgemäßen, den Menschen angeborenen Regeln natürlicher Sittlichkeit messen läßt, findet sich bei Cyprian nicht. Im Gegenteil, diese Welt ist seit den Tagen Abels so beschaffen, daß die G. mit ihr in ständigem Konflikt liegt (ep. 6, 2; vgl. 58, 5).

b. Laktanz. Das 5. Buch der Institutionen ist, häufig in engem Anschluß an Ciceros philosophische Schriften, ganz der G. gewidmet. Laktanz geht aus von der alten Vorstellung von einem Goldenen Zeitalter vollkommener G. u. vollkommenen Friedens unter den Menschen (o. Sp. 239) in der Urzeit (5, 5). Der Übergang zur Dekadenz, die in der Gegenwart, kurz vor dem Anbruch der Endzeit (vgl. 5, 7, 6) ihren Tiefpunkt erreicht, ist durch das Aufkommen der avaritia oder cupiditas (πλεονεξία) gekennzeichnet. So wird die Ungleichheit unter den Menschen verursacht, der selbst die Gesetzgebung dient (5, 6). Gott hat nun den Menschen die verlorengegangene G. wiedergeschenkt, indessen nur einigen, die sie durch bewußtes Handeln erwerben, u. durch das Fortwirken der Ungerechtigkeit läßt sich für alle ihr Wert ermessen (5, 7f). Die G. des Menschen wird durch das iudicium dei u. die conscientia kontrolliert (5, 12), woraus sich schon ergibt, daß der Glaube an Götter, die wie diejenigen Epikurs moralisch indifferent oder wie die des Volksglaubens blutdürstig u. unsittlich sind, nicht mit der G. zu vereinen ist (5, 10). Fontes iustitiae sind rechte Gotteserkenntnis u. -verehrung (pietas) u. aequitas unter den Menschen (5, 14), die Laktanz als Abwesenheit sozialer Unterschiede (3, 21) u. als Barmherzigkeit versteht (6, 9, 1). – Obwohl er diese Konzeption im wesentlichen mit Cicero-, Horaz- u. Vergilzitaten belegt, erklärt er ausdrücklich, daß die Griechen, Römer u. ihre Philosophen zur G. unfähig seien, weil ihnen die rechte Gotteserkenntnis abgehe u. die soziale Gleichheit der Menschen unbekannt sei (5, 14f). Daß Karneades, dessen Rede gegen die G. Laktanz aus Cicero kennt, die G. unter utilitaristischem Gesichtspunkt als stultitia klassifiziert habe, paßt zu dem Ruf der Einfalt, in dem die Christen stehen. In Wahrheit jedoch verfügen nur sie über das Wissen von gerecht u. ungerecht. Sie sind darum weise (5, 16f) u. ihre innocentia steht unter göttlichem Schutz (5, 17. 22). In anderem Zusammenhang spricht Laktanz vom Nichtschaden als Prinzip der G. (6, 18; vgl. R. M. Ogilvie: VigChrist 25 [1971] 56) sowie von drei Stufen der G., nämlich der Abstinenz von bösen Taten, bösen Worten u. bösen Gedanken. Die letztgenannte führt zur Gottähnlichkeit (6, 13). In De ira dei u. De mortibus persecutorum betont Laktanz, dem Thema der Traktate entsprechend, die strafende u. vergeltende Funktion der göttlichen G., ohne daß ihm jedoch ein Verständnis der G. Gottes als Gnade u. Barmherzigkeit fremd wäre (zB. ira 20, 4/13). Daß die Vergeltung nicht das Ganze göttlicher G. ausmache u. durch Christus, nicht aber die Heidengötter überwunden werde, hatte schon sein Lehrer Arnobius gesagt (nat. 1, 6; 4, 37; 5, 20/4; 7, 36). Laktanz' Entwurf kann nicht spezifisch christlich genannt werden. Christliche G. ist für ihn die durch die neue Gotteserkenntnis ermöglichte Vervollkommnung eben jener G., welche die Philosophen gelehrt hatten u. die durch die Naherwartung des Weltendes eine besondere aktuelle Bedeutung bekommt. Christlich ist freilich auch Laktanz' Meinung, G. könne nicht durch Änderung der Institutionen (zB. Abschaffung des Eigentums) hergestellt werden, sondern allein durch den Wandel der menschlichen Haltung (inst. 3, 22, 3).

c. Außerliterarisches. Häufiger als in den Tugendkatalogen außerchristlicher Grabschriften (o. Sp. 273) findet sich die G. zur Bezeichnung des christl. Lebenswandels in den entsprechenden Texten (CLE 695. 712. 715; ILCV 1763 u.ö.). Dabei kann die Frömmigkeit mit der G. verbunden werden (CLE 755; ILCV 4752) oder an ihre Stelle treten (CLE 667). Christliche iustitia bezieht sich nach dem Verständnis dieser Inschriften auf die lex, deren Erfüllung Gott belohnt (CLE 705; vgl. 669). Ein christl. Kirchengebäude heißt darum iustitiae sedes, fidei domus, aula pudoris (CLE 315). Vielleicht nach dem Vorbild der christl. taucht die iustitia auch in den Tugendkatalogen heidnischer Grabschriften der Spätantike auf (CLE 692 auf eine vornehme Frau, 4. Jh. nC.).

VI. Konstantinische Wende. a. Institutionen. 1. Konstantin u. die Gerechtigkeit im christlichen Staat. Das Werk Konstantins hat in der Schriftstellerei des Eusebios u. in den Briefen u. Edikten des Kaisers selbst (J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. **3**,

362f) eine Deutung erfahren, in welcher der Begriff der G. nicht unwichtig ist. Die Christianisierung eines Reiches, das die zivilisierte Menschheit zu einer Ordnung zusammenschließt, erscheint hier als Erfüllung eines universalen, Kosmos u. Menschen umfassenden u. in der Person Christi sichtbar gewordenen νόμος. Die seit Justin u. Irenaeus bekannte Lehre, nach der das natürliche Vernunftgesetz, das die Erzväter befolgten u. die Philosophen unzulänglich auslegen, das Gesetz Moses u. die Offenbarung Christi aufeinander bezogen sind u. einen mit der endzeitlichen Gottesherrschaft zum Abschluß kommenden Zusammenhang bilden (o. Sp. 324f), ist in dieser Ideologie mit der kosmologischen Legitimation der röm. Universalmonarchie verbunden, die ihrerseits im Herrscherkult veranschaulicht u. in der Philosophie expliziert worden war (o. Sp. 275). Nicht zufällig gehören nach Meinung des Eusebios (ähnlich schon Melit. Sard. bei Euseb. h.e. 4, 26, 7 u. Orig. c. Cels. 2, 30) Christi Erdenleben u. die Begründung des röm. Kaiserreiches in dieselbe Zeit. Beides ist Voraussetzung für die christl. Weltherrschaft, die Christianisierung der Oikumene, zu welcher die göttliche Vorsehung die Menschheit geführt hat (Euseb. h. e. 8, 13, 14; v. Const. 2, 28. 42. 46. 58/60). Christus hat die G. wieder auf die Welt gebracht, doch die Welt widerstrebte, u. es kam zur Verfolgung der Kirche, der Hüterin der G. (Euseb. praep. ev. 5, 1, 1/9; Constantin. I Imp. or. 1 u.ö.). Konstantin jedoch vollzog Gottes Gericht über seine Widersacher u. verwirklichte die göttliche G. (ebd. 25 u.ö.; vgl. Lietzmann, Gesch. 3, 149/52). Mit Konstantin beginnt die Dan. 7, 18 verheißene Herrschaft der ,Heiligen des Höchsten' (laud. Const. 3 [GCS 7, 200]), der Sieg am pons Milvius ist die im Zug der Israeliten durchs Rote Meer präfigurierte Errettung des endzeitlichen Gottesvolkes (Euseb. v. Const. 12; h.e. 9, 9, 5). Der Herrschaft Konstantins u. der in ihr verwirklichten G. wird also in aller Form eschatologische Qualität zugesprochen. Damit ist in einer neuen Herrscherideologie die Spannung ausgeglichen, die bisher zwischen dem Römerreich als kosmisch legitimierter Rechtsordnung u. der christl. Kirche bestand, die ihren Bezugspunkt außerhalb dieses Kosmos besaß u. die Herrschaft der von ihr zu hütenden G. nur erhoffen oder demonstrieren konnte, ohne die Welt zu ändern. Diese neue, Kosmologie u. Eschatologie mit der als erfüllt proklamierten Endzeithoffnung verschmelzende Staatsidee hat sich sehr schnell durchgesetzt u. behauptet. Erleichtert wurde dieser Vorgang dadurch, daß die Kirche in den voraufgegangenen beiden Jh. sich mehr u. mehr zu einer Rechtsordnung entwickelt hatte, in der Probleme des Zusammenlebens zunehmend nach dem Modell staatlicher Legislation u. Jurisdiktion gelöst wurden. Dafür fand man auch schon in vorkonstantinischer Zeit theologische Rechtfertigungen, die an der Herrscherideologie orientiert waren. Die Parallelisierung des Bischofs mit Gottvater, dem Schöpfer u. Lenker der Welt, wie sie zuerst von Ignatios (Magn. 6, 2; 7, 1 u.ö.) vollzogen wurde, verwendet einen Topos der antiken Herrscherideologie, der seinerseits bereits bei Juden (Philo plant. 90. 169; spec. leg. 4, 187; vgl. Dvornik 569) u. Christen (Athenag. leg. 18, wo das regierende Kaiserpaar mit Gott u. Christus verglichen wird) gelegentlich Zustimmung erfahren hatte. – Die G.vorstellungen der konstantinischen Staatstheologie zeigen sich besonders im 2. Buch der Vita Constantini u. im 7./8. Buch der Praeparatio evangelica des Eusebios. Der vielfach bezeugte Ernst des Kaisers, mit dem er seine Aufgabe als Ordner von Kirche u. Reich, insbesondere als Förderer u. Verbreiter des christl. Glaubens wahrnahm (H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins = AbhGöttingen 34 [1954]), beruht auf der Überzeugung, νόμος ἔμψυχος der Weltmonarchie in diesem neuen, christl. Sinn zu sein. Unter diesem Blickwinkel ist das Christentum ein neuer νόμος, der G. bewirkt u. bemißt (Euseb. v. Const. 3, 30; Constantin. I Imp. or. 5f u.ö.). Konstantin wird nicht zuletzt darum mit Moses in Parallele gesetzt (Euseb. v. Const. 1, 12). Die Bevorzugung der Christen u. Benachteiligung der Heiden (zB. Cod. Theod. 9, 16, 1; ILS 6091; Cod. Iust. 1, 5, 1), der Verzicht auf Maßnahmen dort, wo die Sache unmittelbar dem iudicium dei zu überlassen war (Edikt bei Optat. Mil. app. nr. 5 [CSEL 26, 209f]), entsprachen nicht nur politischer Klugheit in der Konsequenz einer einmal getroffenen Entscheidung, sondern wohl ebenso diesem Bewußtsein. Daß Gott diese auf Konstantin hinleitende Weltordnung eingerichtet hat, ist vor allem an der gerechten Vergeltung aller Taten gerade im äußeren Verlauf der politischen Geschichte zu erkennen. Das schreibt der Kaiser zB. an

den Sasaniden Šapur (Euseb. v. Const. 4, 10, 4f) u. an die Bischöfe Palästinas (ebd. 2, 24). Die göttliche Strafe, die Abtrünnige oder Verfolger traf (ebd. 1, 58; mart. Pal. 12; h.e. 3, 5, 6 u.ö.) bezeugt die ἰσόμετρος τιμωρία Gottes (v. Const. 2, 27) ebenso wie die göttliche Hilfe, die Konstantin immer wieder zuteil wurde (Reskript bei Optat. Mil. app. nr. 3 [CSEL 26, 204] u.ö.). Das ,Auge der G.' wacht ständig (Euseb. h.e. 6, 9, 7; praep. ev. 7, 11, 4; vgl. Hymn. Orph. 8, 18; o. Sp. 270). Dieser durch die Erfahrung des Erfolges bei Konstantin wie bei seinem Lobredner gestärkte Glaube an die G. in der äußeren Vergeltung allen Tuns motiviert darum auch weithin die Paränese, in der die G. als moralische Verhaltensweise auftaucht (Euseb. v. Const. 2, 26; Constantin. I Imp. or. 23, 3 u.a.). Der christl. Tradition war das alte Motiv, daß Lohn u. Strafe der Gottheit, in denen sich die vollkommene G. verwirklicht, eben nicht ohne weiteres im Ablauf des äußeren Geschehens, sondern erst im Jenseits sichtbar wird, besonders wichtig geworden (Orig. c. Cels. 8, 48; vgl. Dihle, Regel 27/30). Das konnte dann zu der Einsicht sublimiert werden, daß ein ,in Christus sein' bereits Lohn der G. sei (Orig. c. Cels. 7, 21), oder den Hinweis begründen, gerechtes Tun sei kein Tauschobjekt u. man dürfe gar nicht diesseitigen Lohn erwarten (2 Clem. 20, 4; Herm. vis. 1, 4, 2 u.a.), eine Warnung, die in anderer Form auch die Philosophie kennt. Geblendet vom überwältigenden Erfolg der Kirche haben Theologen der konstantinischen Zeit dem Kaiser nur zu willig bescheinigt, daß er die göttliche G. zu verwirklichen legitimiert sei u. dieses aus der Deutung der historischen Ereignisse nach dem Schema Lohn/Strafe abgeleitet. – Natürlich bleiben daneben andere Vorstellungen über die menschliche u. göttliche G. erhalten. So sagt zB. Eusebios in anderem Zusammenhang (eccl. theol. 1, 20, 80), daß nur Christus die Sonne der G. sei. Er wird das nicht als Widerspruch zur ,Kaisertheologie' empfunden haben. – Konstantin selbst hat seine Rolle als Exekutor des Gotteswillens offenbar ernst genommen, was etwa am Vordringen des Talionsgrundsatzes in seiner Strafgesetzgebung deutlich wird (zB. Cod. Theod. 9, 10, 3). Die Talion galt seit alters als Merkmal göttlicher Strafgerechtigkeit. Daß Konstantin den Grundsätzen christlicher Ethik in Legislation u. Rechtsprechung Geltung zu schaffen versuchte, liegt auf derselben Linie (Cod. Iust. 3, 12, 2; Cod. Theod. 9, 9, 1 u.a.; J. Vogt, Art. Constantinus d. Gr.: o. Bd. 3, 356/9 mit weiterer Lit.). Gesetzgebung u. Rechtspflege der christl. Kaiser zeigen bis zum Beginn des 5. Jh. eine deutliche Abkehr von der Fachjurisprudenz in der Tendenz, Rechtsfragen weniger aus der Logik des Rechtssystems, wenn auch im Geist wohlwollender Billigkeit, als nach den allgemeinen sittlichen Wertmaßstäben zu beantworten (F. Wieacker, Recht u. Gesellschaft in der Spätantike [1964] 37/42 mit weiterer Lit.). Da diese im Zeitalter Konstantins zunehmend christlich waren oder doch christlich interpretiert wurden, bedeutete die Vulgarisierung des Rechtsstiles auch seine Christianisierung (A. Ehrhardt, Constantin d. Gr., Religionspolitik u. Gesetzgebung: SavZRom 72 [1955] 127/90 = WdF 131, 388/456). Die Renaissance einer disziplinierten Rechtskunde, die im ausgehenden 4. Jh. einsetzte u. im Ostreich im 5. Jh. wieder Einfluß auf die kaiserliche Rechtspflege gewann, muß darum als Teil einer breiteren klassizistischen Strömung auch als Gegenbewegung gegen die Christianisierung des Imperiums verstanden werden. Für Konstantin jedenfalls waren die Vorstellungen vom Wesen der G., wie sie an den entsprechenden Gesetzen zu messen seien, christlich im Sinn der Zeit, u. in analoger Weise werden (Euseb. v. Const. 3, 58; 4, 28) die alten Herrscherpflichten der Milde u. Wohltätigkeit gegenüber den Schwachen christlich interpretiert (vgl. Const. Apost. 4, 1, 1). Die übliche Übersetzung des juristischen Terminus ius in der Bedeutung ,(An)recht, Rechtsanspruch, Rechtsstellung' war seit langem τὸ δίκαιον (zB. Ditt. Or. 437, 63 [1. Jh. vC.] oder Alciphr. ep. 3, 29), worin sich ein wichtiger Unterschied zwischen griechischem u. römischem Rechtsdenken spiegelt. In den von Eusebios referierten Edikten, die eine Rückgabe enteigneten Kirchengutes u. ähnliches verfügen, mag dieser Ausdruck im Zusammenhang der konstantinischen Ideologie einen neuen Klang gehabt haben (h.e. 9, 10, 11f; 10, 5, 11. 15f). – Das wichtigste in der neuen, konstantinischen Staats- u. Herrscherideologie aber dürfte sein, daß der christl. Kaiser nunmehr zwei Funktionen hat: gemäß der traditionellen, in Herrscherkult u. Philosophie explizierten Auffassung soll er weiterhin das ewig-unveränderliche Gleichgewicht des Kosmos unter den Menschen als G. verwirklichen,

zugleich aber die ganz neue, nie dagewesene G. des endzeitlichen Gottesreiches herbeiführen, also nicht nur, wie es den politisch-eschatologischen Erwartungen der außerchristl. Tradition (Verg. ecl. 4; Töpferorakel bei L. Koenen: ZsPapyrEpigr 2 [1968] 178/209 u.a.; vgl. B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen: Spudasmata 16 [1967]) entspricht, das gestörte, aber potentiell vorhandene Gleichgewicht wie einst in der Goldenen Urzeit wiederherstellen. Gerade die kosmische Dignität des Herrschers ist für die christl. Spätantike, etwa im Hofzeremoniell, in der diplomatischen Sprache u. a., vielfach weiterhin bezeugt (J. Straub, Vom Herrscherideal der Spätantike [1939] 84. 103. 119 u.ö.; H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins = AbhGöttingen 34 [1954] 127/7). Auf der jeder Logik spottenden Verbindung dieser beiden hochgespannten Forderungen beruht wohl nicht zuletzt die nicht abzuschätzende Nachwirkung des christlichen, in der Zeit Konstantins konzipierten Herrscherbildes. Versuche, seine kosmologische u. seine eschatologische Komponente theologisch einander anzugleichen, gab es vor allem in der Genesis-Exegese (Aug. Gen. ad litt. 11, 15; vgl. P. Brown, Augustine of Hippo [London 1967] 312_2). Die philosophische Auslegung des Schöpfungsberichtes führt auf den Gedanken, die Gen. 1 berichteten Ereignisse nicht als abgeschlossenen Vorgang, sondern als Herstellung einer unbegrenzten Potentialität zu verstehen, deren Verwirklichung in fortschreitender Annäherung an eine abschließende Vollkommenheit bis auf den heutigen Tag andauert (Stellen bei J. C. M. van Winden, The early Christian exegesis of ‚heaven and earth' in Gen. 1: Romanitas et Christianitas [Amsterdam 1973] 371/82). Da nun die Heilsgeschichte der Menschheit die Weltschöpfung fortsetzt, kann man den Zustand endzeitlich-vollkommener G. als Resultat einer in der Schöpfung angelegten Entwicklung u. weniger als Ergebnis radikaler Erneuerung der Welt auffassen. In der Konsequenz dieses Gedankens lag es nahe, die Christianisierung des röm. Universalstaates als Eintritt in den Zustand endzeitlicher, in der Schöpfung angelegter Vollkommenheit zu begreifen u. die Erfüllung der eschatologischen Hoffnung nicht mehr als das ganz Neue u. Andere, sondern als Vorgang innerhalb bestehender Institutionen zu verstehen. In der christl. Rom-Ideologie bei Prudentius (c. Symm. 1, 427/30. 574/7; 2, 619/47), die gleichzeitig kosmologisch u. eschatologisch akzentuiert ist, zeigt sich das deutlich. Auch Ambrosius ist die zugleich kosmologische u. eschatologische Qualität der christl. Universalmonarchie vertraut (ep. 17/18 [PL 16]; 37, 26; fid. 2, 136/8). Ihr Kampf gegen die Barbaren ist die endzeitliche Auseinandersetzung mit Gog u. Magog. So kann er auch mit der hellenist.-röm. Herrscherpanegyrik (vgl. Plin. paneg. 65, 1) u. gegen die Fachjurisprudenz (Paul.: Dig. 32, 23; Marcian.: ebd. 28, 7, 14) sowie gegen die im 4. Jh. nC. wiederauflebende Tradition klassischer Staatsphilosophie (Iulian. or. 2, 83. 88B/89A [3, 29 Bidez]; Liban. or. 25, 57; decl. 5, 84f) die Stellung des Kaisers über dem Gesetz des Staates, aber unter dem Lehramt der Kirche behaupten (ep. 17, 1/2; expos. in Lc. 5, 76; off. 1, 131). Die Verschmelzung christl. Eschatologie mit der alten Vorstellung aus der Herrscherideologie, daß der gute König das Goldene Zeitalter zurückbringe, wurde dadurch erleichtert, daß man ganz allgemein am Ende des 3. u. Anfang des 4. Jh. im Bewußtsein lebte, eine große Krise überstanden zu haben (G. Alföldy, The crisis of the third century: GreekRomByzStud 15 [1974] 89/111). Schon vor der konstantinischen Wende hatte Laktanz der Überzeugung Ausdruck gegeben, das Goldene Zeitalter könne wiederkehren, wenn die Menschen alle Christen würden (inst. 5, 8, 3; vgl. mort. pers. 1, 2). – Im Streit um den Victoria-Altar kommt das G.verständnis des christl. Staates besonders deutlich zum Ausdruck. Symmachus hatte seine Forderung nach Wiederaufstellung des Altars u. Wiederaufnahme der staatlichen Unterstützung der heidn. Kulte mit der Pflicht des Kaisers begründet, die bestehende Rechtsordnung zu respektieren, nie aufgekündigte Verträge einzuhalten u. sich an der hergebrachten Definition der G., suum cuique servare, zu orientieren (rel. 3, 18 u.ö.). Ambrosius antwortet mit der Berufung auf neue, ‚endzeitliche', nur von Gott u. seiner Kirche zu fixierende Maßstäbe der G.: nullius iniuria est cui deus antefertur (ep. 17, 7). Da der Kaiser im Besitz der rechten fides u. religio ist, qua nihil est sublimius (ep. 17, 12), darf er sich über das suum cuique hinwegsetzen. Er ist ein miles dei omnipotentis (ebd. 17, 1. 13f), dessen Befehle die Kirche interpretiert. Die G. im christl. Staat richtet sich nach der rechten Religion, wie sie das Lehramt der

Kirche fixiert (J. Wytzes, Der Streit um den Altar der Victoria [Amsterdam 1936] 23; H. v. Campenhausen, Ambrosius v. Mailand als Kirchenpolitiker [1929] 273f): die der rechten Religion entsprechende G. des Herrschers als moralische Verhaltensweise des Kaisers wird zu Norm u. Quelle des Rechtes (vgl. Pringsheim 224/40). – Dazu tritt ein zweiter Gesichtspunkt. Weltliche Güter sind rechtsmäßiger Besitz nur dadurch, daß sie der Hilfe am bedürftigen Nächsten dienen. Darum hat die Kirche gerechten Besitz, denn ihre Liebestätigkeit macht ihre possessio zum sumptus egenorum. Umgekehrt fallen der Enteignung des Tempelgutes nur praedia, nicht iura zum Opfer (Ambros. ep. 18, 16). Die karitative Tätigkeit, jahrhundertelang Hauptgrund der Anziehungskraft der Kirche u. darum im Restaurationsversuch Julians eifrig nachgeahmt (J. Kabiersch, Untersuchungen zum Begriff der Philanthropie bei Kaiser Julian [1960] 34/6. 66/72), dient hier als Grundlage der Bestimmung gerechten Besitzes. Das geht über die philosophische Paränese zur wohltätigen Anwendung des Besitzes weit hinaus, weil Gottes u. der Armen Besitz gleichgesetzt werden. – In der Ethik gewinnt Ambrosius gleichfalls aus der kirchlichen Auslegung ntl. Aussagen feste, die Anweisungen der Philosophie ergänzende Verhaltensregeln. Die in der Philosophie beliebte Aufgliederung der G. nach den Partnern im menschlichen Handeln (zB. Götter, Menschen, Tote) u. die analogen, der G. zu subsumierenden Verhaltensweisen ergänzt er durch das Prinzip der Feindesliebe nach Mt. 5, 44 (in Lc. 5, 76; off. 1, 131; vgl. PsAristot. virt. et vit. 5, 1250b 15/24 oder Cic. part. orat. 78).

2. Liturgie. Die liturgischen Texte des 8. Buches der Apostolischen Konstitutionen, deren Kern vermutlich in vornicaenische Zeit zurückreicht, verwenden δικαιοσύνη in der bekannten Weise zur Bezeichnung tadelsfreier christl. Lebensführung, u. zwar sowohl neben als auch synonym mit εὐσέβεια (10, 7; 12, 39; 13, 5; 15, 2. 4; 39, 4). Dieser Sprachgebrauch steht vor dem Hintergrund der ebendort ausgedrückten Überzeugung, daß das Gericht Gottes nach den Taten der Menschen erfolgen wird (12, 22. 38), daß der Mensch als Vernunftwesen erschaffen, mit dem Bewußtsein von Recht u. Unrecht ausgestattet sowie durch den natürlichen νόμος, den γραπτὸς νόμος u. die Offenbarung Christi zum κόσμου κόσμος bestimmt u. für sein Tun verantwortlich sei (9, 8; 12, 52f). Diese Aussagen beziehen sich vornehmlich auf den Zustand nach der Taufe, wenn die von der Erbsünde korrumpierte G. des Urstandes wiederhergestellt ist (Cyrill. Hier. catech. myst. 3, 12). Die Gnade Gottes wird damit für den Lebensvollzug des Getauften zur Ergänzung der von ihm geforderten Erfüllung der göttlichen Gebote, der Glaube zum Festhalten an der rechten Lehre. – Die alte eucharistische Eingangsformel ἄξιον καὶ δίκαιον (Hippol. trad. apost. 4, 3 [10 Bo.]; PsSerap. Thmuit. euch. 1 [FlorPatr 7, p. 27]; Cyrill. Hier. catech. myst. 5, 5 [SC 126, 152]), die auch in den Apostolischen Konstitutionen vorkommt (8, 12, 6), bedeutet zunächst sicherlich nicht mehr als ‚angemessen, der Sitte entsprechend'. Das Wort δίκαιος in dieser Bedeutung gibt es im klassischen u. nachklassischen Griechisch, u. dasselbe gilt für iustus (Xen. mem. 4, 4, 5; Plut. Is. et Os. 43, 368 B; Ditt. Or. 666, 10 [neronische Zeit]; Plin. n. h. 5, 58). Das stimmt zu der Annahme, daß diese Formel aus einem Akklamationstyp des politischen Lebens hervorgegangen ist. (L. Ziehen, Art. Altar I: o. Bd. 1, 328). Doch ist im Zusammenhang der Eucharistiefeier daran zu erinnern, daß Christus die βρῶσις εἰς δικαιοσύνην genannt wird (Method. conv. 10, 5, 273), wohl auf dem Hintergrund von 1 Cor. 11, 29/31. Rechtfertigung u. G. müssen also als dem Bewußtsein gegenwärtiges Motiv bei der Eucharistiefeier vorausgesetzt werden.

3. Mönchtum. Der Begriff der G. steht nicht im Zentrum der Gedankenwelt des frühen Mönchtums. Wichtigstes Motiv in der Frömmigkeit des anachoretischen Asketen ist zunächst das übermächtige Sündenbewußtsein (Heussi 190/2). Ununterbrochenes Weinen ist eine wertvolle, dieser Sündenhaftigkeit angemessene asketische Leistung (Apophth. patr.: Poim. 119 [PG 65, 353]). Das Denken u. Mühen konzentriert sich auf einen lebenslangen Bußvollzug, seltener auf den zu erwerbenden oder erhofften Zustand der G. Man hofft lediglich, daß der Tod u. damit das Endgericht den Einzelnen während dieses Vollzuges treffen wird (Apophth. patr.: Sis. 38; ebd.: Poim. 182 [PG 65, 403. 366]). Gerade in diesem Punkt unterscheiden sich die ägyptischen Wüstenmönche von den älteren Enkratiten u. ihren Nachfolgern, die durch Ehelosigkeit u. andere asketische Leistungen sich wirklich in den Besitz endzeitlicher G. zu

setzen trachten u. darum apodiktisch feststellen, daß weder die Menschen vorchristl. Zeit noch diejenigen, die nach der ersten Parusie Jesu geheiratet haben, gerecht werden können (Clem. Alex. strom. 3, 12; vergleichbar ist die spätere Beschreibung des Zieles mönchischer Lebensweise als καρποῦσθαι τὴν εὐαγγελικὴν δικαιοσύνην bei Theodrt. in Ps. 71, 3; zum ganzen P. Nagel, Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche u. der Ursprung des Mönchtums [1966]). Nicht Frömmigkeit u. G. oder Philanthropie, sondern Gottesfurcht u. Demut bilden den Tugendkanon des Wüstenmönches (Apophth. patr.: Joh. Colob. 22; ebd.: Euprep. 6 [PG 65, 212. 172]). Das schließt nicht aus, daß G. gelegentlich als allgemeine Tugend- oder Vollkommenheitsbezeichnung auch in der älteren Mönchsliteratur verwendet wird (Athanas. v. Anton. 44; Marc. Erem. iustific. op. 127 [PG 65, 949]). Aber jede Art der Vergeltung, ohne die es G. nicht gibt, wird von den Wüstenmönchen mit Nachdruck verworfen, da sie beim Individuum einen Anspruch impliziert, dem der Asket als Büßer gerade entsagt hat (Apophth. patr.: Poim. 90 [PG 65, 344]). Die Regeln der koinobitischen Mönche von Pachomius bis Benedikt können durchaus als νόμοι jeweils eines Gemeinwesens verstanden werden (vgl. Marc. Erem. leg. spir. 1 [PG 65, 905f]), in dem das πολίτευμα ἐν τοῖς οὐρανοῖς, das alle Menschen als Verheißung besitzen, vorwegnehmend schon unter den Bedingungen dieser Welt zur sozial faßbaren Wirklichkeit wird. An diesen νόμοι bemißt sich aber weniger die G., mit der sich der einzelne im Gemeinwesen nicht nur einfügt, sondern auch in seinem Wert behauptet, als vielmehr seine Demut u. sein Gehorsam (A. Dihle, Art. Demut: o. Bd. 3, 767f), mit dem er sich in den Dienst des Nächsten stellt (Nil. ep. 1, 146; Bened. reg. 7, 5/11). In der monastischen Lehre von den Lastern bei Evagrios u. Cassian spielt darum auch die Ungerechtigkeit keine besondere Rolle (Joh. Cass. inst. 5, 1 u.ö.). Obwohl die im frühen Mönchtum innerhalb der Kirche institutionalisierte Askese von der seit dem 2. Jh. nC. verbreiteten Vorstellung ausgeht, es gebe zwei τάγματα unter den Christen, unter denen das der asketischen oder sonstwie ausgewiesenen Pneumatophoren das übergeordnete sei (Heussi 185f), halten die orthodoxen Theoretiker des Mönchtums, etwa in der Polemik gegen Messalianer oder auch Manichäer, daran fest, daß bei aller Überlegenheit der χαρίσματα des Asketen beide, der Weltchrist u. der Mönch, den Weg zur Erlösung gehen, also unter soteriologischem Gesichtspunkt gerecht werden können (Athanas. ep. Amun. 71 [PG 26, 1173C]). Darum kann es auch nicht zwei Stufen der in der Welt sichtbar werdenden christl. G. geben u. dem entspricht, daß die asketische Leistung, selbst wenn sie als solche positiv zu werten ist, niemals die verderbliche Wirkung häretischen Irrtums oder moralischer Verfehlung kompensieren kann (Joh. Chrys. virg. 5 [PG 48, 537]). Sie verliert vielmehr ihren Wert, wenn sie sich mit der Verachtung der rechten Lebensweise des Weltchristen verbindet (Synod. Gangra can. 9 [2, 1101 Mansi]). In solchen Fällen verletzt der Asket geradezu τὸ δίκαιον (Epiphan. haer. 80, 8), denn ein tugendhafter Weltchrist ist natürlich besser als ein fehlerhafter Mönch (Evagr. Pont. sent. mon. 9ff [TU 39,4 (1913) 153. 156 u.ö.]). – An einem sprachlichen Detail kann man sehen, daß auch die Erfüllung der anachoretischen oder koinobitischen Lebensform zuweilen unter dem Bilde der G. gemäß den Gesetzen eines politischen Gemeinwesens verstanden wurde. Häufig wird von der Lebensführung eines Asketen als seiner πολιτεία gesprochen (Polycr. Ephes. bei Euseb. h.e. 5, 24, 2. 5; mart. Pal. 11, 2; Vit. Pachom. 22 [190, 6 Halkin]; Pall. hist. Laus. 2, 19. 20. 34; Basil. ascet. 1, 3 [PG 31, 873. 876]; Geront. v. Melan. iun. 32). Natürlich beziehen sich die Wörter πολιτικός, πολιτεία seit späthellenistischer Zeit oft auf das zivilisierte, nicht das politische Leben (o. Sp. 272). Aber im Fall der Mönche liegt die Anspielung auf das πολίτευμα ἐν τοῖς οὐρανοῖς der Christen aus Phil. 3, 20 auf der Hand (Athanas. v. Anton. 14; PsClem. virg. 3, 6). Es gibt jedoch Stellen, die darauf schließen lassen, daß der ‚politische‘ Sinn des Wortes in seiner Anwendung auf das Mönchtum gegenwärtig war, etwa wenn Isidor v. Pelusium (ep. 1, 129) die μοναχικὴ πολιτεία mit der βασιλεία τοῦ θεοῦ gleichsetzt. Nach einer Anekdote der Historia Lausiaca (11 [33 Butler]) sucht ein Wüstenmönch der Priesterweihe dadurch zu entgehen, daß er sich das Ohr abschneidet. Der ordinierende Bischof jedoch setzt sich darüber mit dem Hinweis hinweg, daß ein ἄξιος τοῖς τρόποις nach anderem νόμος beurteilt werde. Ohne daß von G. die Rede ist, zeigt sich an solchen Stellen doch die Vorstellung einer spezifisch mönchischen ‚Legali-

tät', die sich eben auch in den großen Regeln ausspricht u. mit der kirchlichen Institutionalisierung des Mönchtums aufs engste zusammenhängt. Der Nonne, der die Grabschrift CIL 12, 5352 gesetzt wurde, wird nachgerühmt regolas monasterii instantissime observans. Das entspricht der vielgenannten iustitia in normalen christl. Grabschriften (o. Sp. 336). In der Regel Benedikts begegnet dementsprechend iustitia als Bezeichnung der Gesamtheit rechten monastischen Lebens (prooem. 25; 4, 33. 73). Daß G. im Sinn rechter Verteilung von Lasten u. Vorteilen auf die Glieder einer Gruppe im Mönchtum ohne besondere Bedeutung bleibt, liegt angesichts der dort herrschenden Besitzlosigkeit auf der Hand.

b. Theologie des 4./5. Jh. 1. Osten. Die im Vorhergehenden behandelten Motive werden in der Theologie des 4./5. Jh. in mannigfacher Weise ausgeführt, was hier nur andeutungsweise dargestellt werden kann. So bildet beispielsweise die göttliche G. ein wichtiges Thema in den Traktaten, in denen Athanasios die Göttlichkeit Christi soteriologisch begründet: der G. Gottes, des gerechten Richters, der nach dem von ihm gestifteten Gesetz den Menschen ihre Taten vergilt (vgl. Cyrill. Hier. catech. ill. 18, 4; Nemes. n.h. 42 [334f Matthaei] mit den Beispielen Susanna u. Ibykos), muß im Endgericht Genüge getan werden. Andererseits aber besteht das Wesen Gottes in schrankenloser Güte, die das Heil aller Menschen will. Darum mußte Gott von allem Anfang an den Plan haben, in der Gestalt seines ihm wesensgleichen Sohnes, des Logos, an die Stelle des Menschen zu treten u. die Genugtuung selbst zu vollziehen (Athanas. incarn. 9f [PG 26, 997f] u.ö.). Deshalb ist der Logos mit der G. Gottes identisch (Athanas. adv. Ar. 1, 41 [PG 26, 96f]; vgl. Basil. adv. Eunom. 2, 17 [PG 29, 605]; Greg. Naz. or. 28, 13 [PG 36, 41]; Greg. Nyss. adv. Eunom. 6 [139, 15 Jaeger]). Weil der Logos Gottes als vollkommene G. jenseits aller Gesetze φύσει δίκαιος ist, kann er gleichzeitig Richter u. Erbarmer sein u. das von ihm selbst gegebene Gesetz anstelle der Menschen, für die es bestimmt ist, erfüllen. Demgegenüber vermag selbst ein so ausgezeichneter u. mit (relativer) Weisheit u. G. ausgestatteter Heiliger wie der Prophet Daniel Gott nicht gegenüberzutreten (Joh. Chrys. incomprehens. 3, 4 [PG 48, 722]). Die rechtfertigende G. Gottes ist stärker als alle Ungerechtigkeit, welche die Menschen versklavt (Athanas. adv. Apoll. 2, 11 [PG 26, 1149], ähnlich 2, 6 [1140f]; Cyrill. Hier. catech. myst. 13, 33), u. Typos dessen, was die Menschen die Tugend der G. nennen (Athanas. adv. Ar. 1, 51 [PG 26, 117]). G., die der Mensch durch Erfüllung des φυσικὸς νόμος erringt, hebt dagegen nach Athanasios' Meinung, der hierin mit vielen orthodoxen Theologen, aber auch mit Markioniten u. Manichäern einig geht, seine Erlösungsbedürftigkeit nicht auf (adv. Apoll. 2, 9 [PG 26, 1145]). Als vollkommene G. ist der Sohn nicht nur gerechter Richter im Endgericht (Basil. spir. sanct. 8, 19 [PG 32, 101]), sondern auch Ursprung aller gerechten Ordnung unter den Menschen, die Gregor v. Nazianz mit den traditionellen Definitionen akademischer, stoischer u. peripatetischer Herkunft beschreibt (or. 30, 20 [PG 36, 129]). Die Erlösung macht Ungerechte gerecht, nicht aber Ungerechtigkeit zu G. (Joh. Chrys. in Rom. hom. 7, 2 [PG 60, 566]; PsBasil. poenit. 2 [PG 31, 1477]; Macar. Aeg. hom. 31, 4 [PG 34, 732]). Diese u. andere Motive vereinen sich in dem wieder u. wieder auf Christus bezogenen Bilde von der aufgehenden Sonne der G. aus Mal. 3, 20 (Didym. in Ps. 22, 6 comm.: PTura 65, 9 Groenewald = PTA 4, 36 u.ö.; Basil. in Ps. 33 hom [PG 29, 360]; Cyrill. Alex. in Jes. comm. 3, 1 [PG 70, 560f]; Theodrt. in Mal. comm. 4, 2 [PG 81, 1984] u.a.). Theodoret hebt hervor, daß nur der νόμος Christi als Maßstab der G. in der ganzen Welt gelte, u. zwar ohne durch Gewalt durchgesetzt zu werden (graec. affect. 9, 15f), dabei doch strenger sei als andere u. das ganze Leben erfasse (ebd. 9, 57f). – Die den Erlösten durch die Gnade Gottes geschenkte G., die nach Abrahams Vorbild nur im Glauben empfangen werden kann (Cyrill. Hier. catech. myst. 5, 5; Joh. Chrys. in Rom. hom. 17, 2 [PG 60, 566]), ist viel wertvoller als die G. διὰ πόνων (Joh. Chrys. in Phil. hom. 11, 2 [PG 62, 263f]) oder die G. nach dem φυσικὸς νόμος (Athanas. adv. Apoll. 2, 8f [PG 26, 1144f]). Die G. auf Grund eigener Leistung wurde vor allem durch das mosaische Gesetz aufgezeigt, ist jedoch als dem Menschen unerreichbar erkannt u. darum mit dem Erscheinen der göttlichen Gnade in Christus hinfällig geworden (Joh. Chrys. in Rom. hom. 17, 1 [PG 60, 565]). Freilich bedeutet die Abhängigkeit aller G. des Menschen von der Gnade Gottes nicht, daß man es mit dem gerechten Handeln, also den guten Werken,

leicht nehmen darf (Joh. Chrys. in Rom. hom. 9, 1 [PG 60, 467f]), denn als Eigenschaft des Menschen, durch die er sich die Mitmenschen zu Freunden macht (Joh. Chrys. in Phil. hom. 14, 2 [PG 62, 284]), bemißt sich G. allein an der Erfüllung der Gebote Gottes (Joh. Chrys. in Mt. hom. 10, 1 [PG 57, 185]). Diese G. entspricht auch der Natur des Menschen, der von Gott mit dem Unterscheidungsvermögen zwischen G. u. Ungerechtigkeit ausgestattet worden ist (Iulian. Halic. [?] in Job comm.: Patrist. Texte u. Stud. 14, 265, 2f Hagedorn), wenn auch der empirische Mensch durch den Erwerb einer G. gemäß dem φυσικὸς νόμος nicht bereits erlöst, also im Besitz der vollkommenen G., ist. – Die ‚Natürlichkeit' der G. wird bisweilen dadurch zum Ausdruck gebracht, daß einerseits die großen Gestalten der biblischen Tradition geradezu als φύσει δίκαιοι (zB. Moses: Basil. hexaem. 1, 1 [PG 29, 5]) bezeichnet (dieses die philosophische Explikation eines aus jüdischer Tradition stammenden Sprachgebrauchs; s. o. Sp. 314. 329), andererseits die Kategorien gerecht/ungerecht auch auf das Tierreich angewendet werden (ebd. 8, 76 [177]). – Die G. ist, wie in der philosophischen Tradition (o. Sp. 249. 256. 272), καθόλου ἀρετή (Joh. Chrys. in Mt. hom. 4, 3 [PG 57, 43f]; in Ps. expos. 4, 1 [PG 55, 40]), welche τὴν ἐν τῷ βίῳ εὐσέβειαν, πίστιν, ἀγάπην, πραότητα umfaßt, also mit Hilfe als spezifisch christlich verstandener Verhaltensweisen beschrieben werden kann (Joh. Chrys. in 2 Tim. hom. 6, 1 [PG 62, 631]) u. von der gleichfalls bekannten u. durch das göttliche Gesetz auch sanktionierten vergeltenden oder wiedergutmachenden (Aristot. eth. Nic. 5, 7, 1131b 25/32) G. zu unterscheiden ist (Didym. in Ps. 22 comm. PTura 59, 8/28 Groenewald = PTA 4, 10/2). – Nach dem Vorbild Gottes soll sich der Mensch bemühen, zugleich gerecht u. barmherzig zu sein (Nemes. n.h. 1 [52/55 M.]), u. in diesem Streben wird er durch keinen Determinationszwang eingeschränkt (ebd. 36 [297f M.]). Aus philosophischer Tradition stammt das Motiv, daß sich G. besonders im Handeln ohne Rücksicht auf den eigenen Vorteil verwirklicht (Greg. Nyss. v. Mos. 1 [8 Musurillo]; vgl. Philo v. Moys. 1, 49f u. E. A. Konstantinou, Die Tugendlehre Gregors v. Nyssa im Verhältnis zur antik-philosophischen u. jüdisch-christlichen Tradition [1966] 142/7). Ihren Lohn findet diese G. im Jenseits (Cyrill. Hier. catech. myst. 18, 4), oder, anders ausgedrückt, die Leiden, die der Gerechte in diesem Leben als stete Übung auf sich nimmt (Basil. in Ps. 33 hom.: PG 29, 381) u. die das Signum seines Daseins sind (Joh. Chrys. expos. in Ps. 7, 2 [PG 55, 82f]), finden ihren Ausgleich im Jenseits (Joh. Chrys. in Act. hom. 16, 3 [PG 60, 129f]).

2. Westen. a. Autoren vor u. neben Augustinus. Ähnliches wie für den Osten (o. Sp. 322f) gilt seit dem späteren 4. Jh. auch für den Westen, weil sich seit dieser Zeit die Vertrautheit mit der Philosophie steigert u. darum die vom Osten ausgehende theologische Spekulation zunehmende Resonanz findet. – Besonders aufschlußreiche Phänomene einer Christianisierung griechisch-philosophischer G.vorstellungen finden sich bei Ambrosius, vor allem in der Schrift De officiis, wo der Sapiens, die Modellfigur des ciceronischen Vorbildes, nicht selten durch den Iustus ersetzt wird, weil nunmehr die exempla perfectionis aus der Bibel genommen werden (zB. 3, 7 mit dem τόπος, daß der iustus niemals allein ist). Ambrosius folgt damit eingebürgertem christlichem Sprachgebrauch (zB. Rufin. symb. 43f), der sich auch bei Heterodoxen findet (zB. Priscill. tract. 7, 116f). Der iustus ist eben der, welcher durch Christus gerechtfertigt ist, an ihm Anteil hat u. darum Vollkommenheit nach Mt. 5, 48 besitzt (Rufin. bened. patr. 2, 27). Ambrosius übernimmt das Schema der 4 Kardinaltugenden (off. 1, 252), aber die lex, an der sich in diesem Rahmen die G. messen läßt, hat die Gottes- u. Nächstenliebe der biblischen Tradition zum Inhalt (off. 1, 253). In ähnlichem Sinn spricht auch Hilarius v. Poitiers (in Ps. 1 tract. 3) von der lex Christi, u. von dort ist kein weiter Weg zur Gleichsetzung der G. mit der Frömmigkeit (Hilar. in Job. frg. 2 [CSEL 65, 230]) u. der Langmut nach dem Vorbild Gottes (in Ps. 128 tract. 8). G. in sozialem Sinn erläutert Ambrosius an dem schon bei Aristoteles ausgeführten Gegenbild der πλεονεξία, des Mehrhaben-wollens auf Kosten anderer. Sinn u. Wert alles menschlichen Zusammenlebens, sei es nun durch die lex naturae oder die leges civitatis geordnet, besteht in der Herstellung der G., welche die Entfaltung des einen zum Schaden des anderen verhindert (off. 3, 18/24). Solche G. läßt sich nicht ohne Vergeltung herstellen, u. darin liegt die Schwäche aller menschlichen G., die darum immer der misericordia Gottes bedarf (Hieron. in Jer. comm. 6, 21. 29). An anderer Stelle

spricht Ambrosius von zwei Elementen jeder ratio societatis, nämlich iustitia et beneficentia (off. 1, 130; vgl. Cic. off. 1, 20). Merkwürdigerweise fehlt die iustitia unter den Tugenden der Psychomachie des Prudentius: der avaritia (πλεονεξία) tritt hier die caritas gegenüber, die hinsichtlich ihrer gemeinschaftsbildenden Funktion in der Tat die G. in sich aufnehmen kann (454/664). Nur subsidiär werden darin zwei Tugenden eingeführt, die als Auswirkung der Liebe verstanden werden können u. die G. ersetzen, nämlich concordia u. fides (734), diese in ihrem altrömischen Wortsinn (o. Sp. 280). In seinem Bilde von der G. Gottes hebt Prudentius hingegen die strafende Vergeltung nach dem Talionsprinzip hervor (Ch. Gnilka, Studien zur Psychomachie des Prudentius [1963] 76/8). Das stimmt dazu, daß die Vorstellung, nach der das göttliche Gericht gemäß den Taten, Worten u. Gedanken der Menschen ergeht, niemals aufgegeben wird (zB. Rufin. apol. adv. Hieron. 1, 14), weshalb die iusti nach der Auferstehung stets bei Christus bleiben, ohne vorher eine Strafe abbüßen zu müssen (Rufin. symb. 43). – Der bis heute nicht identifizierte Ambrosiaster (A. Stuiber: JbAC 13 [1970] 119/23) kommt dem paulinischen Verständnis der G. Gottes besonders nahe. Es findet sich bei ihm die auch sonst bezeugte (Hilar. myst. 1, 35f; Collect. antiarian. B 1, 2 [CSEL 65, 99] u.ö.) Auffassung, daß die G. von Gott dem Glaubenden nach dem Beispiel Abrahams geschenkt wurde (ad Gal. comm. 3, 18, 1/3; quaest. 95 u.a.; ähnlich Paul. Nol. ep. 11, 6; 23, 32). Das Gesetz, an dem sich G. bemißt, gliedert sich in die lex divinitatis, die ersten vier Gebote des Dekalogs, die lex naturalis, die mit den sechs weiteren übereinstimmt, u. das Ritualgesetz (in ep. ad Rom. 3, 20; quaest. 44; app. quaest. 19). Das Ritualgesetz ist mit Christi Parusie hinfällig geworden, das Naturgesetz bleibt bestehen, die Kenntnis der lex divinitatis ist durch Christus vervollkommnet, weil er im Buchstaben den Geist verstehen gelehrt u. dem Glaubenden die Möglichkeit gegeben hat, als iustificatus fortan nicht mehr zu sündigen (ad 2 Cor. 3, 5, 1f). Die iustitia abundans des Gläubigen nach Mt. 5, 20, welche die Feindesliebe an die Stelle der Maxime, den Freund zu lieben u. den Feind zu hassen, setzt, bedeutet als imitatio iustitiae caelestis (ad Rom. comm. 12, 17) eine Überschreitung der am Vergeltungsprinzip orientierten irdischen G. (quaest. 69). Freilich impliziert sie auch die humilitas, denn jeder Gerechte alterum sibi proponit, so daß der Verächter des Sünders nie ein iustus sein kann (ad Gal. comm. 6, 3, 2f; ähnlich Paul. Nol. ep. 50, 2f). – Hieronymus (in Mt. comm. 1 [CCL 57, 25, 449/52; 27, 504f]) merkt zu Mt. 5, 6 an, daß ‚das Hungern u. Dürsten nach G.‘ sich auf das individuelle Vollkommenheitsstreben des Erlösten beziehe, u. die Tora-Verschärfung der Aussprüche Mt. 5, 17/48 sieht er darin, daß die christl. G. das Vergeltungsprinzip des Alten Bundes beseitigt u. die Reinheit der Gedanken einbezogen habe. – Die Frage nach der Berechtigung sozialer Ungleichheit wird verschieden beantwortet. Während etwa Pelagius (div. 8, 1/3 Caspari) den Reichtum nur als Resultat menschlicher Ungerechtigkeit versteht, halten andere an der alten, im AT verbreiteten Vorstellung vom gerechten, gottgeschenkten Reichtum (Commod. instr. 1, 29f) fest, vor allem als willkommenes Mittel der Wohltätigkeit (Hieron. ep. 120, 1; in Hes. 14, 46, 16 u.ö.), u. begründen die Ungleichheit wie schon die antike Popularphilosophie (Fabel des Menenius Agrippa bei Liv. 2, 32), indem sie das Gemeinwesen zu einem lebendigen Organismus mit seinen verschiedenen Organen in Parallele setzen (Theodrt. provid. 6 [PG 83, 653]). In der ethischen Paränese der hohen u. späten Väterzeit wird der Inhalt der G. als sittlicher Tugend durchweg in den Kategorien u. Termini der nachklassischen Philosophie beschrieben (zB. Mart. Brac. form. vit. 5; zu Seneca als Quelle dieser Partie E. Bickel: RhMus 60 [1905] 505/51).

β. Augustinus. Augustins Lehren von der G. haben sich vornehmlich in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Gegnern gebildet. Im Streit gegen die Manichäer u. ihren gnostischen Heilsdeterminismus, in dessen Zusammenhang sittliches Handeln nur als asketische Leistung Wert besaß, erörterte er die Verflechtung von G. als sittlicher Verhaltensweise u. G. als Signum des Erlösten. In der antidonatistischen Polemik, in der es um das Problem der erkennbaren Zugehörigkeit zur Kirche Christi ging, bestimmte er das G.verständnis einer universalen Heilsanstalt unter den Bedingungen einer durch den Sündenfall korrumpierten Welt im Gegensatz zu dem Anspruch auf verifizierbare G. in einer Minderheitengruppe. In der Auseinandersetzung mit dem Pelagianismus versuchte er,

auf biblischer Grundlage das Verhältnis zu bestimmen, das zwischen menschlicher Leistung u. göttlicher Gnade bei der Gerechtsprechung des Menschen besteht. In diesem Zusammenhang gelang Augustin die erste adäquate Auslegung der paulinischen Lehre von der G. Gottes. In seiner Staats- u. Geschichtstheologie endlich, mit der die christl. Apologetik gegenüber der griech.-röm. Zivilisation zum Abschluß kommt, mühte er sich darum, den alten Gedanken einer G., die Grundlage zugleich menschlich-sozialer u. kosmischer Ordnung ist, im Sinn biblisch-christlicher Heilsgeschichte zu interpretieren. Indessen finden sich die genannten Themenkreise durchaus nicht nur nach den jeweiligen Diskussionspartnern getrennt behandelt, sondern auch in vielfacher Verknüpfung. Das gilt naturgemäß besonders für die nicht in polemischer Absicht verfaßten Werke. – Die natürliche, allen Menschen unbeschadet der nationalen u. geschichtlichen Unterschiede (doctr. christ. 3, 14, 22) mit der Vernunft erkennbare G. findet ihren klarsten Ausdruck in der Goldenen Regel (ep. 107, 15; en. in Ps. 57, 1; s. 81, 2). Sie ist den Menschen ins Herz geschrieben u. determiniert ihr Gewissen (in ev. Joh. 49, 12; de s. dom. 2, 9, 32 [PL 34, 1283]; conf. 1, 18, 29). Die auf diesen naturgegebenen Voraussetzungen aufbauende G.lehre der Philosophie, die in der Formel virtus sua cuique tribuendi zusammengefaßt wird, übernimmt Augustin ohne Zögern (lib. arb. 1, 90 u.ö.; divers. quaest. 31). Freilich, die am Willen Gottes orientierte G. geht darüber weit hinaus; sie will dem andern primär Gutes tun u. ist im Liebesgebot zusammengefaßt (catech. rud. 14, 1f; trin. 9, 14; Deane 78/115). Sie zeigt sich in Gottes eigenem Handeln, insofern seine Bestrafung der Vielen u. Begnadigung der Wenigen nicht ungerecht, sondern Offenbarung seiner Güte oder Gnade als Bestandteil der G. ist (c. Pelag. 2, 7, 13; quaest. Simpl. 1, 1, 16). Damit ist für die beste Zustandsweise der menschlichen voluntas (ep. 127, 5), die man in philosophischer Tradition als iustitia, also mit dem Namen der umfassenden virtus bezeichnen kann, ein neuer Maßstab gesetzt (lib. arb. 1, 93 u.ö.). Von dieser iustitia läßt sich als von einem summum bonum der schlechte Gebrauch gar nicht mehr machen, der durch das aristotelische ἀκριβοδίκαιον oder das Sprichwort summum ius summa iniuria bezeichnet wird (lib. arb. 2, 190). Diese mit der Liebe gleichzusetzende G. hat sich vom Vergeltungsgrundsatz gelöst, der nur eine imago iustitiae (cat. rud. 4; vgl. en. in Ps. 5, 10) hervorzubringen vermag. – Die ‚richtige' G. wird dem Menschen durch das gnädige Handeln des göttlichen Richters im Endgericht zugesprochen, wodurch sie, u. zwar ohne Änderung des angelegten Maßstabs, aus iniusti zu iusti werden (spir. et litt. 11, 18; 31, 36; catech. rud. 17; c. Petil. 3, 52). Einzige Voraussetzung für diese iustificatio ist auf seiten des Menschen die fides, das Vertrauen auf den gnädigen Spruch des Richters (spir. et litt. 9, 15; c. Pelag. 3, 22f; nat. et grat. passim), wofür immer wieder Abraham als Zeuge angeführt wird (z.B. en. in Ps. 1, 2; vgl. auch ep. 186, 6 mit dem Verweis auf Hab. 2, 4). Diese fides schließt die Einsicht in die eigene Unzulänglichkeit ein (cat. rud. 18; divers. quaest. 82 mit Hinweis auf Hebr. 12, 6). Das rechtfertigende Handeln bleibt ganz u. gar die Angelegenheit Gottes (c. Petil. 2, 35; ep. 55, 2; 157, 11; catech. rud. 25). Immer wieder verweilt Augustin bei dem paulinischen Gedanken, daß die wahre G. nur aus Gnade u. Glaube kommt u. daß die eigene, durch verdienstliche Befolgung des Gesetzes erworbene G. von den Juden fälschlicherweise als G. der Erlösten u. Erwählten verstanden wird. Dem eigenmächtigen, ‚fleischlichen' Streben des Menschen, sich selbst gerecht zu machen, werden die guten u. heilsamen Gebote Gottes zum Mittel, sich der in Christus offenbarten Gnade Gottes zu entziehen (ep. 186, 6; grat. 25; c. Pelag. 3, 22; s. 169, 6f). Dafür aber, daß gerade derjenige, der sein Gerechtwerden ohne den Anspruch auf eigene Leistung im Glauben an die göttliche Gnade erhofft, in seinem Lebenswandel den Anforderungen der G. Gottes in ständig neuem Anlauf zu genügen trachtet, gibt es mehrere Motive: einmal hat er für sein Handeln das Vorbild seines Erlösers, in dem sich Gott als lumen iustitiae erwiesen hat (s. 4, 7), u. anderer iusti (catech. rud. 7 u.ö.); ferner kennt er die Gesetze Gottes, die gerecht u. ungerecht bestimmen (spir. et litt. 29, 51; c. Pelag. 3, 19; catech. rud. 18); endlich wird er seine Erlösungshoffnung auf alle Menschen, u. zwar gerade auf die iniusti, ausdehnen u. sich ihnen gegenüber mit der G. verhalten (catech. rud. 22. 27; ep. 64, 9f), die sich in der caritas vollendet u. die in Christi heilschaffendem Wirken deutlich geworden ist (trin. 9, 13f; catech. rud. 4). So

kann Augustin geradezu sagen: iustitia dei sumus cum iuste vivimus (ep. 140, 71), u. in der Polemik gegen die Abwertung des gerechten Handelns durch die Manichäer betont er, daß eben dieses nach Inhalt u. Motivation einem Werturteil unterliegende Handeln die göttliche Schöpfungsordnung bewahren helfe (c. Faust. 22, 43). – Es gibt darum auch die Möglichkeit für den auf die Erlösung hoffenden Menschen, vor dem unbestechlich richtenden Gott lobenswert zu handeln, ohne daß daraus freilich die Rechtfertigung herzuleiten wäre (catech. rud. 7, 18). Allerdings ist eine solche parvula iustitia, die sich der Mensch durch sein Handeln erwirbt, nur insoweit perfecta, als sie mit der Einsicht in seine eigene Unzulänglichkeit u. Erlösungsbedürftigkeit, also mit humilitas, einhergeht (c. Pelag. 3, 19; spir. et litt. 29, 51; catech. rud. 18). Tut sie es nicht, bedeutet sie als Motiv für die superbia des Menschen gerade das ärgste Hindernis auf dem Wege zur gottgeschenkten, wahren G. (pecc. mer. 2, 33). – Die Unzulänglichkeit des Menschen ist auf den Sündenfall zurückzuführen, seit welchem der Mensch sich zwar einerseits durch sein liberum arbitrium für gerecht oder ungerecht entscheiden u. damit auf Grund seines Tuns Lohn oder Strafe vom göttlichen Richter einhandeln kann, andererseits aber seine verderbte voluntas zum gerechten Tun in der vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens, der sich im Gesetz Gottes ausspricht, unfähig geworden ist. Erlösung oder Gerechtsprechung ist demnach übernatürliche, gottgewirkte Heilung der voluntas u. Befreiung des Menschen zu rechtem, nicht mehr auf sich selbst gerichtetem, sondern aus der caritas kommendem Handeln (perf. iust. 3, 5 u. passim). Die einseitige Hervorhebung der Leistung des Menschen durch die Pelagianer hält Augustin für ebenso abwegig wie die Abwertung des gerechten Handelns durch die Manichäer. Abwegig ist es aber auch, wenn man sich anmaßt, vor der Offenbarung der veritas im Endgericht (catech. rud. 7) die Menschen in iusti u. iniusti einzuteilen, sich selbst einer Gruppe von iusti zuzurechnen (c. Petil. 2, 106) u. daraus die Berechtigung abzuleiten, andere ungerecht- oder gerechtzusprechen (ep. ad cath. 16, 42 [CSEL 52, 287]; c. Petil. 2, 35), denn die iustificatio beruht allein auf dem Spruch des göttlichen Richters, den niemand vorwegnehmen kann u. darf. Auch in der Kirche Christi gibt es, wie in allen aus Menschen gebildeten Gruppen, wenige iusti u. viele iniqui (ebd. 2, 106). Sie alle sind in der communio sacramenti verbunden (ep. ad cath. 14, 35 [CSEL 52, 278]) u. teilen damit die Hoffnung auf Gerechtsprechung. Wein u. Brot bedeuten im Sakrament die iustitia, nach welcher die in der Bergpredigt (Mt. 5, 6) selig Gepriesenen hungern u. dürsten (en. in Ps. 103, 14 [CCL 40, 1512]). Die iusti in der Christenheit bilden schon jetzt, wenn auch unerkannt, die sancta civitas, die futura ecclesia (catech. rud. 7. 19). – Der eben zitierte Gedanke steht im Zentrum des geschichtstheoretischen Entwurfs der Civitas Dei u. ihrer Lehre von den beiden civitates, die im Ablauf der Staaten- u. Kirchengeschichte einander durchdringen (civ. D. 19, 17 u. ö), seit diejenige iustitia, die dem Menschen als ungestörtes Verhältnis zu Schöpfer u. Mitmensch im Urstand eignete (ebd. 11, 12; pecc. mer. 2, 41), durch den Sündenfall u. seine Folgen verlorenging (civ. D. 12, 27; 13, 1. 19 u. ö.) u. wenn auch nicht ihre Wirkung, so doch ihre uneingeschränkte Geltung für den Menschen einbüßte. Wo sich seither in Leib u. Seele, Familie, Staat u. Welt gute Zustände (Gesundheit, Frieden, Zusammenarbeit, Funktionsfähigkeit usf.) beobachten lassen, sind sie auf die Einhaltung von Gesetzen zurückzuführen, die ihren Ursprung in der göttlichen Schöpfungsordnung haben (ebd. 19, 13f), welche sich trotz des Sündenfalls immer weiter durch das Medium der im Erscheinungsbild nicht faßbaren civitas coelestis auswirkt (vgl. V. Hand, Augustin u. das klassisch-römische Selbstverständnis [1970] 41/70). Besonderes Kennzeichen dieser guten Zustände ist ihre Friedlichkeit (pax), die damit zur iustitia, zur Einhaltung der gottgewollten Ordnung, in engste Beziehung tritt (E. Dinkler, Art. Friede: o. Bd. 8, 477/80). Gerade diesen Gedanken hat Augustin von Varro übernommen (H. Fuchs, Augustin u. der antike Friedensgedanke [1926 bzw. 1965] 5/15. 93/6). Perfecta pax ist mit perfecta iustitia gleichzusetzen (en. in Ps. 147, 20). Aus dieser Einsicht ergibt sich u. a. die Fragwürdigkeit der alten röm. Vorstellung von einem iustum bellum unter den Menschen (civ. D. 19, 7; ähnlich 4, 15), aber auch die Anerkennung des Umstandes, daß Über- u. Unterordnungsverhältnisse (ius dominandi: ebd. 19, 15f) im gegenwärtigen, korrumpierten Zustand der Welt zur Ermöglichung eines Zusammenlebens ohne Gewalt-

tätigkeit nützlich u. notwendig sind. In dieselbe Gedankenreihe gehört ferner die berühmte Äußerung, daß jedes Herrschaftsverhältnis (regnum) ohne iustitia nur als latrocinium zu gelten habe (ebd. 4, 4). – Der apologetische Zweck der Civitas Dei wird nicht zuletzt mit dem Argument verfolgt, daß die Götter des röm. Staates keineswegs nur oder vorwiegend den iusti gegen die iniqui in der Geschichte zum Erfolg verholfen haben (ebd. 2, 22; 3, 2; 4, 7; 5, 21/3) u. daß sich auch die Heiden über das problematische Verhältnis von Macht u. G. durchaus klar waren (4, 20f). Aus diesem Umstand, aus der Beobachtung, daß gerechte Menschen u. gute Geister von den Menschen als Götter bezeichnet wurden (ebd. 9, 22f) u. vor allem aus der überragenden Bedeutung, die Recht u. G. in der Individualethik u. Soziallehre der heidn. Philosophie besitzen, schließt Augustin auf das Vorhandensein einer gemeinsamen Diskussionsgrundlage bei Heiden u. Christen: die lex, an der sich die natürliche G. bemißt, ist in aller Menschen Herz geschrieben (en. in Ps. 67, 1), wofür Sprichwörter in aller Welt ein gutes Zeugnis geben. Freilich, kein von Heiden, Juden oder Christen jemals errichtetes Gemeinwesen, auch nicht das Volk des Alten Bundes, die Kirche oder der christl. Staat, war oder ist mit dem endzeitlichen Gottesvolk identisch (civ. D. 15, 1; 20, 9), in dem die G. zur allgemeinen Herrschaft gelangt. Anders als Ambrosius (ep. 17, 7; 40, 11 [PL 16, 1003. 1152]) hat Augustin den Barbarenkriegen seiner Zeit die eschatologische Qualität abgesprochen (s. 81, 9) u. damit die Möglichkeit, jedenfalls an Hand der Nöte im Römerreich, den Beginn der endzeitlichen Gottesherrschaft zu verifizieren. Die durch Christus offenbarte G. dieses Gottesreiches jedoch, nicht der Grad der Übereinstimmung mit den Regeln des Kosmos, liefert den Maßstab für die relative G. der menschlichen Gemeinwesen in Geschichte u. Gegenwart (conf. 3, 7, 13; civ. D. 18, 2; ep. 138, 1, 8). Die Verwirklichung der endzeitlichen G., zu der die Empfänger der Offenbarung verpflichtet sind, kann vor dem Ende der Tage immer nur partiell u. exemplarisch erfolgen u. vermag die Welt nicht zu ändern. Ihre universale Herrschaft bleibt Gegenstand der Hoffnung auf das Eingreifen Gottes am Ende der Geschichte, das die Welt von Grund auf erneuern wird. Augustin bestreitet, daß G. als Legitimation politischer Herrschaft durch die Vernunft aus einer dauerhaften Ordnung des Universums abgeleitet werden kann. Die Schöpfung ist durch den Sündenfall korrumpiert u. von widerstreitenden Kräften bestimmt (civ. D. 14, 28). Sogar die natürliche Soziabilität der Menschen ist verdorben (trin. 4, 9, 12). Darüber hinaus bedeutet für Augustin das Kommen der endzeitlichen G. nicht einfach die Wiederherstellung des Urstandes, wie es die außerchristl. u. außerjüd. politische Eschatologie vorsieht. Die universale Herrschaft der endzeitlichen G. wird vielmehr das Resultat einer Erneuerung der Welt u. des Menschen sein, die den Urstand übertrifft (civ. D. 22, 30). Augustin setzt sich damit in Gegensatz zur christlichen Herrscherideologie seiner eigenen Zeit u. zu ihrer auf Jh. hin wirksamen Kombination hellenistischer, kosmologischer u. jüdisch-christlicher, eschatologischer Elemente. Im Anschluß an Paulus bringt er die Hoffnung auf G. als den eigentlichen Motor moralischen Handelns wieder zu Ehren u. wendet sich gegen diejenigen, die wie die Donatisten zur Rechtfertigung der von ihnen errichteten Ordnung die Hoffnung als erfüllt betrachten u. damit über die Zukunft verfügen, als sei sie stabilisierte, dem geschichtlichen Fluß entzogene Gegenwart (Deane 152/203). – In der griech. Philosophie liefert der G.begriff die beste Formel, um das Vollkommenheitsideal für Individuum u. Gesellschaft, das in den kosmischen Gegebenheiten seine Begründung finden muß, einprägsam zu bezeichnen. Derselbe G.begriff wird durch die griech.-philosophische Auslegung der biblisch-christl. Offenbarung als ein höchstes Gut erwiesen, das dem Menschen mit der Schöpfung ungeteilt übergeben wurde, über das er mit dem Sündenfall die Verfügung verlor (pecc. mer. 2, 41) u. das im Vollzug der vom richtenden u. erlösenden Gott in Gang gesetzten Heilsgeschichte am Ende der Zeit in ungeschmälerter, ja gesteigerter Fülle wieder hervortreten wird. Bis dahin gibt es das Leiden des Gerechten, wie es sich exemplarisch im Erdenleben des humillimus Christus vollzog (en. in Ps. 61, 4; catech. rud. 27).

A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian u. Cyprian (1930. [2]1967). – J. Béranger, Recherches sur l'aspect idéologique du principat (Basel 1953). – U. Bianchi (Hrsg.), Le origini dello gnosticismo (Leiden 1967). – G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes[2] (1966) 190/206. – N. Bosco, La nozione di giustizia nell'Antico Testamento: Filosofia 17 (1966) 475/94; Themis e Dike: ebd. 18

[1967] 131/79; Dike contro Themis: ebd. 308/46; Ne Themis ne Dike: ebd. 469/510. – H. Braun, Spätjüdisch-häretischer u. frühchristlicher Radikalismus 1/2 (1957); Qumran u. das NT 1/2 (1966). – J. H. Breasted, Die Geburt des Gewissens (Zürich 1950). – R. Bultmann, Theologie des NT[6] (1968). – H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jh.[2] (1963). – H. Chadwick, Early Christian thought and the classical tradition (Oxford 1966). – D. Daube, Roman law (Edinburgh 1969). – H. A. Deane, The political and social ideas of St. Augustine (New York 1963). – A. Descamps, Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne (Louvain 1950). – A. Dihle, Die Goldene Regel (1962); Der Kanon der zwei Tugenden (1968). – C. H. Dodd, The Bible and the Greeks (London 1935). – E. R. Dodds, Die Griechen u. das Irrationale (1970). – F. J. Dölger, Die Sonne der G. u. der Schwarze[2] (1971). – I. Düring, Aristoteles (1956) 434/505. – F. Dvornik, Early Christian and Byzantine political philosophy 1/2 (Washington 1966). – V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum (1921). – A. A. T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin 1/3 (1959/69). – K. H. Fahlgren, Ṣ[e]dākā (Uppsala 1932). – F. Ch. Fensham, Widow, orphan, and the poor in ancient Near Eastern legal and wisdom literature: NearEastStud 21 (1962) 129/39. – H. Frisch, Might and right in antiquity (Kopenhagen 1949). – L. Gernet, Droit et société dans la Grèce ancienne[3] (Paris 1964). – V. E. Hasler, Gesetz u. Evangelium in der Alten Kirche bis Origenes (Zürich 1953). – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936). – D. Hill, Greek words and Hebrew meanings (Cambridge 1967). – R. Hirzel, Themis, Dike u. Verwandtes (1907 bzw. 1966). – H. Hommel, Wahrheit u. G.: AntAbendl 15 (1969) 159/86. – J. W. Jones, The law and legal theory of the Greeks (Oxford 1956). – K. Latte, Der Rechtsgedanke im archaischen Griechentum: AntAbendl 2 (1946) 63/76 = Kl. Schriften (1968) 233/51. – H. Lloyd-Jones, The Justice of Zeus (Berkeley - Los Angeles 1971). – R. Mach, Der Zaddik in Talmud u. Midrasch (Leiden 1957). – J. Mau - E. G. Schmidt, Isonomia (1964). – J. Mausbach, Die Ethik des Hl. Augustinus[2] 1/2 (1930). – C. F. Moule, Punishment and retribution: Svensk Exegetisk Årsbok 30 (1965) 21/36. – W. Nagel, G. oder Almosen? (Mt 6, 1): VigChr 15 (1961) 141/5. – M. P. Nilsson, Die Griechengötter u. die G.: HarvTheolRev 50 (1957) 193/210 = Opuscula selecta 3 (Lund 1960) 303/21. – A. D. Nock, Paulus (Zürich 1939) 128/36. 165/77. – M. Pohlenz, Die Stoa 1[3] (1959). 2[3] (1964). – F. Pringsheim, Gesammelte Abhandlungen 1 (1961) 131/252. – G. Quell - G. Schrenk, Art. δικαιοσύνη: ThWbNT 2, 176/229. – B. Reicke, The New Testament conception of reward: Aux sources de la Tradition chrétienne, Festschr. M. Goguel (Neuchâtel 1950) 195/206. – R. A. Rosenberg, The God Sedeq: HebrUnCollAn 36 (1965) 161/77. – M. Salomon, Der Begriff der G. bei Aristoteles (Leiden 1937). – K. H. Schelkle, Paulus – Lehrer der Väter[2] (1959). – H. H. Schmid, G. als Weltordnung (1968). – F. Schulz, Geschichte der röm. Rechtswissenschaft (1961) 87/90. 160/2; Prinzipien des röm. Rechtes (1934 bzw. 1954) 107/15. – S. Schulz, Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran u. bei Paulus: ZThK 56 (1959) 155/85. – E. Schwartz, Ethik der Griechen (1951). – F. Senn, De la justice et du droit (Paris 1927). – M. Smith, Matthew 5, 43 ‚Hate thine enemy‘: HarvTheolRev 45 (1952) 71/3. – P. v. Sokolowski, Der G.begriff des röm. Rechtes: Studia Bonfante 1 (Milano 1930) 183/200. – L. R. Stachowiak, Chrestotes = StudFribourg NF 17 (Fribourg 1957). – R. Stark, Aristoteles-Studien (1954). – G. Strecker, Der Weg der G. (1962) 149/58. 178/80. – P. Stuhlmacher, G. Gottes bei Paulus (1965). – P. Trude, Der Begriff der G. in der aristotelischen Rechts- u. Staatsphilosophie (1957). – H. O. Weber, Die Bedeutung u. Bewertung der Pleonexie von Homer bis Isokrates, Diss. Bonn (1967). – J. A. Ziesler, The meaning of righteousness in Paul (Cambridge 1972).

Albrecht Dihle.

Gerichtsbarkeit.

A. Allgemeines. Unter G. soll nur ein Aspekt des Rechtsstreites behandelt werden:

die organisatorischen Voraussetzungen des geordneten Rechtsganges (Gerichtsverfassung, Zuständigkeit u. Verfahrenstypen) in historischem Grundriß, soweit sie in das Thema ‚Antike u. Christentum‘ fallen. Für den Gang des Verfahrens ist ein eigener Artikel (*Prozeßrecht) vorgesehen. Die sonst bewährte Unterteilung in ‚heidnisch‘ u. ‚christlich‘ mußte hier einer entwicklungsgeschichtlich orientierten Gliederung weichen, B u. C behandeln die G. in heidnischen Staatsformen, D die G. im christl. Imperium Romanum, wobei man aber durchaus nicht von spezifisch christlich beeinflußter G. sprechen kann. Bezüge zum Christentum sind deshalb nur in den entsprechenden Unterabschnitten hergestellt. Der Schwerpunkt des Artikels liegt in der monographisch noch sehr dürftig bearbeiteten spätantiken G. (D). – Als gegensätzliche Verfahren der Streitbeendigung stehen einander in allen Epochen in mannigfacher Variation die staatliche u. die Schieds-G. gegenüber. Diese kommt nur nach freiwilliger Unterwerfung beider Streitparteien in Gang, für jene genügt die Initiative eines Teils, des Klägers; der Beklagte kann sich dem Prozeß nicht (oder nicht ungestraft) entziehen. Die besonders von W. Wlassak verfochtene Lehre, daß sich die staatliche, von Amtsträgern wahrgenommene G. historisch allmählich aus der Tätigkeit des privaten Schiedsgerichts entwickelt habe, ist heute als überholt anzusehen (Kaser, Zivilprozeßr. 19f). Die ältesten griech. (Il. 18, 497/508; s. Wolff, Beitr. 9/33; E. Cantarella: RivItScGiur 16 [1972] 247/67) wie auch lat. Quellen (XII Tab. 8, 12f; s. Broggini 109) lassen erkennen, daß die Wurzel der staatlichen G. in einer, wenn auch primitiven, öffentlichen Kontrolle privater Eigenmacht liegt. Ein Urzustand des Faustrechts, der entwicklungsgeschichtlich vom Schiedsgericht u. schließlich von der staatlichen G. abgelöst worden wäre, ist in historischen Quellen jedenfalls nicht nachzuweisen.

B. Altgriechische u. hellenistische Staaten. I. Die altgriechische Polis. Nur für zwei Stadtstaaten, Gortyn u. Athen, gestatten die Quellen einigermaßen gesicherte Aussagen.

a. Gortyn. Am Anfang der großen Gesetzesinschrift (Inscr. Cret. 4, 72; 5. Jh. vC.) steht das Verbot, private Eigenmacht vor dem Spruch einer richterlichen Instanz auszuüben (col. 1, 1/14; s. R. F. Willetts, The law code of Gortyn: Kadmos Suppl. 1 [1967]; vgl. jedoch die Rezensionen von H. J. Wolff: SavZRom 85 [1968] 418/28 u. H. Meyer-Laurin: Gnomon 41 [1969] 160/5). Als Gericht nennt die Inschrift den Einzelrichter, δικαστάς, möglicherweise eine von einem Höchstmagistrat, einem κόσμος, autorisierte Privatperson (Wolff, Beitr. 54/8). Kam der Dikast seiner Entscheidungspflicht nicht nach, haftete er den Parteien mit seinem Vermögen (J. Kohler - E. Ziebarth, Das Stadtrecht von Gortyn [1912] 32. 81). Ein wahrscheinlich ebenfalls vom ‚Kosmos‘ eingesetztes Kollegialgericht tritt in Inscr. Cret. 1, 16, 1 (3. Jh. vC., Lato) auf. Neben der rein koerzitiven Aufsicht über die Rechtspflege stand dem ‚Kosmos‘ jedoch auch echte richterliche Kompetenz zu (BullCorrHell 61 [1937] 333; um 600 vC., Dreros; s. V. Ehrenberg, Polis u. Imperium [Zürich 1965] 98/104). Das Verfahren vor dem Dikasten bewegte sich in streng formalistischen Bahnen; die Zahl der streitentscheidenden Zeugen (zB. Inscr. Cret. 4, 72 col. 1, 20: κατὰ τὸν μαίτυρα δικάδδεν) oder Eide war vom Gesetz genau festgelegt, bzw. die Entscheidung des Richters ‚unter Eid‘ (zB. ebd. 1, 10: ὀμνύντα κρίνειν) gestattet. Durch den zuletzt genannten Formalismus floß allerdings die freie Würdigung der Umstände durch den Urteilenden in den nicht weiter überprüfbaren Spruch ein.

b. Athen. Über die Justizorgane u. deren Zuständigkeit informieren zahlreiche literarische Quellen, hauptsächlich die Ath. des Aristoteles u. die Gerichtsreden; vgl. U. E. Paoli, Processo attico: NovissDigItal 13 (1966) 1089/94 u. Wolff, Recht II 2518f; grundlegend Harrison.

1. Staatliche Gerichtsbarkeit. Im Zuge der Entwicklung zur Demokratie wurde den Amtsträgern der Polis die Kompetenz, in Streitfällen über die Zulässigkeit privater Eigenmacht (δίκη) zu entscheiden, schließlich (mit Ausnahme von Bagatellsachen) entzogen. Schon Solon hatte jedem Bürger gegen den Spruch eines Magistrats die Ephesis eingeräumt, mit welcher der Beschwerte das als Gerichtsversammlung (Heliaia) konstituierte Volk anrufen konnte (Aristot. Ath. 9, 1; s. M. Just, Die Ephesis in der Geschichte des attischen Prozesses, Diss. Würzburg [1965] 75/134). Nach differenzierten Zuständigkeitsbestimmungen traten als Jurisdiktionsbehörden die Höchstmagistrate auf, die neun Archonten, weiter die Vierzig u. die Eisagogeis (s. Lipsius 1, 53/86; Busolt-Swoboda 1, §§ 123. 125). Ihre Tätigkeit war in der voll aus-

gebildeten Demokratie des 4. Jh. beschränkt: Sie hatten die Klagen entgegenzunehmen u. vorzuprüfen, sowie die Prozesse bei den ihnen zugeteilten Gerichtshöfen einzuführen u. dort der Verhandlung vorzusitzen. Die meisten vermögensrechtlichen Privatprozesse hatten außerdem eine obligatorische Schlichtungsstelle, die öffentlichen Diaiteten, zu durchlaufen, welchen auch prozeßvorbereitende Funktion zukam, wenn sich eine Partei gegen deren Spruch mit Ephesis an das Gericht wandte. Außer durch Jurisdiktionsmagistrate konnte ein Gerichtsverfahren auch durch Beschluß des Rates oder der Volksversammlung eingesetzt werden, wenn zB. ein Bürger eine Eisangelie wegen politischer Verfehlungen erhob (s. M. H. Hansen, Eisangelia [Odense 1975]). Als Ankläger konnte der Antragsteller einschreiten. Die Entscheidung fiel stets in Spruchkollegien. Als Relikt aus der Vorzeit hat sich die G. des unter dem Archon Basileus tagenden Areopags erhalten. Dieser urteilte über die vom Racheberechtigten erhobene private Anklage wegen vorsätzlicher Tötung u. über gewisse Verbrechen gegen die Sakralordnung. Für die übrigen Materien des (im heutigen Sinn) Privat- u. Strafrechts sowie für Prozesse öffentlich-rechtlicher Natur war die Heliaia zuständig. Sie umfaßte 6000 jährlich ausgeloste Bürger, welche außer dem Alter von über 30 Jahren u. der Epitimie keinerlei Voraussetzungen erfüllen mußten. Im Normalfall wurde die Heliaia in Unterabteilungen, Dikasterien, tätig, Geschworenenkollegien von (je nach Bedeutung der Sache) 201, 401 oder 501 Richtern, die im 4. Jh., wiederum durch Los, für jeden Verhandlungstag neu zusammengestellt wurden. Dabei konnten, besonders in politischen Strafprozessen, mehrere Abteilungen zu größeren Gruppen zusammengefaßt werden; Andoc. or. 1, 17 berichtet von einem Aufgebot der gesamten Heliaia. Die Heliasten entschieden, keiner weiteren Instanz verantwortlich, unter freier Würdigung der Parteivorträge u. der vorgelegten Beweismittel in geheimer Abstimmung. An die Gesetze der Polis band sie allein ihr Amtseid (s. H. Meyer-Laurin, Gesetz u. Billigkeit im attischen Prozeß [1965] 28/31; A. Biscardi, La ‚gnome dikaiotate' et l'interprétation des lois dans la Grèce ancienne: RevIntDroitsAnt 17 [1970] 219/32).

2. Schiedsgerichtsbarkeit. Streitentscheidung durch private, von den Parteien einvernehmlich bestellte Diaiteten wird in den Reden häufig erwähnt (s. Lipsius, 1, 220/33; A. Steinwenter, Streitbeendigung durch Urteil, Schiedsspruch u. Vergleich nach griechischem Rechte [1925] 91/117). Der Diaitet war gehalten, nach strengem Recht zu urteilen; zu einem Abweichen davon nach Billigkeit mußte er ausdrücklich ermächtigt werden. Andererseits konnte ihm aber auch die rechtliche Beurteilung bestimmter, noch festzustellender Umstände von den Parteien bindend vorgeschrieben werden (δίαιτα ἐπὶ ῥητοῖς; Isocr. or. 17, 19; 18, 10. 14). Den Ausschluß der staatlichen G. über eine vom Diaiteten entschiedene Sache sicherte ein τῶν διαιτητῶν νόμος (Demosth. or. 21, 94). Zur Schieds-G. im zwischenstaatlichen Bereich s. Busolt - Swoboda 2, 1257/9; Ph. Gauthier, Symbola (Nancy 1972).

II. Der ptolemäische Staat. Die Gerichtsverfassung des Ptolemäerreiches läßt sich im Gegensatz zu den in ziemlichem Dunkel liegenden anderen hellenist. Monarchien aus dem Quellenmaterial der Papyri rekonstruieren; s. Seidl, Ptolem. Rechtsgesch. 69/84; Wolff, Justizwesen (s. auch ders., Recht II 2530/2); Modrzejewski 42/82. Die Verfassungsprinzipien u. die äußeren Gegebenheiten des Staates (die Zentralgewalt des absoluten Herrschers u. die nationale Vielfalt des Staatsvolkes) spiegeln sich auch in der G. Für die einheimische ägyptische u. die fremde Bevölkerung, unter welcher aus Juden, Syrern u. Arabern das griech. Element besonders hervorragte, wurden nach der wahrscheinlich von Ptolemaios II Philadelphos vor 270 erlassenen Gerichtsordnung getrennte Jurisdiktionszweige eingeführt: für die erste Gruppe die Laokriten, für die zweite die Dikasterien; der König übte seine eigene G. durch Delegierte, Chrematisten, aus.

a. Laokriten. Sie waren als Kollegium von drei Priestern organisiert, welche in ägyptischer Sprache u. nach ägyptischem Recht judizierten (näheres s. Seidl, Ptolem. Rechtsgesch. 70/3; Wolff, Justizwesen 48/53). Als Geschäftsführer war ihnen ein Eisagogeus beigegeben, der sich gewöhnlich aus der griech. Beamtenschaft des Königs rekrutierte. Diese Gerichtshöfe dürften sich nur bis zu Beginn des 1. Jh. vC. gehalten haben.

b. Dikasterien. Als ‚Zehnmännergericht' waren in den beiden Griechenstädten Alexandria u. Ptolemais sowie unter den Militärsiedlern (κάτοικοι) auf dem flachen Land (χώρα) durch das Los bestimmte Kollegien

von wechselnder Zahl mit der G. betraut. Sie urteilten, ebenfalls unter Aufsicht eines Eisagogeus, nach königlichen Justizdiagrammata, deren Substanz in griechischer Tradition wurzelte. Diese Einrichtung verschwand bereits ein Jh. vor den Laokriten.

c. Chrematisten. Während der gesamten ptolemäischen Zeit traten diese dreiköpfigen, vom König delegierten Kommissionen als Gerichte auf (s. Seidl, Ptolem. Rechtsgesch. 121; Modrzejewski 58). Zunächst waren sie in Alexandria eingerichtet, im 2. Jh. (mit einem Eisagogeus ausgestattet) auch in der Chora. Ptolemaios VIII Euergetes II grenzte iJ. 118 vC. ihre Kompetenz von der der Laokriten nach der Sprache der dem Prozeß zugrundeliegenden Urkunden ab (PTeb. 1, 5, 207/20). Der durch die Gerichtsorganisation konservierte Rechtspluralismus wirkte sich folglich nicht in der Anwendung eines starren materiellen ‚Personalitätsprinzips' aus, sondern nur in unterschiedlichen leges fori der genannten Gerichte (Wolff, Recht II 2531). Unter diesen hatten die Laokriten u. Dikasterien, wie das Auftreten der Eisagogeis zeigt, keine ausschließliche eigene G. über die verschiedenen Volksgruppen, sondern waren nur privilegierte Gerichtstände innerhalb der umfassenden königlichen Justizhoheit. Daraus ist aber nicht auf einen von den Gerichten zum König führenden Instanzenzug zu schließen (Mitteis - Wilcken 2, 1, 9). Die Kollegien entschieden vielmehr endgültig u. von obrigkeitlichen Weisungen unabhängig. Nur ein Gnadenakt des Herrschers vermochte die Rechtskraft eines Urteils zu durchbrechen (Wolff, Justizwesen 16).

d. Beamtenjustiz. Die umfassenden Zwangsmittel des straff organisierten königlichen Verwaltungsapparats wurden in Konkurrenz zu den Gerichten auch in der Privatrechtspflege eingesetzt. Strafsachen fielen in die alleinige Kompetenz jener Behörden. Trotz einer gewissen Verflechtung der Verwaltung mit der Tätigkeit der Gerichte durch prozeßvorbereitende Maßnahmen u. die Vollstrekkung war den Beamten jedoch nicht die Instruktion von Prozessen bei den Kollegialgerichten übertragen (ebd. 186). Als Formular von Rechtsschutzbitten an den Strategen hatte sich im 3. Jh. die formell an den König adressierte ἔντευξις entwickelt.

e. Sondergerichtsbarkeit, bes. jüdische. Die von Berneker 58/161 verzeichneten Fälle hat Wolff, Justizwesen 160/78, unter die Kompetenz einer allgemeinen, weit verstandenen Beamtenjustiz eingeordnet. Umstritten ist die Art der G., die der Ethnarch der in Alexandria ansässigen Judengemeinde (πολίτευμα, Aristeas 310; Mitte des 2. Jh. vC.) ausübte. Strabon berichtet darüber (Jos. ant. Iud. 14, 117): Ein Ethnarch leitet das Volk, spricht Recht (διαιτᾷ κρίσεις) . . . u. herrscht wie über einen souveränen Staat. Eine Reihe von Autoren sieht in Strabon die Quelle für eine echte, autonome G. des Leiters der Gemeinde (Juster 2, 111; CPJ 1 nr. 10). Hingegen deutet Wolff, Justizwesen 21, das διαιτᾶν streng nach dem Wortsinn als schiedsrichterliche Tätigkeit. Für die Erklärung der zuerst genannten Gelehrten scheint der von Strabon gebrauchte Vergleich mit einem πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς zu sprechen; s. dagegen aber Modrzejewski 49/51, der das Zeugnis nur für die augusteische Zeit, in der Strabon schrieb, gelten lassen will, sonst aber Wolff folgt. Die Quellen lassen jedenfalls darüber keinen Zweifel bestehen, daß der Ethnarch für seine Gemeinde keine ausschließliche Zuständigkeit hatte. Einerseits waren Teile der jüd. Bevölkerung in die königliche Armee oder Verwaltung eingegliedert (s. Rostovtzeff, Hellenistic world 1, 325) u. aus diesem Grund einem besonderen staatlichen Gerichtsstand unterworfen; in den freilich bereits aus vorptolemäischer Zeit stammenden aramäischen Urkunden der Militärkolonie in Elephantine sind keine Spuren einer autonomen jüd. G. zu finden (s. R. Yaron, Introduction to the law of the Aramaic papyri [Oxford 1961] 27; Juster 2, 110_3). Andererseits zeigt PGurob 2 (= CPJ 1 nr. 19; 226 vC.), daß (zumindest in der Chora) jüdische Parteien vor den griech. Dikasterien prozessierten. Möglicherweise konnten sie dabei im Rahmen der zum Justizdiagramm subsidiären πολιτικοὶ νόμοι (PGurob 2, 44) nach ihrem angestammten Recht beurteilt werden (H. J. Wolff: SavZRom 70 [1953] 40_{60} zu PEnteux. 23 [218/17 vC.]; Seidl, Ptolem. Rechtsgesch. 15; vgl. jedoch CPJ 1, 33_{85}). Zur jüd. G. im Ägypten der folgenden Epoche s. u. Sp. 388f.

C. Römische Republik u. Prinzipat. Angesichts der Kontinuität der ordentlichen Jurisdiktionsmagistrate empfiehlt es sich, beide Epochen in einem Abschnitt zusammenzufassen u. darin die Neueinführung der G. des Prinzeps sowie die Gewichtsverschiebung lediglich besonders hervorzuheben. Die Entwicklung des röm. Reichs aus einem Stadt-

staat legt die Gliederung in die stadtröm. G. u. die der Munizipien u. Provinzen nahe.

I. Stadtrom. a. Staatliche Gerichtsbarkeit. Die Überlieferung der 12 Tafeln (bes. 1 u. 3) läßt ein bis ins einzelne geregeltes gerichtliches Verfahren der staatlichen Kontrolle eigenmächtiger Rechtsdurchsetzung erkennen, gibt aber über die Gerichtsverfassung kaum Aufschluß. Man nimmt an, daß die G. bei den Höchstmagistraten lag, deren Organisation zwischen der Königsherrschaft u. dem ständischen Ausgleich iJ. 367 vC. freilich als offenes Problem der röm. Verfassungsgeschichte zu betrachten ist (Lit.: Kaser, Zivilprozeßr. 26_6; O. Behrends, Der Zwölftafelprozeß [1974]). Im Rahmen der leges Liciniae Sextiae wurde eine Prätur geschaffen, deren Träger zwar wie die beiden Konsuln das imperium innehatte, aber an das Stadtgebiet gebunden war (praetor urbanus). Sein von dem der Höchstmagistrate nur durch das Herkommen abgegrenzter Amtsbereich war die G. Um 242 vC. trat ein zweiter Prätor (peregrinus) hinzu, qui inter (cives et) peregrinos ius dicebat (Liv. epit. 19; Pompon.: Dig. 1, 2, 2, 28; s. dazu D. Daube: JournRomStud 41 [1951] 66/70). Über die später erfolgte Vermehrung der Prätoren u. deren Aufgaben s. G. Wesenberg, Art. Praetor: PW 22, 2 (1954) 1587 (vgl. u. Sp. 373/5. 380f). Sachlich eng auf die Markt-G. beschränkt war die Kompetenz des ebenfalls sehr alten Amtes der kurulischen Ädilen (Kaser, Zivilprozeßr. 126_{22}). Soweit die Quellen zurückreichen, finden sich keine eindeutigen Hinweise darauf, daß den mit der G. betrauten Amtsträgern die Sachentscheidung zustand (s. ebd. 23f; Kunkel, Untersuchungen 140f; anderer Meinung Broggini 59; Wolf 39). Der Magistrat hatte vielmehr als Gerichtsherr in einem ersten Verfahrensabschnitt (in iure) nur die Vorentscheidung zu fällen, ob er für den Rechtsstreit ein Urteilsgericht einsetzte u. welches. Das Erlassen von amtlichen Verfügungen zur Streiteinsetzung bzw. (im Fall der confessio in iure oder der Unbestreitbarkeit des klägerischen Rechts) zur sofortigen Einleitung der privaten Vollstreckung war Inhalt der iurisdictio (Kaser, Zivilprozeßr. 28). Sie unterlag der Interzession der Amtskollegen u. Volkstribunen. Die Sachentscheidung fiel in einem zweiten Verfahrensabschnitt durch ein vom Magistrat unabhängiges, aus Geschworenen gebildetes Urteilsgericht. Über den Ursprung dieser für die ältere röm. G. charakteristischen Zweiteilung des Verfahrens gibt es zahlreiche Hypothesen (s. Pugliese 1, 77/100 u. die von Kaser, Zivilprozeßr. $23_{39/11}$ angeführte Lit.). Ebenso umstritten ist die sachliche Zuständigkeit der ältesten Gerichtsmagistrate. Die Forschungen Kunkels stellen für das altröm. Verfahrensrecht die traditionelle Unterscheidung von Zivil- u. Strafprozeß in Frage (Untersuchungen 137; s. dazu u. Sp. 373). Die getrennte Entwicklung in jüngerer Zeit rechtfertigt zumindest für die Darstellung das Beibehalten dieser Einteilung.

1. Zivilgerichtsbarkeit. α. Ordentliche Gerichtsbarkeit. Zur Entscheidung über die Rechtmäßigkeit von zunächst ganz realen, körperlichen Zugriffsakten römischer Bürger auf Mitbürger (‚Schuldner') oder Sachen setzte der Gerichtsmagistrat im Legisaktionenverfahren (*Prozeßrecht) als Urteilsgericht entweder Geschworenenkollegien (centumviri, decemviri) oder einen einzelnen iudex bzw. einen oder drei arbitri ein (zu deren Funktion Broggini 94/159; Kaser, Zivilprozeßr. 41f). Während das allein noch greifbare Centumviralgericht im Prinzipat nur mehr ein Schattendasein führte, nahm das Verfahren vor dem Einzelrichter im Formularprozeß (*Prozeßrecht) die Stelle des ordentlichen Rechtsganges ein (unrömisch ‚ordo iudiciorum privatorum' ebd. 117_1). Das Formularverfahren erlangte mit der lex Iulia iudiciorum privatorum (17 vC.; s. auch die lex Aebutia aus dem 2. Jh. vC.) im Bereich des iudicium legitimum allgemein die prozessualen Wirkungen nach dem ius civile. Im iudicium legitimum entschied ein vom Prätor durch Dekret eingesetzter römischer Bürger als Privatmann (iudex privatus) den Prozeß gemäß dem vom Prätor den Parteien erteilten u. von diesen durch litis contestatio angenommenen Streitprogramm (formula). Des weiteren mußte ein solcher Prozeß unter römischen Bürgern stattfinden u. innerhalb des ersten Meilensteines eingerichtet worden sein (ebd. 115f; zur litis contestatio s. Wolf; dagegen aber M. Kaser, Nuovi studi sul processo civile romano: Labeo 15 [1969] 190/8; dort auch weitere seit ders., Zivilprozeßr. 215/24 erschienene Lit.; vgl. H. Hausmaninger, Rez. Wolf: TijdschrRechtsg 37 [1969] 597/600). In Fällen von besonderem öffentlichen Interesse, im Bereich des Privatrechts vor allem für Freiheitsprozesse u. gewisse Deliktsklagen, bestellte der Prätor zur Urteilsfindung ein drei- bis elfköpfiges Kollegium von

Rekuperatoren (s. Schmidlin; Kaser, Zivilprozeßr. 142/5). – Die Geschworenen, die in Kollegien oder als Einzelrichter bestellt werden durften (ursprünglich nur Senatoren), waren in einer Richterliste (album iudicum) verzeichnet. Erst im Laufe der politischen Kämpfe der späteren Republik wurde diese auch dem Ritterstand geöffnet (ebd. 35f. 139f; vgl. u. Sp. 375). Die Dienstlisten für die Privat- u. Kriminal-G. wurden jährlich neu erstellt. Zur Ermittlung eines Listenrichters für einen konkreten Prozeß standen zwei Verfahren zur Verfügung: die Losung (sortitio) oder Auswahl (electio). Im ersten Fall hatten die Parteien ein beschränktes Ablehnungsrecht, im zweiten wurde deren Einigung berücksichtigt (ebd. 43f. 141f). Behrends 49. 64 ordnet hingegen die electio ausschließlich der vom album unabhängigen Richterbestellung zu, die Listenrichter seien den künftigen Klägern bereits am Jahresanfang zugelost worden. – Der Spruch der genannten Geschworenengerichte war in republikanischer Zeit endgültig u. inappellabel (s. L. Wenger, Art. Appellation: o. Bd. 1, 564f). Dem Einzelrichter drohte nach XII Tab. 9, 3 (Gell. 20, 1, 7) für Bestechlichkeit die Todesstrafe; seit dem klassischen Recht haftete er für Schäden aus Pflichtverletzung (lis sua facta; Kaser, Zivilprozeßr. 36. 142). Sowohl die Gerichtsmagistrate als auch die Einzelrichter pflegten, da sie in der Regel nicht rechtskundig waren, ein consilium juristischer Ratgeber beizuziehen (Kunkel, Consilium, Consistorium 231f).

β. Cognitio extra ordinem. Im Zuge der durch den Prinzipat eintretenden verfassungsrechtlichen Änderungen entwickelte sich neben der zunächst noch weiterbestehenden republikanischen Gerichtsorganisation eine neue, auf der Stellung des Prinzeps beruhende G., die cognitio extra ordinem (Call.: Dig. 50, 13, 5 pr./3 de cognitionibus, s. dazu R. Bonini, I libri De cognitionibus di Callistrato [Milano 1964]). Dieses Verfahren setzte sich zuerst in den Provinzen durch u. hat zur Zeit Diokletians die auf dem iudex privatus aufbauende G. praktisch ganz abgelöst. Der Kognitionsprozeß hat die Zweiteilung des Verfahrens verlassen. Staatliche Amtsträger (Magistrate oder kaiserliche Beamte) fällten das Urteil nach eigener Sachprüfung (causa cognita; aber auch speziell für den Prätor gebraucht, s. Kaser, Zivilprozeßr. 136/8). Möglich u. üblich war allerdings die Delegation eines Unterbeamten (iudex datus, delegatus, pedaneus) zur Durchführung des Beweisverfahrens u. Urteilsfällung (ebd. 362). Die einzelnen Materien der cognitio entwickelten sich als unsystematische Neuschöpfungen des Kaiserrechts. Den Konsuln wurde von Augustus unter anderem die Entscheidung über Fideikommisse, Alimentationsansprüche zwischen Eltern u. Kindern, Freiheitsprozesse u. die Tutorbestellung übertragen. Für manche dieser Kompetenzen traten später neugeschaffene Sonderprätoren ein, zB. der praetor tutelarius. – Schon Augustus hatte sich durch eigene cognitio der Privatrechtspflege angenommen. Als verfassungsrechtliche Grundlage hierfür betrachtet man das imperium proconsulare oder die tribunicia potestas (ebd. 350). Der Prinzeps führte entweder die Verhandlung selbst durch u. sprach sein Urteil nach Beratung mit seinem Konsilium (Kunkel, Consilium, Consistorium 241) oder setzte einen delegierten Richter ein, der nach vorgeschriebener Rechtsansicht (rescriptum) zu entscheiden hatte. Das kaiserliche Gericht fand zunächst auf dem Forum (pro tribunali) statt, seit Hadrian im Palast (s. H. Last, Art. Auditorium: o. Bd. 1, 917/9; vgl. B. Tamm, Auditorium and Palatium = Stockh. Stud. Class. Arch. 2 [1963]). Hadrian erteilte auch erstmals rescripta, indem er in Form von libelli eingebrachte Bitten (preces, supplicatio) um Äußerung zu streitigen Rechtsfällen durch subscriptio erledigte u. öffentlich aushängen ließ (s. Riccobono, Fontes 1, 435f nr. 82 [139 nC.]). Die Vorbereitung der Antworten oblag der Kanzlei a libellis (s. dazu u. Sp. 391). – Die überragende Stellung des Prinzeps brachte die Entwicklung der Berufung (appellatio, provocatio; s. dazu Litewski u. Orestano) gegen gerichtliche Urteile mit sich. Als Ausgangspunkt hierfür ist die von der kaiserlichen Entscheidungsgewalt delegierte G. des Kognitionsverfahrens anzusehen. Augustus hatte nur magistratische Verfügungen, Claudius jedoch bereits Urteile des iudex privatus aufgehoben. Nero leitete Appellationen dem Senat zur Entscheidung zu. Erst in der späteren Kaiserzeit änderte der Prinzeps durch eigenen Spruch Geschworenenurteile ab (Kaser, Zivilprozeßr. 397/400). Zur Berufungsentscheidung waren für Rom zunächst der praetor urbanus, im 2. Jh. nC. der praefectus urbi (s. E. Sachers, Art. Praefectus urbi: PW 22, 2 [1954] 2502/34), für das ganze Reich seit

dem 3. Jh. der praefectus praetorio (W. Enßlin, Art. Praefectus praetorio: PW 22, 2 [1954] 2391/502) delegiert, vgl. u. Sp. 417f. 435. Dieses Amt war zeitweise mit den führenden Juristen des Reiches besetzt, Aemilius Papinianus, Iulius Paulus, Domitius Ulpianus; die beiden letztgenannten begannen ihre Laufbahn als assessores (B. Kübler, Art. Assessor: o. Bd. 1, 803/6; vgl. O. Behrends, Der Assessor zur Zeit der klassischen Rechtswissenschaft: SavZRom 86 [1969] 192/226; dagegen aber Kunkel, Consilium, Consistorium 241) des Prätorianerpräfekten Papinian (s. Kunkel, Herkunft 224. 244/6). Der Prinzeps entschied gleichwohl häufig selbst in 2. oder (über Appellationsurteile des praefectus urbi) in 3. Instanz. – Der Gläubiger konnte die Vollstreckung der im Kognitionsverfahren ergangenen Urteile entweder auf dem Wege der ordentlichen G. (Kaser, Zivilprozeßr. 296/317) oder durch eigens hierfür bestimmte Beamte betreiben (executores, apparitores; ebd. 405/9).

2. *Strafgerichtsbarkeit. α. Vor Sulla.* Die Grenze zwischen Zivil- u. Straf-G. liegt im klassischen Recht unbestrittenermaßen anders als in modernen Rechtsordnungen. So gehört zB. die auf Geldbuße gerichtete Klage des durch Diebstahl (furtum) Verletzten zur Zivil-G. des Prätors. Umstritten ist hingegen die Einordnung der Kapital-G. in vorsullanischer Zeit. Die auf Mommsen (StrR 142/50; vgl. 940) zurückgehende traditionelle Lehre sieht den Ursprung des kapitalen Strafverfahrens im Komitialprozeß (zB. Brasiello 1157f). Dieser ist als zweistufiges Verfahren gedacht, in welchem zunächst der von Amts wegen einschreitende Magistrat das Urteil gesprochen habe, welches die Volksversammlung nach Provokation des zum Tode Verurteilten als Gnadeninstanz zu bestätigen oder zu verwerfen gehabt habe. Demgegenüber waren die Komitien nach den Forschungen Kunkels (Untersuchungen 34. 130; Quaestio 727f; s. dort jeweils die Vorläufer seiner Theorie) nur für politische, gegen die Gemeinschaft gerichtete Vergehen zuständig, wie Hochverrat (perduellio) oder Amtspflichtverletzungen. Die Magistrate (Volkstribunen, Quästoren, Ädilen) hätten dort lediglich die Rolle von Anklägern gespielt. Die Provokation habe nicht mit der G. der Komitien, sondern ausschließlich mit der koerzitionellen Strafbefugnis der Magistrate (s. H. Last, Art. Coercitio: o. Bd. 3, 235/43) in Zusammenhang gestanden (vgl. aber Bauman; Tyrell). Gemeine, nur gegen einzelne gerichtete Straftaten, wie Mord (parricidium) oder Brandstiftung, seien unter die iurisdictio der zivilen Gerichtsmagistrate gefallen. Diese hätten für die private Anklage nach Vollzug einer legisactio sacramento (*Prozeßrecht) eine Geschworenenbank (quaestio) eingesetzt, dort den Vorsitz geführt u. den Schuldspruch verkündet. Die Vollstreckung der Rache habe wie in anderen Privatprozessen (s. o. Sp. 370) beim siegreichen Ankläger gelegen (Kunkel, Quaestio 728/30). Die zentrale Bedeutung der physischen Rache im Privatprozeß der röm. Frühzeit u. parallele Entwicklungsverläufe in vergleichbaren primitiven Rechtsordnungen (s. zB. o. Sp. 363/6) stützen Kunkels Hypothese; s. aber die Vorbehalte in den von Kaser, Zivilprozeßr. 32_8 u. Kunkel: SavZRom 84 (1967) 382_2 angeführten Rezensionen zu Untersuchungen; s. auch Tondo (mit weiterer Lit.). – Neben die (nach Ansicht Kunkels) auf privater Anklage u. dem ius civile beruhende Kapital-G. des Prätors trat mit der Entwicklung Roms zur Großstadt u. Großmacht die Strafverfolgung mittels iudicia publica. Im 3. Jh. wurden in Rom im Interesse der öffentlichen Sicherheit Magistrate niederen Ranges, tresviri capitales, eingesetzt, die von Amts wegen gegen Gewaltverbrecher (sicarii), ferner Brandstifter u. auf frischer Tat ertappte Diebe einschritten. Es genügte hierfür die Anzeige (nomen deferre) eines Privatmannes. Geständige Verbrecher (Sklaven wurden gefoltert: s. G. Thür, Art. Folter [juristisch]: o. Bd. 8, 106/8; dazu noch Val. Max. 8, 4, 2) erlitten die Todesstrafe vermutlich ohne Geschworenenspruch. Erschien die Schuld zweifelhaft, fiel die Entscheidung durch Spruch des Konsiliums, welches der Triumvir oder der mit der Sache befaßte Prätor beizuziehen hatte (s. Kunkel, Untersuchungen 74; ders., Funktion 1, 222_{17}). Nach dem zweiten punischen Krieg wurden Prozesse über politische Straftaten nicht mehr vor die Volksversammlung gebracht, sondern vom Senat jeweils einem Imperiumsträger zur Untersuchung u. Verhandlung vor einem aus Senatoren gebildeten Konsilium zugewiesen (quaestio extraordinaria; Kunkel, Quaestio 735). Für die Ausbildung ständiger Gerichtshöfe reichte jedoch die Anzahl der 300 Senatoren nicht aus. Allein für das (allerdings zivile, ursprünglich von Rekuperatoren entschiedene, Schmidlin 20f. 149; s. o. Sp. 370f) Repetundenver-

fahren wurde seit einer lex Calpurnia repetundarum (149 vC.) eine Richterliste für das ganze Amtsjahr erstellt (quaestio perpetua). Erst die lex Sempronia iudiciaria des C. Gracchus (122 vC.) bildete den Ausgangspunkt für die Organisation eines Systems von Schwurgerichtshöfen, weil sie auch den Rittern den Zutritt zur Richtertätigkeit eröffnete (s. Kunkel, Quaestio 737f; Gruen; Eder; Flach; vgl. o. Sp. 371).

β. Die spätrepublikanischen Quästionen. Die unter Sulla erlassenen Justizgesetze bauen im wesentlichen auf bereits bestehenden ständigen Gerichtshöfen auf. Die Richterlisten waren zunächst allerdings wieder dem auf 600 Sitze vermehrten Senat vorbehalten. Die Zuständigkeit der einzelnen Quästionen wurde folgendermaßen geordnet: öffentliche Gewalttätigkeit u. Giftmord (quaestio de sicariis et veneficiis), Testament- u. Münzfälschung (de falsis), schwere Injurien u. Hausfriedensbruch (de iniuriis), Hochverrat (maiestatis), Erpressung in den Provinzen (repetundarum), Wahlbestechung (ambitus), Hinterziehung von Staatsvermögen (peculatus); Näheres s. Kunkel, Quaestio 741/5. Die Leitung dieser Gerichtshöfe lag bei Prätoren oder iudices quaestionum. Das Verfahren kam durch Anklage eines beliebigen Bürgers in Gang (im privaten Kapitalverfahren hatte hingegen nur der Verletzte ein Klagerecht). Mit der delatio nominis stellte der Verfolger an den Magistrat den Antrag, als Ankläger zugelassen zu werden. Unter mehreren Bewerbern entschied eine divinatio (Brasiello 1159). Kunkel, Quaestio 749/55 beschreibt hauptsächlich anhand einer inschriftlich erhaltenen lex (Acilia ? [Riccobono, Fontes 1, 84/102 nr. 7]; s. dazu Brasiello 1158f) u. der Verrinen das komplizierte Verfahren, in welchem aus der allgemeinen Richterliste die Sonderverzeichnisse der verschiedenen quaestiones u. daraus schließlich die Konsilien für die einzelnen Prozesse zusammengestellt wurden. Den Abschluß der Entwicklung der Quästionen bildet die von Augustus im Rahmen seiner umfassenden Neuordnung der Gerichtsverfassung (vgl. o. Sp. 371) erlassene lex Iulia iudiciorum publicorum iJ. 18/17 vC. (s. Kunkel, Quaestio 769/73), jedoch wurde diese bis ins 3. Jh. nC. noch nachzuweisende republikanische Einrichtung schon seit der Mitte des 1. Jh. nC., also wesentlich früher als die Zivil-G., von der cognitio extra ordinem u. der kaiserlichen G. überflügelt.

γ. Neuerungen im Prinzipat. Die allgemeine, nichtpolitische Straf-G. über Verbrecher geringen Standes, einschließlich Sklaven, verlagerte sich frühzeitig auf die durchschlagskräftige, unkomplizierte cognitio des von Augustus anstelle der tresviri capitales (s. o. Sp. 374) eingesetzten praefectus urbi (Bleicken 116f; Kunkel, Quaestio 777f). Im Amt des Stadtpräfekten, das bisweilen auch Juristen bekleideten (zB. Pegasus u. Salvius Iulianus; s. Kunkel, Herkunft 133. 158), waren Kompetenzen der Straf- u. Zivil-G. (s. o. Sp. 373) vereinigt. Im Strafprozeß urteilte allerdings auch hier ein Konsilium über die Schuldfrage (Kunkel, Consilium, Consistorium 235). Begrenzte polizeiliche Strafbefugnis hatte für die Stadt Rom auch der praefectus vigilum (W. Enßlin, Art. Praefectus vigilum: PW 22, 2 [1954] 1340/7). – Die G. über Straftaten der oberen Gesellschaftsschichten u. solche politischer Art verlagerte sich hingegen auf zwei in der neueren Forschung eingehend diskutierte Einrichtungen, das Senats- u. das Kaisergericht (s. die von Volkmann 220f angeführte Lit.; dazu noch Kunkel, Entstehung; Béranger). Beide Themen werden im Zusammenhang mit den verfassungsrechtlichen Fragen um die Entstehung des Prinzipats erörtert. Die Kontroversen ergeben sich aus der Interpretation der zunächst spärlichen, aus Stilgründen oder politischer Tendenz oft ungenauen oder unsachlichen Berichte der historiographischen Quellen. Als privilegierter Gerichtsstand für kapitale Strafverfahren gegen Senatoren war das Senatsgericht vom frühen Prinzipat bis in die Mitte des 2. Jh. wirksam. Umstritten ist der Beginn der gerichtlichen Tätigkeit des Senats. Bleicken 17/27 führt sie auf die republikanische Zeit zurück, auf die Erklärung zum hostis rei publicae u. besonders auf die vom Senat gegen die Catilinarier gefällten Todesurteile. Das durch das 5. Edikt aus Kyrene inschriftlich überlieferte SC Calvisianum (Riccobono, Fontes 1, 403/14 nr. 68; 4 vC.) bezeuge für die augusteische Zeit die Senats-G. in Repetundensachen (Bleicken 35/43). Der republikanische Ursprung des Senatsgerichts wird jedoch weitgehend abgelehnt (s. schon de Marini Avonzo 10; Kunkel, Entstehung 3/11). Die hostis-Erklärung sei als Maßnahme des Staatsnotstandes stets von der Funktion der G. geschieden worden (s. auch H. Bellen: Gnomon 36 [1964] 388). Andererseits sei nach dem SC Calvisianum der Senat nicht in seiner

Gesamtheit als entscheidende Instanz aufgetreten, sondern habe bei bloßem Rückforderungsbegehren nur ein aus seiner Mitte bestelltes Kollegium von Rekuperatoren als Urteilsgericht eingesetzt (Kunkel, Entstehung 22f; Schmidlin 23/8). Das kapitale Repetundenverfahren habe weiterhin noch vor den Quästionen stattgefunden. Erst unter Tiberius habe die Strafjustiz des Senats institutionellen Charakter gewonnen (Kunkel, Entstehung 3. 60). Mit zunehmender Fügsamkeit des Senats gegenüber dem Willen des Prinzeps verlor seine G. im 2. Jh. jedenfalls ihre Bedeutung zugunsten des konkurrierenden Kaisergerichts (Bleicken 121/4; Kunkel, Rez. Bleicken 373). – Unbestrittenermaßen hat bereits Augustus die Straf-G. als Oberbefehlshaber des Heeres ausgeübt, ebenso in den seiner Verwaltung unterstellten Provinzen u. über die zahlreichen Angehörigen seines ‚Haushaltes' (familia). In Diskussion steht allerdings die Frage nach einer allgemeinen Strafzuständigkeit des Prinzeps. Diese geht nach Volkmann 89. 218 u. Jones, Studies 90f schon auf Augustus zurück. Kelly 37/46 verneint sie, nur in Majestätssachen habe Augustus eigene G. ausgeübt; Bleicken 75/8 läßt auch das nicht gelten. Die Kaiser hätten die G. im Laufe des ersten Jh. ohne Rechtsgrundlage usurpiert (Kelly 62. 100) bzw. sie vom Senat nach dessen ‚Selbstaufgabe' der Strafjustiz übernommen (Bleicken 104). Dagegen treten jedoch G. Broggini: Iura 15 (1964) 267f u. Kunkel, Rez. Bleicken 366f auf. Beide Autoren halten an einer allgemeinen, von Augustus freilich sehr zurückhaltend ausgeübten Straf-G. des Prinzeps fest. Kunkels Einwände richten sich im wesentlichen gegen die von Bleicken 86 unternommene Deutung des consilium als rein beratendes Gremium u. stellen auf den Unterschied zwischen den politischen Beratern (den Freunden des Prinzeps) u. dem Gerichtskonsilium ab (Rez. Bleicken 367/70). Dieses sei als feste Einrichtung während der ganzen Prinzipatszeit nachzuweisen. Seine Besetzung mit Senatoren höchsten Ranges sei dem Kaiser sogar weitgehend entzogen gewesen (Kunkel, Consilium, Consistorium 239). Das Gerichtskonsilium des Prinzeps habe in Anknüpfung an die republikanische Tradition der Beamtenjustiz (s. o. Sp. 373f) über die Schuldfrage entschieden, der Kaiser selbst anschließend die Strafe verhängt (ders., Funktion 2, 313/5; Untersuchungen 79/90). An diesem Grundsatz habe das Kaisergericht im Prinzipat festgehalten. Ein Schuldspruch sei jedoch, ebenfalls nach republikanischer Tradition, entfallen, wenn der Täter geständig war (confessus pro iudicato; ders., Prinzipien 118/23). Diesen Umstand habe Tacitus des öfteren zum Anlaß genommen, um das Kaisergericht als autoritäre Einrichtung hinzustellen, wie es auch noch heute von der herrschenden Lehre gesehen wird (s. die Analysen einzelner, doppelt überlieferter Fälle: ders., Funktion 2, 271/8; vgl. auch Entstehung 39f). Über die Straf-G. der Kaiser u. seiner Beamten über Christen s. u. Sp. 389/91. Aufschlußreich für die G. des Prinzeps sind auch die unter den ‚heidnischen Märtyrerakten' (aus der Auseinandersetzung zwischen Griechen u. Juden in Alexandria) überlieferten Protokolle von Gerichtsverhandlungen in Rom (s. H. A. Musurillo, The acts of the pagan martyrs [Oxford 1954]; dazu J. Crook, Consilium principis [Cambridge 1955] 133f; Kunkel, Funktion 2, 270_{41}f; vgl. auch CPJ 1 nr. 56/74).

δ. Vollstreckung. Ein im kapitalen Privatverfahren ergangener Schuldspruch zog die private Vollstreckung der Todesstrafe nach sich. Belege für ihre praktische Anwendung gibt es zwar keine, doch findet sich in den 12 Tafeln (8, 14. 23) ihr Vollzug durch Sturz vom tarpejischen Felsen geregelt (Kaser, Zivilprozeßr. 101_{69}). Noch in der Kaiserzeit fand diese Exekutionsart unter der Leitung der ursprünglich außerhalb der Magistratur stehenden Volkstribunen statt (Mommsen, StrR 931. 933_2). Die Höchstmagistrate oder die Pontifices leiteten hingegen öffentliche Hinrichtungen nach einem Urteil der Komitien oder Quästionen (soweit die Täter nicht ins Exil gingen; s. Levy 30f), ebenso die tresviri capitales die innerhalb ihrer Kompetenz gelegenen u. die im Stadtgefängnis vorzunehmenden Vollstreckungen. Die Exekution selbst besorgten ursprünglich die Liktoren, später Henker (carnifices). Im Prinzipat waren Hinrichtungen in der Regel Sache des Militärs (s. u. Sp. 390). Ebenfalls dem Kriegsrecht entnommen waren die ‚Volksfesthinrichtungen' bei öffentlichen Tierhetzen, die bereits in republikanischer Zeit auf Beschluß des Feldherrn gegen Kriegsgefangene u. (außerhalb der Rechtsgemeinschaft stehende) römische Überläufer zur Anwendung kamen (Mommsen, StrR 926).

b. Nichtstaatliche Gerichtsbarkeit. 1. Schiedsgericht. Neben dem vom Prätor bestellten

iudex privatus der staatlichen G. stand für die Beendigung von Rechtsstreitigkeiten auch der Weg zum privaten arbiter offen. Seine Funktion ist für die klassische Zeit klar zu erkennen. Notwendig war ein Schiedsvertrag (compromissum), ein formloses Übereinkommen der Parteien über Streitgegenstand u. (einen oder mehrere) Schiedsrichter. Außerdem sicherten die Parteien einander die Erfüllung des Spruches durch Strafstipulationen zu (Ulp.: Dig. 4, 8, 11, 2). Des weiteren bedurfte es der Annahme (receptum) jener Aufgabe durch den Schiedsrichter. Der Prätor konnte den arbiter mit multa (Paul.: Dig. 4, 8, 32, 12) oder pignoris capio zur Erfüllung seiner Pflicht anhalten. Der Spruch selbst hatte keinerlei direkte prozessuale Folgen. Lediglich der Verfall der Strafsumme bewirkte, daß der verurteilte Schuldner leistete oder der abgewiesene Gläubiger von einer gerichtlichen Klage über die entschiedene Sache Abstand nahm (Ulp.: Dig. 4, 8, 2; s. Kaser, Zivilprozeßr. 526; Ziegler). Als bloße Schieds-G. war auch die G. der Vereine (collegia u. ä.) konstituiert, soweit ihre Satzungen eine solche vorsahen (s. zB. Riccobono, Fontes 3, 91/4 nr. 32, 17; augusteische Zeit). Staatliche Vollstreckung wurde nicht gewährt (L. Schnorr von Carolsfeld, Geschichte der juristischen Person 1 [1933] 375f; Kaser, Privatr. 1, 309). Zur G. innerhalb der jüd. u. christl. Gemeinden s. u. Sp. 386/9. 471/4.

2. Hausgericht. Das Kernstück der röm. Familiengewalt bildete das Recht des paterfamilias über Leben u. Tod (ius vitae necisque) der Hauskinder, Ehegattin u. Sklaven. Nur ein todeswürdiges Verbrechen rechtfertigte allerdings die Ausübung des Tötungsrechtes. Der Hausvater pflegte (nach den spärlichen Quellen) vor diesem Schritt die nächsten Angehörigen zu hören. Mommsen, StrR 16/26 verweist die ‚Hauszucht' aus dem Bereich des Strafrechts. Demgegenüber sieht Kunkel, Consilium, Consistorium 230f; ders., Das Konsilium im Hausgericht: SavZRom 83 (1966) 219/51 im Konsilium der Verwandten eine rechtliche Schranke des Tötungsrechts. Diese hätten in Parallele zum staatlichen Verfahren über die Schuldfrage abgesprochen; vgl. auch Kaser, Privatr. 1, 63. Spätestens mit Hadrian, eher schon in viel früherer Zeit, hat sich jedoch das Tötungsrecht zu dem der häuslichen Züchtigung abgeschwächt (W. Selb, Ius vitae necisque u. Züchtigungsrecht: The Irish Jurist 1 [1966] 138/50).

II. Munizipien. Als sich die Herrschaft Roms über Italien ausbreitete, lag die G. für die in den municipia oder coloniae ansässigen röm. Bürger (vollen u. minderen Rechts) nach herrschender Lehre in der Hand des Prätors. Doch entsandte dieser alljährlich Delegierte (praefecti iure dicundo) in den ager Romanus, welche eine Reihe von Gerichtsstätten bereisten u. dort wie der Prätor die iurisdictio in Privat- u. nichtpolitischen Strafsachen ausübten (Kaser, Zivilprozeßr. 127; Kunkel, Quaestio 779). Gemäß den nach dem Bundesgenossenkrieg (90 vC.) erlassenen Stadtrechten hatten ständige Lokalmagistrate, schließlich duoviri iure dicundo, die G. übernommen. Ihre iurisdictio unterlag aber gewissen Beschränkungen zugunsten des Prätors (vadimonium Romae faciendum; s. Kaser, Zivilprozeßr. 128f). Munizipale Strafgerichte vom Typ der stadtröm. Quästionen sind erst in den Gemeindeordnungen Cäsars nachzuweisen (Bleicken 183f). Daß Munizipalmagistrate zumindest an Nichtbürgern die Todesstrafe vollstrecken lassen durften, beweist eine interessante Inschrift aus Puteoli: nach einer lex locationis für die Verdingung des Bestattungswesens an einen Monopolpächter war dieser auch für die Vollstreckung publice angeordneter Hinrichtungen zuständig (L. Bove, Due iscrizioni da Pozzuoli e Cuma: Labeo 13 [1967] 26 [2. Hälfte des 1. Jh. vC.]; Kunkel, Quaestio 781f). Seit Augustus war Italien mit einem System von Militärposten überzogen, deren Leitern (unter dem praefectus praetorio) Strafbefugnis gegen Kriminelle zustand (vgl. Ulp.: Dig. 5, 1, 61, 1). Hadrian u. schließlich Marc Aurel ordneten auch die Zivil-G. neu, indem sie in größeren Gerichtsbezirken kaiserliche Beamte einsetzten, consulares u. später iuridici (Kaser, Zivilprozeßr. 367f; Chastagnol, Préfecture *7; Torrent; Bruna; Simshäuser; Talamanca).

III. Provinzen. a. Senatsprovinzen. Die ältesten außeritalischen Herrschaftsgebiete Roms erforderten schon aufgrund ihrer geographischen Lage von Anfang an die ständige Anwesenheit eines röm. Statthalters. Zunächst wurde zu diesem Zweck die Zahl der Prätoren vermehrt, seit Sulla gab es eigene praesides (proconsules, als deren Delegierte legati proconsulis pro praetore, ferner quaestores pro praetore; s. Kaser, Zivilprozeßr. 130). Neben den militärischen u. politischen Aufgaben oblag dem Statthalter die G., jedenfalls über die in seinem Amtsbe-

reich (provincia) ansässige röm. u. italische Bevölkerung. Aus den oft erwähnten Provinzialedikten (s. vor allem Gaius ad edictum provinciale) geht hervor, daß der Zivilprozeß auch in jenen Gebieten in Gestalt des zweigeteilten Verfahrens durch Bestellung eines iudex privatus ablief (ebd. 120; s. o. Sp. 370). Den in der Regel durch eigene cognitio des Statthalters durchgeführten Strafprozeß beherrschte das Prinzip, daß der Magistrat in Kapitalsachen gegen Römer wie auch Peregrine die Entscheidung über die Schuldfrage einem Konsilium zu überlassen hatte (Kunkel, Consilium, Consistorium 233). Dieses stellte er aus seinem Stab zusammen; meistens zog er auch Mitglieder der provinzialröm. Oberschicht zu. Demgegenüber sind für Kyrene bis in den frühen Prinzipat auch Geschworenengerichtshöfe bezeugt, die aus der röm. u. seit Augustus auch aus der griech. Bevölkerung der höheren Zensusklassen gebildet wurden (Riccobono, Fontes 1, 403/14 nr. 68, 1, 4/7. 15/8; 4, 65f; Bleicken 168/76; Kunkel, Consilium, Consistorium 233). Auf Verlangen eines griech. Angeklagten wurde ein Gerichtshof gemischter Zusammensetzung ausgelost (Riccobono, Fontes 1, 403/14 nr. 68, 1, 21/9). Über Privatprozesse zwischen Nichtbürgern konnten hingegen einheimische Gerichte (nach einheimischem Recht) entscheiden (Kaser, Zivilprozeßr. 121). Die schließlich Zivil- u. Strafsachen umfassende Kognition des Statthalters u. die Appellation der Bevölkerung an den Kaiser (Bleicken 151) verwischten allmählich die Eigenheiten der G. in den Senatsprovinzen. Der iudex privatus wurde schon zur Zeit der Severer zurückgedrängt u. war unter Diokletian praktisch verschwunden (Kaser, Zivilprozeßr. 124).

b. Kaiserprovinzen. 1. Römische Behörden. Die jüngeren, zZt. des Augustus noch nicht befriedeten Provinzen unterstanden den legati Augusti pro praetore, denen comites, adsessores oder iuridici beigegeben waren. Praefecti Augusti oder procuratores, beide aus dem Ritterstand, verwalteten Gebiete, in welchen die übernommenen Staatsformen in Nachfolge autonomer Herrscher stärker aufrecht erhalten wurden. Ob, in welcher Form u. wie lange sich diese Beamten in Zivilprozessen an den ordo iudiciorum hielten, ist eine umstrittene Frage (s. Kaser, Zivilprozeßr. 122/4. 131). Belege über zweigeteilte Verfahren können nämlich ebenso auf die Delegation der cognitio an einen Unterbeamten (iudex pedaneus, s. o. Sp. 372. 395f) gedeutet werden. Kunkel, Consilium, Consistorium 236/8 hat die urkundlichen u. literarischen Zeugnisse ausgewertet, die auch für das Strafverfahren vor den kaiserlichen Provinzialbeamten auf den Schuldspruch durch ein Konsilium schließen lassen. Gegen Peregrine u. Angehörige seiner Truppen konnte der Statthalter allerdings seit jeher von sich aus aufgrund seiner Koerzitionsgewalt (H. Last, Art. Coercitio: o. Bd. 3, 235/43) Züchtigung oder die Todesstrafe verhängen (Bleicken 166; Kunkel, Quaestio 783; zum ius gladii s. H. G. Pflaum, Les procurateurs équestres sous le haut-empire romain [Paris 1950] 117; Jones, Studies 60; vgl. u. Sp. 430). Römische Bürger waren gegen derartige Maßnahmen durch die mit den leges Porciae (2. Jh. vC.; J. Bleicken, Art. Provocatio: PW 23, 2 [1959] 2447/50. 2455 zur lex Iulia de vi publica des Caesar) auf die Provinzen ausgedehnten Grenzen der Koerzition geschützt (A. Heuß: SavZRom 64 [1944] 121f). Dennoch mögen dort Verstöße gegen das Provokationsrecht (s. o. Sp. 373f) häufig gewesen sein (vgl. Kunkel, Untersuchungen 88_{328}). Wirksamen Schutz gegen Urteile in Straf- u. Zivilsachen bot hingegen die Appellation an den Kaiser (zunächst auch an den Senat; s. o. Sp. 372f. 376f).

2. Städtische Behörden. Bis in die hohe Prinzipatszeit ist neben der G. des Statthalters eine weitgehende Autonomie der Städte (πόλεις, civitates) festzustellen. Eine Übersicht über die reiche Literatur zum Verhältnis der röm. u. peregrinen G. in den einzelnen Provinzen bieten Nörr 30_{109} u., im Zusammenhang mit der Frage nach dem Anwendungsbereich des röm. Reichsrechts u. der Volksrechte, W. Selb: JbÖsterrByzGes 14 (1965) 47_{59}; Luzzatto. Obwohl die Schriften der röm. Juristen den Eindruck der alleinigen Zuständigkeit des Statthalters über Peregrine erwecken, sprechen schon praktische Gründe für die Existenz städtischer G. Das Gebiet einer Provinz war nämlich zu jener Zeit noch viel zu groß, als daß die sparsame röm. Verwaltung die gesamte Rechtspflege hätte bewältigen können. Für freie Städte, zB. Athen oder Lakedaimon, ist die eigene G. durch Appellationsverbote erwiesen, Rhodos hatte sogar die Blut-G. (Nörr 31f). Ähnliches ist auch für nichtfreie Städte zu erschließen. Die allmähliche Rückbildung der autonomen G.

scheint weniger durch den Kompetenzhunger der röm. Magistrate hervorgerufen worden zu sein, als vielmehr durch steigende Inanspruchnahme der röm. G. (s. Plut. praec. ger. 814Ff), zu welcher die πολῖται offenbar größeres Vertrauen hatten als zu ihren eigenen Behörden (Aristid. or. 26, 37f [2, 102 Keil]; Nörr 32/4).

3. Ägypten. Auf diese Provinz ist als Sonderfall einer perfekt durchorganisierten kaiserlichen Zentralverwaltung u. wegen der umfangreichen urkundlichen Überlieferung näher einzugehen. Die röm. Herrschaft wurde dort vom praefectus Aegypti, stets einem Angehörigen des Ritterstandes, ausgeübt (M. Humbert, La jurisdiction du préfet d'Égypte d'Auguste à Dioclétien [Paris 1964] 95/142). Ihm war durch ein von Augustus veranlaßtes Gesetz das imperium eines röm. Magistrats verliehen worden (Ulp.: Dig. 1, 17, 1). Die G. des Präfekten war an die Stelle der G. des ptolemäischen Königs getreten. Durch den Verfall der nationalen Eigengerichte (s. o. Sp. 366f) waren bereits alle Voraussetzungen für das röm. Regime gegeben (Wolff, Organisation 32f). Der Übergang vollzog sich, wie das Schicksal des Chrematistengerichts zeigt, ohne offenen Bruch. Man trifft dieses in immer bescheidener werdenden Funktionen bis in das 3. Jh. an, schließlich setzte es nur noch der ebenfalls aus der Ptolemäerzeit stammende Archidikastes fort (R. Taubenschlag, The law of Greco-Roman Egypt in the light of the papyri[2] [Warszawa 1955] 533_{10}). Zur Streitbeendigung durch Tempeleid s. Seidl, Gerichtsverf. 317/9. Grundsätzlich war die G. in der Person des Präfekten konzentriert. Er war als Vertreter des Kaisers der einzige aus eigener Autorität u. mit allumfassender Zuständigkeit fungierende Richter im Lande (Wolff, Organisation 36f). Er konnte in jeder Angelegenheit (privat-, straf- oder verwaltungsrechtlicher Natur) angegangen werden, u. es lag bei ihm, die Entscheidung in denkbar freier cognitio selbst zu fällen. Wie die anderen Statthalter pflegte der Präfekt regelmäßig Gerichtstage (conventus) an verschiedenen Orten seiner Provinz zu halten (Pelusion, Alexandria, Memphis; s. dazu die von Kaser, Zivilprozeßr. 370_{30} angeführte Lit.). Doch stand es ihm frei, jede beliebige Sache an untergeordnete Organe zur Erledigung zu übertragen, besonders zog er seine Gaustrategen u. die über diesen stehenden Epistrategen hierfür heran. Diese führten die Verhandlung nicht aus eigener Macht, sondern als iudices pedanei (s. o. Sp. 372. 395f) u. waren seit dem 1. Jh. an einen gewissen Formalismus der Prozeßführung gebunden (Wolff, Organisation 39f). Neben dem Präfekten hatten in Zivilsachen der iuridicus Alexandriae (δικαιοδότης; s. Kaser, Zivilprozeßr. 369) u. in steuerlichen Angelegenheiten der Idioslogos (s. Riccobono jr.; Swarney) direkt vom Kaiser abgeleitete G. (s. E. Seidl, Rechtsgeschichte Ägyptens als römische Provinz [1973] 93/109). Die G. unter Militärangehörigen (ein praefectus castrorum delegierte einen centurio zur Urteilsfällung; Riccobono, Fontes 3, 190f nr. 64 [41 nC.]) behandelt Seidl, Gerichtsverf. 321f. Zur G. innerhalb der alexandrinischen Judengemeinde s. u. Sp. 388f.

c. Palästina u. die jüd. Diaspora. Die Geschichte der G. im Raume Palästinas u. die Quellen der jüd. Eigen-G. in der Diaspora spiegeln höchst aufschlußreich die politische u. verfassungsrechtliche Lage im Osten des röm. Reiches zur Prinzipatszeit wider. Seit der zumindest als Materialsammlung noch brauchbaren, zusammenfassenden Darstellung dieser Probleme von Juster 2, 93/165 ist auch die Rechtsgeschichte durch die neueren Funde am Toten Meer erheblich bereichert worden, so daß zZt. auf diesem Gebiet vielfach noch weniger als anderswo endgültige Aussagen gemacht werden können.

1. Römische Gerichtsbarkeit. Als Pompeius die Provinz Syria errichtete (64 vC.), ließ er das Reich Juda als Klientelfürstentum bestehen. Augustus übte die G. hierin lediglich in Streitigkeiten innerhalb der Familie des Herodes aus (Volkmann 151/66; Kunkel, Funktion 2, 263_{28}). Der Prinzeps zog aufgrund von Beschwerden der Bevölkerung iJ. 6 nC. Judäa, das Teilreich des Herodianers Archelaos, ein u. unterstellte es einem Prokurator.

α. Zivilgerichtsbarkeit. Für die röm. Zivil-G. fehlen zunächst Quellen. Erst nach Zerstörung des Tempels (70 nC.) ist sie aus den tannaitischen Schriften als Alternative zur eigenen G. der Juden zu erschließen (Juster 2, 116). Nach einer Inschrift aus Gerasa (L. Robert: RevPhilol 60 [1934] 276/8) richtete Hadrian dort 130 nC. einen Konvent ein: καθίσταντα ἐνθάδε ἀγο[ρὰν δικῶν]. Wie kompliziert die privatrechtlichen Verhältnisse (veranlaßt möglicherweise durch differenzierte Zuständigkeitserwägungen, s. W. Selb: SavZRom 86 [1969] 472) jener teils hellenisierten, teils

auch mit römischem Bürgerrecht ausgestatteten Bevölkerung gewesen sein mußten, zeigen die am Nordwestufer des Toten Meeres neugefundenen Urkunden (s. E. Koffmahn, Die Doppelurkunden aus der Wüste Juda [1968] u. bes. die von E. Seidl: Studi Grosso 2 [1968] 343/61 u. H. J. Wolff: AufstNiederg-RömWelt Teil 2, Prinzipat [im Druck] behandelten Texte).

β. Strafgerichtsbarkeit (Bürger, Soldaten, Peregrine). Umfangreich sind hingegen die hauptsächlich in literarischer Form überlieferten Zeugnisse über die Straf-G. der röm. Machthaber. Eingehende Diskussionen haben vor allem der Prozeß gegen Jesus u. der gegen den Apostel Paulus erfahren. Dieser ist der einzige überlieferte Fall der G. über römische Bürger in Judäa (Act. 25, 1/31). Paulus, der wegen Tempelfrevels (s. dazu u. Sp. 386) in Haft war, ist von Jerusalem nach Caesarea, dem Sitz des Prokurators, überstellt worden. Im Prozeß vor Porcius Festus (um 62 nC.), der die Sache von seinem Amtsvorgänger Antonius Felix übernommen hatte, appellierte der Apostel an den Kaiser (Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι: Act. 25, 11; L. Wenger, Art. Appellation: o. Bd. 1, 564/71, bes. 566/8), worauf sich der Statthalter eines Urteilsspruches enthielt. Diese Appellation war keine Berufung an eine höhere Instanz, sondern die Inanspruchnahme des allein zuständigen Gerichts. Denn in Judäa waren offenbar nicht (wie etwa in Kyrene, s. o. Sp. 381) römische Quästionen eingerichtet u. dem Prokurator, der sich zwar eines Konsiliums bediente (Kunkel, Consilium, Consistorium 236), stand die Kapital-G. über Römer nicht zu (Bleicken 179; vgl. Jones, Studies 54f). Das Kaisergericht hatte sich zur Zeit Neros neben den stadtröm. Quästionen bereits zur festen Institution entwickelt (s. o. Sp. 377f) u. war für die Bewohner der Kaiserprovinzen die nächstliegende Instanz (s. Bleicken 178/82). – Die prokuratorischen Statthalter hatten die kapitale Koerzitionsgewalt über ihre Truppen (ius gladii; Bleicken 166) nur kraft besonderer Verleihung, zB. Coponius (6 nC.; Jos. b. Iud. 2, 117). Cumanus (48/52 nC.) ließ einen röm. Soldaten hinrichten, der im Spott eine Torahrolle zerrissen hatte (Jos. ant. Iud. 20, 117; b. Iud. 2, 231; Blinzler 178). – Zahlreiche Fälle römischer Strafjustiz gegenüber Juden ohne römisches Bürgerrecht finden sich zusammengestellt bei Juster 2, 147_2 (unter Prokuratoren) u. 150_2 (unter legati pro praetore der nach 70 nC. reorganisierten Provinz). Allerdings scheidet er nicht zwischen militärischen Maßnahmen zur Unterdrückung von Revolten u. formaler cognitio. Zu dieser zählt der Prozeß Jesu vor Pontius Pilatus (vermutlich 30 nC.). Der Ablauf des Verfahrens ist hier nicht weiter aufzurollen (s. dazu Blinzler; Winter; Dodd; Longo; Derett; Catchpole; Pancaro). Jesus wurde von Mitgliedern des Synedriums (s. u.) vor dem damals in Jerusalem weilenden Statthalter wegen Hochverrats (Anmaßung der von Rom unabhängigen Königswürde) angeklagt. Kunkel, Prinzipien 121; Consilium, Consistorium 235f, erklärt das Verhalten des Pilatus, besonders das Todesurteil ohne Spruch eines nach römischem Recht zu erwartenden consilium als zwingende Konsequenz aus dem Geständnis des Angeklagten (confessus pro iudicato). In der Beteiligung des zum Pasḥa-Fest ebenfalls nach Jerusalem gekommenen Herodes Antipas, des Tetrarchen von Galiläa, sieht Blinzler 205/19 lediglich eine politische Geste des Pilatus. In rein religiöse, unpolitische Streitigkeiten der Juden griffen die Prokuratoren jedoch in der Regel nicht ein (Blinzler 177; s. aber das Diatagma Kaisaros [dazu ebd. 168f] oder das Verfahren gegen den Unglückspropheten Ješu' ben Ḥanan vor Albinus [64 nC.; Jos. b. Iud. 6, 300/9], dazu Blinzler 172f). Vermutlich vor 115 nC. wurde ein ungenannter Statthalter mit einer Anklage gegen Rabbi Eli'ezer ben Hyrkanos wegen mînût (Häresie, prägnant Judenchristentum; s. u. Sp. 388) beschäftigt u. fällte einen Freispruch (Freudenberger, Delatio 11/9 zu Tos. Ḥullin 2, 24; b'Abodah Zarah 16b; Midr. Qoh. R. 1, 8, 3).

2. Synedrium. α. Vor 70 nC. Der in die persische Zeit zurückreichende, vom sadduzäischen Priestertum getragene, aristokratische ‚Hohe' oder ‚Große Rat' (s. dazu J. Schmid, Art. Synedrium: LThK² 9 [1964] 1227/9; E. Lohse, Art. Synhedrium: RGG³ 6 [1962] 562f; ders., Art. συνέδριον: ThWbNT 7 [1964] 858/69; Mantel; Hoenig) hatte unter den Herodianern seine G. mit Ausnahme der religiösen eingebüßt (Hoenig 88). Quellen zur Usurpation der Kapital-G. durch Herodes u. seine Erben s. Juster 2, 128_5 bzw. 130_3. In der prokuratorischen Provinz Judäa bildete das Synedrium die höchste einheimische Behörde für religiöse Angelegenheiten, autonome Verwaltung u. G. Es hatte eigene Polizeigewalt (Mc. 14, 43; Act. 4, 3). Der Hohe Rat teilte

seine Kompetenzen mit lokalen Synedrien (Jos. ant. Iud. 4, 225; Sanhedrin 1, 5). Todesurteile durfte er zwar fällen, doch erforderte die Vollstreckung die Bestätigung durch den Prokurator (Blinzler 165/74 mit ausführlicher Diskussion abweichender Meinungen, s. auch Mantel 315f; vgl. auch dessen Darstellung 254/300 der im folgenden erwähnten Prozesse). Jesus war vor dem Hohen Rat wegen Gotteslästerung angeklagt u. nach förmlichem Verfahren zum Tode verurteilt worden (Mc. 14, 64; Mt. 27, 3; s. Blinzler 128; die Synedristen wechselten allerdings ihre Anklage vor Pilatus, s. o. Sp. 386). Die Steinigung des ebenfalls wegen Gotteslästerung verfolgten Stephanus (Act. 7, 57f) ist als Akt der Lynchjustiz vor der Fällung des Synedralurteils aufzufassen (Blinzler 173). Hingegen hatte der Hohe Rat unter Ḥanan II (Annas) bei Vakanz der Prokuratur mit der Hinrichtung des Jakobus u. dessen Gefährten wegen Gesetzesübertretung (vor 64 nC.; Jos. ant. Iud. 20, 200/3) seine Kompetenz überschritten (Blinzler 172). Lediglich unter dem kurzzeitig ohne Prokurator herrschenden König Agrippa I (41/44 nC.) hatte das Synedrium uneingeschränkte G. (Tos. Sanhedrin 9, 11 [429]; Sanhedrin 7, 2b; jSanhedrin 7, 24b [43]; s. dazu Blinzler 161). Paulus war der G. des Synedriums durch sein römisches Bürgerrecht entzogen (Bleicken 180 zu Act. 22, 30/23, 10). S. auch die nichtkapitalen Verfahren gegen Petrus u. Johannes als Volksverführer (Act. 5, 17/40). Sofortige straflose Tötung, nicht aber Kapital-G., stand den Juden (nach Blinzler 170) nach römischem Privileg gegen jeden Heiden (auch Römer) zu, der die Tempelschranke überschritt (Jos. ant. Iud. 15, 417 u. a., bes. b. Iud. 6, 126). – Örtlich war die Kompetenz des Hohen Rates auf die Provinz Judäa beschränkt. Kraft der Stellung des Tempels im religiösen Leben der Juden gab es jedoch einen gewissen Instanzenzug von lokalen Synedrien (auch außerhalb Palästinas) an die Gerichtshöfe der größeren Städte u. schließlich nach Jerusalem, allerdings nur unter Einverständnis beider Parteien oder in Form von Anfragen um Rechtsgutachten (Mantel 222f).

β. Nach 70 nC. Mit dem Fall Jerusalems hörte das Synedrium u. damit das sadduzäische Priestertum zu bestehen auf. Es formierte sich aber unter Rabbi Joḥanan ben Zakkai bald ein neues, ausschließlich aus pharisäischen Schriftgelehrten bestehendes ‚Großes Synedrium', welches zunächst wissenschaftliche Autorität in religiösen Fragen erlangte, doch bereits unter seinem zweiten Präsidenten als ‚Großer Gerichtshof' von den Römern als oberste peregrine Instanz geduldet wurde. Dieses Synedrium richtete lokale Instanzen ein u. bestellte deren Richter (Hoenig 96; Mantel 206/20), welchen in Zivilsachen bis 398 (Cod. Theod. 2, 1, 10; s. dazu u. Sp. 465) neben den röm. Behörden eigene G. mit Ladungs- u. Vollstreckungszwang zustand (Juster 2, 97. 104f). Die Straf-G. war den jüd. Gerichten jedoch genommen, allerdings tolerierten die Römer in Sachen der Religion sogar Todesurteile u. deren Vollstreckung (Orig. ep. 1, 14 [PG 11, 81f; um 240 nC.]; Juster 2, 151f). Die G. wurde zumeist von Spruchkollegien wahrgenommen (Mantel 223; Juster 2, 96_2). Das Große Synedrium entschied über ‚schwierige Sachen' durch alle 71 Mitglieder, sonst urteilten Kammern von 23 oder 3 Richtern (bSanhedrin 16a. 18a; Hoenig 98). Die Rabbinen führten hauptsächlich in den Jahren 70/135 den Kampf der schließlich siegreich gebliebenen pharisäischen Orthodoxie mit den verschiedenen anderen religiösen Richtungen des Judentums (Kuhn 39). Die schärfste Waffe innerhalb dieser Auseinandersetzungen war die ursprünglich nur vom Synedrium über mînîm auszusprechende Exkommunikation (s. W. Doskocil, Art. Exkommunikation: o. Bd. 7, 1/22, bes. 7/10). In dieser Zeit bedeutete mînîm ‚innerjüdische Häretiker' u. umfaßte vor allem die Judenchristen u. die Gemeinde der Essener (Kuhn 35/8; Dietrich 353). Zu berühmten Fällen von Exkommunikationen s. Mantel 111/4; darunter befindet sich auch der des vorhin erwähnten Rabbi Eli'ezer ben Hyrkanos, der mit seiner Eschatologie der christl. Lehre nahestand (Freudenberger, Delatio 16f) u. wegen seiner Unnachgiebigkeit in Fragen der levitischen Reinheit aus dem Synedrium ausgeschlossen wurde (Dietrich 352). – Die Frage der Schiedsgerichtsbarkeit im jüd. Recht behandelt ausführlich Cohen, Arbitration 165/223.

3. Diaspora. Die Quellen für die jüd. G. außerhalb Palästinas sind auch für die röm. Zeit nicht allzu zahlreich. Josephus (ant. Iud. 14, 235) überliefert uns ein Edikt, mit welchem der Proprätor Lucius Marcius (49 vC.) den Juden römischen Bürgerrechts in Sardes die eigene G. bestätigte (Juster 2, 111). Dasselbe dürfte Augustus (nicht Caesar, s. CPJ 1, 56_{20}) auf einer Stele (Jos. ant. Iud. 14,

188) der alexandrinischen Judengemeinde zugesichert haben (Goodenough 16_{28}; vgl. zu dessen Ausführungen aber CPJ 1, 32_{84}). Der von Strabon erwähnte Ethnarch (s. o. Sp. 368) wird von Modrzejewski 50_{32} als ephemere Erscheinung der augusteischen Zeit gedeutet; Bestand habe allein die alexandrinische Gerusia gehabt. Zum weiteren Schicksal dieser Gemeinde s. die o. Sp. 378 angeführte Lit.; s. auch Zucker. Augustus bestätigte (2 vC./2 nC.) in einem Edikt auch den Judengemeinden der Provinz Asia die bereits von Caesar erteilten Privilegien (s. dazu Jos. ant. Iud. 14, 190/212. 215), u.a., daß ihre Mitglieder am Sabbat u. dessen Vorabend nicht vor ein (heidnisches) Gericht geladen werden durften (Jos. ant. Iud. 16, 163; Kunkel, Funktion 2, 316f). Von der Tätigkeit der jüd. Gerichte nach Zerstörung des Tempels zeugen die von Juster 2, 113_1 (Rom, Antiochien, Babylon) u. CPJ 1, 32_{84} (Alexandria) angeführten Stellen aus dem Talmud.

IV. Römische Gerichtsbarkeit über Christen. Diesem Thema ist bereits ein ausführlicher Artikel gewidmet (s. H. Last, Art. Christenverfolgung II (juristisch): o. Bd. 2, 1208/28). Die gerichtlichen u. polizeilichen Maßnahmen gegen die röm. (Juden- u.) Christengemeinde unter Claudius u. Nero wiesen keinerlei verfahrensrechtliche Besonderheiten auf (ebd. 1210/2). Das Vorgehen der röm. Behörden gegen die Christen im 2. u. 3. Jh. hat seit Last reiche literarische Bearbeitung gefunden, s. vor allem die Literaturangaben bei Freudenberger, Verhalten 13/5 (ausführlich u. kritisch rezensiert von Mayer-Maly, dort weitere Lit. 546_{1f}) u. Bickermann; vgl. auch Barnes; Wlosok; Molthagen (ebenfalls Rez. von Mayer-Maly); Speigl. Die Kompetenz lag bei den Statthaltern (s. Ulp.: Dig. 48, 13, 76; Wenger, Quellen 519_{320}), dem praefectus urbi (ἔπαρχος; Acta Iustini 5, 8) u. beim Kaiser selbst. Die neueren Autoren stimmen darin überein, daß Plinius d. J. als Statthalter von Bithynien (111/13 nC.) nicht aufgrund seiner Koerzitionsgewalt (so Last aO. 1222/4) einschritt, sondern die Christenprozesse in Form korrekter strafrechtlicher cognitio (s. o. Sp. 376 u. 382) durchführte. In seinem Reskript auf Plinius' Anfrage ordnete Trajan an, daß am Anklageprinzip festzuhalten sei (Plin. ep. 10, 97). Der Prinzeps verbot darin Verfolgungen von Amts wegen (ebd. 97, 1) oder auf anonyme Anzeigen hin (ebd. 97, 2). Das bestätigte auch Hadrian in einem Reskript an den Prokonsul der Provinz Asia, Minucius Fundanus (124/25 nC.), u. verfügte, daß über falsche Ankläger Kalumnienstrafen zu verhängen seien (Euseb. h. e. 4, 9, 3). Bickermann 312f bringt aus der Zeit vor Decius zahlreiche Beispiele von Akkusationsverfahren, überliefert von christlichen Autoren, die auf diesen Umstand freilich wenig Gewicht legten; s. vor allem den namentlich bekannten Philosophen Crescens, der Justin anklagte (Tatian bei Euseb. h.e. 4, 16, 7; vgl. auch J. Vogt, Art. Christenverfolgung I (historisch): o. Bd. 2, 1159/1208, bes. 1170/83). – Plinius unterbrach aus politischen Erwägungen (Freudenberger, Verhalten 114) das Verfahren über Anklagen gegen römische Bürger u. ließ diese nach Rom an das Kaisergericht überstellen (Plin. ep. 10, 96, 4); ein späterer, gallischer Statthalter, wartete die Weisung des Kaisers ab u. fällte dann das Urteil selbst (Euseb. h. e. 5, 1, 44; Jones, Studies 55). Hingegen hatte Plinius keinerlei Bedenken, noch vor der Antwort des Prinzeps über geständige peregrine Angeklagte die Todesstrafe zu verhängen (Plin. ep. 10, 96, 3). Die Streitfrage, ob der Statthalter dabei ein formelles Urteil verkündet (Freudenberger, Verhalten 99_{35}) oder lediglich den Vollstreckungsbefehl gegeben habe (duci iussi; Mayer-Maly, Gehalt 317), läßt sich nun durch die von Kunkel vertretene Funktionsteilung im röm. Strafprozeß (s. o. Sp. 376f. 378) klären. Die confessio der Angeklagten machte einen vom Konsilium des Statthalters zu fällenden Schuldspruch überflüssig (Kunkel, Prinzipien 121; ders., Consilium, Consistorium 236), also konnte der Duktionsbefehl an das Militär, die im Kognitionsverfahren jener Zeit übliche Anordnung der Vollstreckung (Mommsen, StrR 924), sogleich erfolgen (vgl. auch den Prozeß Jesu, o. Sp. 386). Die Bekenner hatten mit dem ‚nomen Christianum' die nach Meinung des Plinius (u. der heidn. Umwelt) damit verbundenen ‚flagitia' (Plin. ep. 10, 96, 2) zugestanden, so daß sich jede weitere Untersuchung erübrigte. Daß das Christsein selbst als todeswürdiges Verbrechen angesehen wurde (Freudenberger, Verhalten 77. 155), geht aus der Korrespondenz zwischen dem Statthalter u. dem Prinzeps jedoch nicht hervor (Bickermann 309; Mayer-Maly, Rez. Freudenberger 549 [vgl. aber noch ders., Gehalt 317]). Im gleichen Sinn interpretiert Bickermann 303f (gegen Freudenberger, Verhalten 233) das bereits erwähnte Re-

skript Hadrians: Die Christen seien, wie es die Apologeten stets verlangt hatten, nur wegen gemeiner Verbrechen anzuklagen u. nach ordnungsgemäßer cognitio zu verurteilen gewesen. Mit dem ersten ist allerdings die Fülle der Märtyrerakten aus der Zeit vor Decius (kritisch ausgewertet von Barnes 44/8) schwerlich zu vereinen, nach welchen der schon von Plinius angewendete u. von Trajan bestätigte Opfertest (Plin. ep. 10, 96, 5. 97, 1; s. dazu Freudenberger, Verhalten 141/54) einen bindenden Entlastungsbeweis darstellte. Neben die förmliche Anklage traten in der Zeit zwischen Marc Aurel u. Decius stets im Zusammenhang mit politischen Unruhen in verschiedenen Teilen des Reiches blutige, von den Behörden geleitete Verfolgungen (Vogt aO. 1181. 1175). Des Christentums verdächtigte Personen wurden von Amts wegen ausgeforscht u. durch die Folter (s. G. Thür, Art. Folter (juristisch): o.Bd. 8, 101/12, bes. 110) zum Vollzug der supplicatio gezwungen. Erst diese Maßnahmen der Statthalter kann man zur coercitio rechnen (Bickermann 315_2). Auf der Grundlage des erstmals von Decius (249/50 nC.) durch Edikt statuierten allgemeinen Opferzwanges (wer dem Aufruf nicht nachkam, wurde vor eigens hierzu eingerichtete Kommissionen zitiert [Last aO. 1227; Vogt aO. 1185. 1195/8]) verließen die röm. Behörden im Verfahren gegen die Christen endgültig das Anklageprinzip; vgl. auch Kunkel, Quaestio 776/9.

D. Dominat. I. Die nachklassische Kognition. a. Aufkommen des Kognitionsprozesses. Die politischen u. wirtschaftlichen Wirren des 3. Jh. entziehen der Geschworenen-G. des ordo iudiciorum (vgl. o. Sp. 371) die Grundlage (Behrends 207/10). Seit Beginn der Spätantike ist in Rom u. in den Provinzen der beamtete Einzelrichter der alleinige Träger des gesamten Verfahrens. Da er nicht nur zur Streiteinsetzung befähigt ist, sondern auch die erkennende Tätigkeit (cognoscere) selbst vollzieht, erhielt der vom Beamtenrichter angewandte Prozeßtypus den Namen Kognitionsprozeß. In klassischer Zeit hatte er nur ein beschränktes Wirkungsfeld (vgl. o. Sp. 372. 381f). Seit der Severerzeit treten jedoch die republikanischen Magistraturen in den Hintergrund. Ihre Stelle nehmen nunmehr die nach bürokratischen Gesichtspunkten organisierten kaiserlichen Verwaltungsbeamten ein. Ihnen bürden als den mächtigsten Staatsorganen die Streitparteien selbst die Ausübung der G. ohne äußeren Zwang auf. Spätestens im Zeitalter Diokletians dürfte der Kognitionsprozeß in sämtlichen Provinzen wie auch in der Hauptstadt den für alle Materien allein anwendbaren Verfahrenstypus gebildet haben. Die Ausbreitung des Kognitionsprozesses läßt die klassischen Prozeßformeln außer Übung kommen (Simon 56/60); gesetzlich abgeschafft werden sie erst iJ. 342 (Cod. Iust. 2, 51, 1; vgl. Kaser, Zivilprozeßr. 124_{68}). Aus dem Verschwinden der formulae, dem Erlöschen der von der Bürokratie unabhängigen Jurisprudenz u. schließlich aus der Beseitigung der dominanten Stellung des Fachjuristen in den kaiserlichen Kanzleien (Wieacker 10_{12}. 21) resultiert die Vulgarisierung des röm. Rechts. In dieser Form durchdringt es die Provinzen u. verbindet es sich mit den dort existenten Volksrechten. Erst der vulgare Zustand befähigt das röm. Recht, sich im provinziellen Prozeßalltag durchzusetzen. Denn das noch wissenschaftlich diskutierte Recht klassischer Prägung hätten die lokalen Gerichtsbehörden ohne den in den Provinzen nicht gegebenen wissenschaftlichen Rückhalt schwerlich anzuwenden gewußt.

b. Aufbau des Verfahrens. Die richterliche Tätigkeit im Kognitionsprozeß setzt schon anläßlich der Einleitung des Verfahrens ein. Über die Zwischenstufe der an obrigkeitliche Mitwirkung gebundenen litis denuntiatio (Kaser, Zivilprozeßr. 456/60) entsteht schließlich um die Mitte des 5. Jh. die rein behördliche Ladung aufgrund eines dem Richter überreichten libellus conventionis (ebd. 460/6). Der iudex entscheidet danach über die Ladung u. führt sie durch einen Beamten seines officium aus. Sobald beide Parteien zum angesetzten Termin vor dem iudex sich eingefunden haben, beginnt das in drei Teile (Simon 13) gegliederte Verfahren. Dessen erster Abschnitt, das principium, dient dem Vorbringen u. der Entscheidung der Prozeßeinreden. An seinem Ende erfolgen die kontradiktorischen Parteienvorträge, welche die nachklassische litis contestatio (προκάταρξις; vgl. ebd. 19) ausmachen. Im zweiten Abschnitt, dem medium litis (= principale negotium), finden Verhandlung u. Beweisaufnahme über den in der προκάταρξις proponierten u. eventuell in κεφάλαια gegliederten Prozeßstoff statt. Dem dritten Prozeßabschnitt, der definitiva sententia, sind Urteilsfällung u. -verkündung vorbehalten. Alle Richter judizieren nie kraft eigenen Rechts,

sondern stets als kaiserliche Beamte. Deshalb steht den Parteien gegen ihre Entscheidungen grundsätzlich immer die Appellation an höhere Beamte oder an den Kaiser selbst offen. Aus der schon im klassischen Kognitionsprozeß eingeräumten Berufungsmöglichkeit entwickelt sich in der Spätantike mit dem stufenweisen Ausbau der Verwaltungshierarchie ein geschlossener Instanzenzug. Das Rechtsmittelverfahren (Kaser, Zivilprozeßr. 506/11) wird durch Antrag einer Partei bei dem Richter, der das angefochtene Urteil fällte, in Gang gesetzt. Der Richter hat zum Antrag schriftlich Stellung zu nehmen u. seinen Bericht zusammen mit den Akten binnen 30 Tagen der appellierenden Partei auszuhändigen. Innerhalb einer Frist (ebd. 508_{23}) muß er die gesamten Appellationsakten der Oberinstanz vorlegen. Über die Appellation wird nach Verhandlung mit den Parteien durch Urteil entschieden. Bei stattgegebener Berufung erfolgt regelmäßig sogleich eine Sachentscheidung, der auch neue Tatsachen u. Beweise zugrundeliegen können. Ergeht die Appellation an den Kaiser selbst, so erfolgt die Entscheidung darüber nach einem der consultatio (ebd. 510) ähnlichen Verfahren. – Das rechtskräftige Urteil wird, anders als in klassischer Zeit, in einem rein amtlichen Verfahren vollstreckt. Das Vollstreckungsbegehren des Urteilsgläubigers wird nach Einhalten einer allgemeinen Urteilserfüllungsfrist durch den Richter hinsichtlich des Titels geprüft. Bewilligt der Richter die Vollstreckung, führt ein eigener Beamter aus dem officium, der executor, das im Titel angeordnete Verhalten des Urteilsschuldners herbei (vgl. ebd. 514/18).

II. Die Organe der Gerichtsbarkeit. a. Richter mit iurisdictio. Die geläufigsten Bezeichnungen für den beamteten Richter der Spätantike sind iudex, auditor oder cognitor. Da die G. als Teil der Verwaltungstätigkeit gilt u. von dieser organisatorisch nicht getrennt ist, sprechen die Quellen auch dann, wenn sie die Verwaltungsbehörden in ihrer Richterfunktion betreffen, von administrantes oder administratores. Die spezifische Tätigkeit der Richter wird mit iurisdictio umschrieben, worunter nunmehr nicht nur die Fähigkeit zur Streiteinsetzung (vgl. o. Sp. 370), sondern auch die erkennende Tätigkeit einschließlich der Urteilsfällung zu verstehen ist. Mit iurisdictio ist jedoch nur der vom Kaiser ernannte Beamte ausgestattet, nicht der für den Einzelfall beauftragte iudex pedaneus (s. u. Sp. 395f). Er besitzt nur die iudicandi facultas. Die iurisdictio der Richter ist einerseits durch die Bindung an das Gesetz u. andererseits durch den Grundsatz des Parteienbetriebes (Kaser, Zivilprozeßr. 421_{21}) beschränkt. Im Lichte neuerer Forschungen (Simon 377f) zeigt sich, daß auch der spätantike Richter keineswegs eine so selbstherrliche Stellung gegenüber den Parteien besitzt wie dies früher angenommen wurde. Aber auch gegenüber dem Staat agiert er wesentlich freier als noch Wenger (,Richter am Gängelband') oder Levy (,instruktionsgebundener Justizfunktionär') meinten. Da auch in der Spätantike für alle Magistrate die philosophisch-rhetorische Allgemeinbildung genügt, besitzt der Richter dieser Epoche ebenfalls kein fachjuristisches Wissen (Wieacker 37/45; Jones, Empire 1, 499/507, Schulz 340/53). Er bedient sich daher in der Regel rechtskundiger Berater, deren Ausbildung sich allerdings auch nur nach den Standards der Zeit richtet. Wie in der vorangegangenen Epoche bezeichnet man sie als *Assessores (s. u. Sp. 397). Die Ernennung u. Absetzung der Richter erfolgt durch den Kaiser. Ihre Amtszeit dauert grundsätzlich ein Jahr, doch ist Verlängerung möglich. Abweichungen von diesen Grundsätzen bestehen hinsichtlich der Munizipalmagistrate u. der praefecti praetorio. Die praesides provinciae können bei schweren Verfehlungen auch von dem zuständigen Prätorianerpräfekten abgesetzt werden. Eine interessante Neuregelung in bezug auf die Ernennung der Statthalter bringt das Edikt Kaiser Justins II vJ. 569 (Nov. Iust. 149, 1), das ein Vorschlagsrecht der Bischöfe u. Grundbesitzer der betreffenden Provinz hinsichtlich des zu ernennenden Statthalters einführt. Da anzunehmen ist, daß der im Gesetz genannte Personenkreis regelmäßig jemanden aus seiner Mitte vorgeschlagen hat, scheint der von alters her geltende Grundsatz, daß niemand in seiner Herkunftsprovinz eine Verwaltung führen dürfe, nach zahlreichen vorher schon feststellbaren Verletzungen wohl endgültig aufgegeben. Dies mag in der Praxis der G. nicht gerade förderlich gewesen sein. Werden in dieser Beziehung alte Grundsätze lax behandelt, so nimmt man es mit der Religion der Funktionäre um so genauer. Solange man auf heidnische Kreise in der Reichsbevölkerung noch Rücksicht nehmen muß, erfordert die Auswahl der Funktionäre

Fingerspitzengefühl, das eine gesetzliche Ausschließung der Heiden von den Verwaltungsstellen verbietet. Im vollends christl. Staat sind heidnische Beamte ohnehin undenkbar, so daß es eigens dahingehender Bestimmungen nicht mehr bedarf. Die Gesetzgebung beschränkt sich daher auf die Normierung der Ämterunfähigkeit der Häretiker (zB. hinsichtlich der Samaritaner: Nov. Iust. 129 vJ. 551; Nov. Iust. 144 vJ. 572). – Die oftmals kritisierte Bestechlichkeit der Richter (v. Bethmann-Hollweg 3, 33f) suchen die Kaiser einerseits durch Eröffnung besonderer Appellationsmöglichkeiten, andererseits durch Normierung einer eigenen privat- u. strafrechtlichen Verantwortung (vgl. Wenger 325/8) zu bekämpfen. An eindrucksvollen u. beredten Ermahnungen sowie harten Strafdrohungen seitens der Kaiser (zB. Konstantin I: Cod. Theod. 1, 16, 7 vJ. 331) fehlt es nicht; schließlich werden sogar Eide u. die Präsenz der Heiligen Schriften im Kampf gegen die Korruption der Gerichte aufgeboten (Cod. Iust. 11, 32, 3, 2 vJ. 469 oder 3, 1, 14, 2 vJ. 530). Aus nachjustinianischer Zeit sind das bereits erwähnte Edikt Justins II vJ. 569, ein νόμος γενικός (Nov. Iust. 164) u. eine Novelle Kaiser Tiberius' II (Nov. Iust. 161), beide vJ. 574, anzuführen. Die Novelle sieht eine Frist von 50 Tagen für die von ihrem Amt abberufenen Beamten vor, während welcher sie in ihrem früheren Verwaltungssprengel verweilen müssen, um sich gegen etwaige Klagen aus ihrer Amtsführung zu verantworten.

b. Beauftragte Richter. 1. Iudices pedanei. Der beamtete Richter hat die Möglichkeit, entweder den Prozeß selbst zu führen, oder, wie schon in der klassischen Kognition, einen delegierten Richter zur Erledigung bestimmter Teile des Verfahrens einzusetzen (v. Bethmann-Hollweg 3, 116/29; Kaser, Zivilprozeßr. 439f, Lit.: 439_1). Der delegierte Richter (iudex pedaneus, dativus, delegatus, specialis, χαμαιδικαστής; zur Nomenklatur u. ihren Belegen vgl. v. Bethmann-Hollweg 3, $117_{5/12}$) besitzt keine iurisdictio, sondern nur die Fähigkeit, in einem bestimmten Verfahren nach Maßgabe seiner Delegation einzelne prozessuale Schritte vorzunehmen, die facultas iudicandi. – Iudices pedanei werden auf allen Stufen der Gerichtsorganisation gebraucht, lediglich in der städtischen G. sind sie nicht nachzuweisen. Auf der Ebene der statthalterlichen G. treten die iudices pedanei sogar so häufig auf, daß ihr Einsatz in diokletianischer Zeit gesetzlich eingeschränkt wird, um sicherzustellen, daß die praesides provinciae den Überblick über die in ihrer Provinz anhängigen Verfahren behalten können. Wichtige Fälle (vgl. Cod. Iust. 3, 3, 2 vJ. 294) mußten die Statthalter überdies selbst erledigen. Eine Reform i.J. 362 (Cod. Theod. 1, 16, 8 = Cod. Iust. 3, 3, 5; vgl. CIL 3, 459 u. 14198) weitete die Möglichkeiten, Hilfsrichter zu delegieren, wiederum etwas aus. Die Institution ist noch in justinianischer Zeit vorhanden u. läßt sich bis in die mittelbyzantinische Praxis verfolgen (vgl. Peira 51, 10). Der nachklassische iudex pedaneus ist nicht mehr notwendigerweise ein Privatmann, kann es aber sein (vgl. Behrends 208_8). Häufig wird er aus dem Kreis der bei den Gerichten in Korporationen organisierten Advokaten bestellt (v. Bethmann-Hollweg 3, 121f). Die Zuständigkeit des iudex pedaneus hält sich im Umfang der Delegation seitens des ihn beauftragenden Richters (Magistrats). Nach Ladung u. Klärung der Prozeßvoraussetzungen (diese Schritte haben durch den Gerichtsherrn zu erfolgen [Nov. Iust. 53, 4 pr. u. 1 vJ. 537; 99, 1, 2 vJ. 539]) können die kontradiktorischen Sachvorträge der Parteien bereits vor dem iudex pedaneus geführt werden. Die Übertragung der iudicandi facultas schließt mitunter auch eine rechtliche Instruktion des Hilfsrichters mit ein, für welche die klassische formula noch gelegentlich benutzt wird. Die Untersuchung u. die materielle Entscheidung der Sache liegt dann beim iudex pedaneus, dem nun kraft der Delegation grundsätzlich die gleichen Befugnisse wie dem Gerichtsherrn zustehen (vgl. zB. Cod. Iust. 4, 20, 15). Mit der Entscheidung der Sache endet die Zuständigkeit des iudex pedaneus, die Exekution des Urteils ist Sache des Magistrats (Ulp.: Dig. 42, 1, 15 pr.). Auch die Appellation ist diesem vorzulegen (erschließbar aus Cod. Iust. 7, 62, 32, 4 vJ. 440 u. Nov. Iust. 82, 4 vJ. 539).

2. Beauftragte Richter kraft kaiserlicher Delegation. Auch die Kaiser pflegen sich der Institution der iudices pedanei zu bedienen, doch werden deren Delegatare nicht mit der gleichen, der Wortbedeutung nach geringschätzigen Bezeichnung belegt. Für vom Kaiser beauftragte Richter finden sich die termini iudex datus oder θεῖος δικαστής (vgl. Nov. Iust. 82 vJ. 539, in welcher der Ausdruck iudex pedaneus des lat. Textes mit διαιτητής

in der griech. Fassung wiedergegeben wird). Von den Hilfsrichtern des Kaisers sind streng die kraft allgemeiner Delegation vice sacra judizierenden Beamten zu unterscheiden. Erst unter Zenon wird der Unterschied zwischen den beiden Richterkategorien verwischt. Dieser Kaiser schafft nämlich ein eigenes Kollegium delegierter Richter, damit für die hauptstädtischen Magistrate u. ihn selbst stets genügend Delegatare zur Hand seien. Die Einrichtung Zenons modifiziert Justinians Novelle 82 vJ. 539 geringfügig, indem er die delegierten Richter in zwei Rangklassen scheidet (Joh. Lyd. mag. 3, 65; vgl. Jones, Empire 1, 501f). Die Richter beider Dienstklassen stehen für Delegation von seiten sämtlicher Gerichte der Hauptstadt einschließlich des Kaisers selbst zur Verfügung. Gegen ihre Urteile ist die Appellation an den Kaiser zulässig, vorausgesetzt, daß sie für den betreffenden Fall vom Kaiser eingesetzt wurden. Insofern stellen diese Hilfsrichterkollegien bereits eine eigene Instanz dar, sind also keine bloßen Delegatare mehr. Aus ihnen entwickelt sich später ein eigener kaiserlicher Gerichtshof (vgl. Zachariä v. Lingenthal, Geschichte 358/61).

c. Hilfseinrichtungen für iudices. 1. Assessores. Die Hilfeleistung des Assessors zielt nicht bloß auf die Bewältigung der anfallenden Prozesse ab, denn dafür setzt der Magistrat vornehmlich die iudices pedanei ein, sondern sie besteht in der fachjuristischen Beratung des Amtsträgers, der in der Regel keine rechtliche Ausbildung genossen hat. Zu Einzelheiten vgl. B. Kübler, Art. Assessor: o.Bd. 1, 803/6; neuere Lit. bei Kaser, Zivilprozeßr. 440f.

2. Consilium. Zum Begriff vgl. Kunkel, Consilium, Consistorium 230. Im Dominat tritt das consilium bei Beamten nur noch in Sonderfällen in Erscheinung (ebd. 242). Lediglich der Kaiser bedient sich regelmäßig eines Beratungsorgans, das nun die Bezeichnung consistorium führt (ebd. 242/8).

3. Officium. Zur Ausführung der von den Magistraten zu erledigenden Verwaltungsaufgaben, zu denen auch die G. zählt, dient das seit den Kaisern Diokletian u. Konstantin stark vermehrte subalterne Amtspersonal. Es versteht sich, daß vom Ethos, den Fähigkeiten u. der Arbeitswilligkeit gerade der subalternen Beamten die Effektivität der Staatsverwaltung abhängt. Der Verkehr der Behörden mit den Staatsbürgern läuft in jeder Richtung über die Amtsstuben der Magistrate. Die Verstaatlichung des Verfahrens bringt insbesondere den untergeordneten Offizialen eine Reihe von Aufgaben, die früher von den Parteien selbst vollzogen wurden. Die Betrauung der officiales mit der Ladung, der Zustellung oder der Vollstreckung läßt die faktische Macht des Amtspersonals bedeutend anwachsen. Leider hat diese Machtposition den subalternen Stäben Gelegenheit zum Mißbrauch u. zur Korruption geboten; Übergriffe, Bestechlichkeit u. Pflichtvergessenheit der Beamten werden uns häufig berichtet. Zur Organisation des officium s. Boak 2047/56 u. Stein, Prätorianerpräfektur.

III. Ort u. Zeit des Gerichts. a. Ort. 1. Gerichtsort. Infolge der Provinzteilungen unter Diokletian waren die früher üblichen Gerichtsreisen des Statthalters (conventus agere) nach verschiedenen Orten der Provinz nicht mehr notwendig (vgl. Kaser, Zivilprozeßr. 445_3). Das Gericht des Statthalters amtierte nunmehr regelmäßig u. dauernd in der Metropolis, der Hauptstadt der Provinz. Die Inspektionsreisen (discurrere per provinciam), die der Statthalter dennoch weiterhin zu unternehmen hatte, standen mit der Ausübung der G. in keinem notwendigen Zusammenhang; sie konnten aber zur Überreichung von Bittschriften u. ä. durch die Parteien verwendet werden. Die höheren Gerichte lagen am jeweiligen Amtssitz des Gerichtsherrn, die munizipale G. wurde in der Gemeinde ausgeübt (ebd. 445).

2. Gerichtsgebäude. Ursprünglich spielte sich das Verfahren in iure u. apud iudicem unter freiem Himmel ab. Dadurch war die Öffentlichkeit beider Verfahrensteile gewährleistet. In der Prinzipatsepoche zeigte sich die Tendenz, beide Verfahrensabschnitte in gedeckte Hallen (basilicae) zu verlegen. Aus einer Notiz bei Vitruv (6, 5, 2) wissen wir, daß iudices gelegentlich auch in Privathäusern tagten. Die Öffentlichkeit des Verfahrens wird zumindest in den basilicae wohl regelmäßig gegeben gewesen sein. Nachdem in der Spätantike das zweigeteilte Verfahren außer Übung gekommen war, fand der nunmehr ganz vor dem Magistrat abrollende Prozeß an ein u. demselben Ort statt. Der für das Verfahren gebräuchliche Ausdruck iudicium bezeichnet auch die Gerichtsstätte (Kaser, Zivilprozeßr. 445_1). Als solche diente das Amtsgebäude des Magistrats, das praetorium (vgl. Cod. Iust. 12, 40, 3 vJ. 400: a praetoriis

ordinariorum iudicum). Gelegentlich scheint in den Quellen neben dem praetorium iudicum auch eine domus iudiciaria auf (zB. Cod. Theod. 15, 1, 8 vJ. 362). Das praetorium als Residenz des Statthalters war mit auch der G. dienenden Räumlichkeiten ausgestattet, die domus iudiciaria war hingegen ein ausschließlich gerichtlichen Zwecken gewidmetes Gebäude (Egger 37). Die archäologischen Befunde zur domus iudiciaria (Beispiele bei Egger 5/10. 43f) stehen mit den Äußerungen der Quellen zur Öffentlichkeit des Verfahrens nicht im Widerspruch: von den großen Sälen des genannten Hauses war der eine wohl das secretarium, der Raum für Verhöre, Zeugenvernehmungen, Beratungen des Statthalters mit seinem consilium, u. hat das subsellium enthalten, während der andere (mit dem tribunal ausgestattet) für den Parteienverkehr eingerichtet war (ebd. 43). Die speziellen Gerichtsgebäude ließen offenbar öffentliche wie auch nichtöffentliche Verhandlungen zu. Gemäß Cod. Theod. 1, 12, 1 vJ. 313 u. 1, 16, 6 vJ. 331 ordnete der Kaiser an, Straf- u. Zivilsachen öffentlich (pro tribunali) zu verhandeln. Die zitierten Gesetze sind daher als eine Mahnung zu verstehen, von der technischen Möglichkeit abzusehen, im secretarium zu judizieren. Erst Valerian gestattete wahlweise die Benutzung des tribunal oder des secretarium (Cod. Theod. 1, 16, 9 vJ. 364; 1, 16, 10 vJ. 365), wobei aber auch dorthin die Öffentlichkeit Zutritt haben sollte. Im 5. Jh. tagten die Gerichte nur noch im secretarium (Kaser, Zivilprozeßr. 445_5); zu diesen Verhandlungen hatte das Volk in der Regel keinen Zugang, wohl aber durften honorati an der Seite des Richters als Zuhörer der Verhandlung beiwohnen. In der Hauptstadt diente als Gerichtsstätte der kaiserliche Palast selbst (Procop. hist. arc. 14, 13), da dort das consistorium principis (= auditorium principis) stattfand. Die Parteien hatten auch zum Verfahren vor dem Kaiser Zutritt, doch wird darüber hinaus die Öffentlichkeit in frühbyzantinischer Zeit wohl ausgeschlossen gewesen sein. Die hohen iudices pedanei der Nov. Iust. 82 vJ. 539 (s. o. Sp. 397) urteilten in der kaiserlichen Halle (στοὰ βασιλέως; Nov. Iust. 82, 3; Joh. Lyd. mag. 3, 65; Procop. hist. arc. 14, 13; zu deren Lage s. R. Janin, Constantinople byzantine[2] [Paris 1964] 157/60; vgl. v. Bethmann-Hollweg 3, 190).

b. Zeit. 1. Gerichtskalender. Nach dem Sieg des Christentums wurden die letzten Reste des alten heidn. Gerichtskalenders (Einteilung in dies fasti u. nefasti) beseitigt, der schon im Prinzipat aus praktischen Gesichtspunkten teilweise aufgegeben worden war. Den ersten Schritt zur Verchristlichung der G. unternahm Konstantin, indem er für den Sonntag alle gerichtlichen Handlungen verbot (Cod. Theod. 2, 8, 1 vJ. 321 = Cod. Iust. 3, 12, 3; Kaser, Zivilprozeßr. 446). In der Zeit von Konstantin bis Theodosius wurden die Festtage beider Religionen berücksichtigt. Das führte zu einer sehr hohen Zahl von gerichtsfreien Tagen (vgl. den Kalender des Furius Dionysius Philocalus vJ. 354, dazu: H. Stern, Le calendrier de 354 [Paris 1953]). Man rechnete deswegen in prozessuale Fristen auch die freien Tage ein (tempus continuum statt tempus utile, Kaser, Privatr. 1, 260; ders., Zivilprozeßr. 446_{10}). Erst Theodosius I erneuerte den Gerichtskalender grundlegend (Cod. Theod. 2, 8, 19 vJ. 389; 2, 8, 22 vJ. 395; zusammengefaßt in Cod. Iust. 3, 12, 6). Nunmehr sollten nur noch Ernte u. Weinlese, der 1. Januar, die Gründungstage der beiden Reichshauptstädte, die Woche vor u. nach Ostern, die Sonntage sowie der Geburtstag des Kaisers u. der Tag seines Regierungsantrittes feriae sein. Im J. 400 wurden die Gerichtsferien um 7 Tage zu Pfingsten, sowie den Weihnachts- u. den Epiphanietag vermehrt (Cod. Theod. 2, 8, 24 vJ. 400, im Cod. Iust. bereits in 3, 12, 6 eingearbeitet). Für Juden galten insofern Sonderbestimmungen, als sie am Sabbat et reliquis sub tempore, quo Iudaei cultus sui reverentiam servant nicht verklagt werden sollten (Cod. Theod. 2, 8, 26 vJ. 412 = Cod. Theod. 8, 8, 8 [gemina] = Cod. Iust. 1, 9, 13; dahingehend ergänzt, daß auch Christen an diesen Tagen von Juden nicht verklagt werden durften). Dennoch gab es eine Reihe von Materien, die auch in den Gerichtsferien verhandelt werden durften (v. Bethmann-Hollweg 193). An Sonn- u. Feiertagen waren aber besonders die Exekutionen verboten (Cod. Iust. 3, 12, 9 vJ. 469 u.a.); die Übertretung dieser Bestimmung wurde als Sakrileg bestraft.

2. Amtsstunden. Bezüglich der Amtsstunden der Gerichte dürften schwerlich Änderungen gegenüber der Prinzipatsepoche eingeführt worden sein. Die Verhandlungen fanden meist vormittags statt oder begannen zumindest zu dieser Zeit (Cod. Theod. 1, 16, 13 vJ. 377; 1, 20, 1 vJ. 408 = Cod. Iust. 1, 45, 1). In justinianischer Zeit scheint zumindest in den

zentralen Gerichten ein höheres Arbeitspensum erledigt worden zu sein, wofür Überstunden, zum Mißvergnügen der officiales (vgl. Joh. Lyd. mag. 3, 65), nötig waren. Daß die alteingesessenen Amtsgewohnheiten weitab vom Palast des ruhelosen Kaisers Justinian sich ebenfalls änderten, ist eher unwahrscheinlich.

IV. Gerichtssprache. Von altersher gebrauchten römische Gerichte grundsätzlich die lateinische Sprache (vgl. Kaser, Zivilprozeßr. 446). In den östlichen Provinzen des Reiches, vor allem in Ägypten, hat das Lateinische sich aber nie durchzusetzen vermocht (vgl. W. Speyer, Der bisher älteste lat. Psalmus abecedarius: JbAC 10 [1967] 214f). Erst Diokletian bemühte sich intensiver, auch im Osten Latein zur beherrschenden Sprache zu machen. Seine Kanzleien erteilten daher auf griechische Anfragen lateinische Reskripte. Konstantin versuchte, den Kurs seines Vorgängers zu halten, u. erreichte mit der Gründung der zweiten Reichshauptstadt die Verpflanzung lateinischen Wesens in den Osten. Dadurch nahm die Zahl lateinischer Urkunden u. Protokolle im Orient zu. Dennoch verdrängte in den nächsten Jh. das Griechische als Alltagssprache das Latein wiederum weitgehend. In der Spätantike sind aber noch deutliche Spuren des Lateinischen feststellbar u. der lat. Einfluß ist bis in die Spätzeit des byzantinischen Reiches auf den Gebieten der Rechtswissenschaft, des Militärwesens u. der Verwaltung zu bemerken. Die Sprachverhältnisse im Gerichtsverfahren lassen sich deutlich anhand der aus Ägypten überlieferten Gerichtsprotokolle erkennen: Bis zum J. 300 sind sämtliche aus Kognitionsverfahren erhaltenen Zivilprozeßprotokolle griechisch geschrieben, unabhängig davon, vor welcher Instanz der Prozeß abrollte. Danach macht sich die Romanisierungstendenz bemerkbar. Sie führte zu einem Kompromiß, wobei in den Protokollen die bloß die Parteienaussagen verbindenden, mehr oder minder schematischen Texte, sowie Namen, Daten u. Titulaturen lateinisch festgehalten wurden, während man die Aussagen selbst griechisch, d.h. wohl in der Muttersprache der Parteien, wiedergab. Die Sprache des Urteilsspruchs hingegen wechselte, wobei in unserem Material das Übergewicht bei den griechisch abgefaßten Urteilen liegt (vgl. H. Zilliacus, 14 Berliner griechische Papyri [Helsingfors 1941] 31/4 u. zum Sprachproblem überhaupt ders., Kampf 90). Diese Belege machen es wahrscheinlich, daß in den östlichen, nicht lateinisch sprechenden Provinzen Latein höchstens interne Amtssprache gewesen sei. Im Lauf der Zeit gingen die Behörden aber wohl auch im internen Gebrauch auf das Griechische über. Immerhin gestattete Cod. Iust. 7, 45, 12 vJ. 397 den iudices, ihre Urteile auch griechisch zu erlassen: iudices tam Latina quam Graeca lingua sententias proferre possunt. In der Zentralverwaltung läßt sich der Gebrauch des Lateinischen in der Praxis der Gerichte am längsten verfolgen. Erst Joh. Lydos beklagt das Schwinden des Lateins im Osten. Er berichtet, im Gericht des praefectus praetorio Orientis seien zu Beginn des 6. Jh. alle Protokolle (mag. 3, 11. 20) u. Appellationsberichte (3, 27) lateinisch abgefaßt worden. Allerdings weiß er von einer schon unter dem Stadt- u. Prätorianerpräfekten Kyros (435/41) geübten Praxis zu erzählen (mag. 2, 12; 3, 42), daß damals von Kyros Urteile griechisch verkündet wurden. Der Vorstoß dürfte aber singulär geblieben sein. In der Zeit nach Justinian ist der Gebrauch des Lateinischen auf die westlichen Provinzen beschränkt. Der Osten judizierte griechisch.

V. Gerichtsgebühren. In der Prinzipatsepoche war die Erhebung von Gebühren für richterliche Entscheidungen (sportulae, συνήθειαι oder δικαστικά) mit den gesellschaftlichen Vorstellungen vom Magistrat unvereinbar. Sie hätten als Bestechung gegolten. Noch Konstantin war derselben Auffassung; doch scheint die rhetorische Eindringlichkeit, mit der er das Verbot der Gebührenentrichtung in Cod. Theod. 1, 16, 7 vJ. 331 ausspricht, auf verbreitete gegenteilige Übung hinzuweisen. Ungefähr 30 J. später war jedoch die Entgeltlichkeit gerichtlicher Akte behördlich gebilligt, denn vJ. 361/63 ist eine Sportelordnung für die Provinz Numidien inschriftlich erhalten (CIL 13, 17896 = Riccobono, Fontes 1, 331f nr. 64; vgl. auch Mommsen 478). Weitere generelle Regelungen sind uns leider nicht überliefert. Aus dem Cod. Iust. (3, 2, 5 vJ. 530; weitere Nachweise bei Kaser, Zivilprozeßr. 448_{34}; vgl. Joh. Malal. 470f [Corp. Scr. Hist. Byz.]) ist nur erkennbar, daß Justinian das Sportelwesen gründlich reformierte u. die Gebühren herabsetzte (Joh. Lyd. mag. 3, 25); seine Sportelordnung ist uns aber nicht erhalten. Die constitutiones im Cod. Iust. (3, 2), die sich auf Gebühren beziehen, stellen lediglich Ausnahmen u. Sonder-

regelungen zu jener nicht erhaltenen Ordnung dar. Immerhin wird aus dem überlieferten Material deutlich, daß das Prozessieren trotz der Senkung der Gebühren noch immer relativ teuer war (Jones, Empire 1, 496/9). Die Sporteln sind seit dem 4. Jh. als eine Art indirekte Steuer zu verstehen, die staatlich geregelt ist. Sie machten einen Teil des Beamteneinkommens aus. In Anbetracht der niedrigen Gehälter kam den Sporteln nicht die Eigenschaft eines zusätzlichen Trinkgeldes zu, sondern sie stellten den lebenswichtigen Hauptbestandteil des Einkommens dar (Stein, Prätorianerpräfektur 19/23). Den Gerichtsherren selbst, den Magistraten also, flossen im 6. Jh. keine Sporteln zu (v. Bethmann-Hollweg 3, 201), denn sie wurden vom Staat ausreichend besoldet. Dies wird deutlich aus dem Statut der neu errichteten Präfektur Africa (Cod. Iust. 1, 27, 1 vJ. 534). Nach diesem Gesetz bezog der praefectus praetorio jährlich 7200 solidi, während der Kaiser den consiliarii nur ein Zehntel dieser Summe zubilligte. Den eigentlichen officiales wurden je nach Stellung nur 9 bis 39 solidi pro J. gewährt. An diesen Entlohnungsverhältnissen kann die wirtschaftliche Bedeutung der Sporteln für die Subalternbeamten deutlich abgelesen werden. Die von Justinian regulierte Gerichtssportelordnung dürfte, zumindest offiziell, bis ins 10. Jh. gegolten haben. Erst Konstantin VII regelte die Materie neu (vgl. F. Dölger, Zum Gebührenwesen der Byzantiner: ders., Byzanz u. die europäische Staatenwelt [1964] 237).

VI. Parteien. a. Parteifähigkeit u. Prozeßfähigkeit. Von der Fähigkeit, in einem Prozeß Rechte geltend machen zu können oder in Anspruch genommen zu werden (Parteifähigkeit), wird die Befugnis unterschieden, selbständig vor Gericht auftreten zu dürfen (Prozeßfähigkeit). Die beiden erst von der modernen Rechtswissenschaft in voller Schärfe erarbeiteten Begriffe standen in gleicher Prägnanz den Römern weder in der Klassik noch in der Spätantike zur Verfügung (Kaser, Zivilprozeßr. 148). Dennoch ist festzustellen, daß in der Spätantike der Kreis der parteifähigen Personen (entsprechend den Erweiterungen der Rechtsfähigkeit) sich ausdehnte. Es bedurften beispielsweise Sklaven seit Justinian nicht länger des assertor in libertatem (Cod. Iust. 7, 17, 1 vJ. 528 u. 2 vJ. 531). Hauskindern billigte man nach Einräumung der beschränkten Vermögensfähigkeit durch Sonderpekulien hinsichtlich dieser Massen auch die Parteifähigkeit zu (vgl. Kaser, Privatr. 2, 128f. 214/9; ders., Zivilprozeßr. 449f). Auf dem Gebiet der Prozeßfähigkeit ergaben sich die bedeutendsten Veränderungen für die Frau, die in der Spätantike von der Geschlechtsvormundschaft völlig befreit die uneingeschränkte prozessuale Handlungsfähigkeit erhielt. Weiterhin prozeßunfähig blieben jedoch impuberes u. minores (ebd. 450), sowie furiosi u. prodigi. Für sie traten vor Gericht deren tutores u. curatores auf. Zur Prozeßunfähigkeit der Kleriker u. bestimmter höherer Gesellschaftsschichten vgl. u. Sp. 406f.

b. Religion u. Prozeß. Das röm. Recht kannte von alters her als weiteren prozessualen Begriff die Postulationsfähigkeit (ebd. 150). Sie ist die Befugnis, vor dem Gerichtsmagistrat Anträge stellen zu dürfen. Im klassischen Recht waren außer anderen (ebd. 150f) die vom Prätor für infam erklärten Personengruppen nur beschränkt postulationsfähig. Nachdem das Christentum Staatsreligion geworden war, traf neben anderen Maßnahmen (vgl. Noethlichs 192/7) all diejenigen, welche vom rechten Glauben abwichen, eine rechtliche Diskriminierung. Sie vollzog sich zunächst in Form der Infamieerklärung der Häretiker durch das Mailänder Edikt (Cod. Theod. 16, 1, 2 vJ. 380 = Cod. Iust. 1, 1, 1; Biondi 1, 304/7; Grasmück 153_{856}; Noethlichs 129 meint, der Ausdruck ,iubemus ... heretici ... infamiam sustinere ...' sei nicht technisch aufzufassen; allerdings begründet er seine Ansicht nicht, ebd. 312_{769}). Aus der Infamie folgte in klassischer Zeit das Verbot, für andere zu postulieren. Mit der Entwicklung der Advokatur zum Beruf wurde dieses Postulationsverbot in der Spätantike als Ausschluß von der advocatio verstanden (M. Kaser, Infamia u. ignominia in den röm. Rechtsquellen: SavZRom 73 [1956] 273. 278). Häretikern war somit seit 380 der Zugang zum Anwaltsberuf verschlossen, die prozessuale Rechts- u. Handlungsfähigkeit in eigenen Fällen besaßen sie jedoch wohl noch ungeschmälert. Dem grundsätzlich gehaltenen Mailänder Edikt ließ Theodosius eine ins Detail gehende Häretikergesetzgebung folgen. In deren Rahmen sind ein gegen die Manichäer (Cod. Theod. 16, 5, 7 vJ. 381; E. H. Kaden, Die Edikte gegen die Manichäer von Diokletian bis Justinian: Festschr. H. Lewald [Basel

1953] 55/68 bes. 59_{28}; Noethlichs 134/6) u. ein gegen die Eunomianer (Cod. Theod. 16, 5, 17 vJ. 389; *Eunomios u. Noethlichs 150f) gerichtetes Gesetz bemerkenswert. In erstgenannter Konstitution nahm der Kaiser den Manichäern ,vivendi iure Romano omnem ... facultatem'. Sie sollten gleich den Eunomianern die testamenti factio activa verlieren u. unfähig werden, aus Testamenten etwas zu erwerben. Die Eunomianerkonstitution führt die Diskriminierung noch deutlicher aus: ,post hanc nostri oraculi sanctionem non habent (scil. Eunomiani) possidendi licentiam, non petendi, non etiam relinquendi heredem'. Das Gesetz verbot auch die Klageerhebung in Erbschaftsangelegenheiten. Weitere, noch schärfere Gesetze, auch gegen andere Häresien, ergingen in der Folgezeit. Honorius untersagte 407 den Manichäern u. Priszillianern (Cod. Theod. 16, 5, 40 vJ. 407) u. den Donatisten (Cod. Theod. 16, 5, 54 vJ. 414; Grasmück 237) jede Teilnahme am wirtschaftlichen Leben: ,non donandi, non emendi, non vendendi, non postremo contrahendi ... relinquimus facultatem' (Cod. Theod. 16, 5, 40, 4) u. ,et nullam potestatem alicuius ineundi habere contractus, sed perpetua inustos infamia a coetibus honestis et a conventu publico segregandos' (ebd. 16, 5, 54 pr.). Darunter wird man wohl auch den Verlust des Rechtsschutzes zu verstehen haben. Das verdeutlichen auch andere Häretikergesetze, in welchen es heißt: ,omnem ... testamenti condendi interdicimus potestatem, ut sint absque iure Romano' (ebd. 16, 7, 2 vJ. 383; Noethlichs 169) u. ,Eunomianis poenam adimendae testamenti factionis peregrinorumque imitandae conditionis remittimus' (Cod. Theod. 16, 9, 36 vJ. 399). Diese Texte zeigen, daß jemand, der einer nicht approbierten Glaubensrichtung anhängt, sich durch seinen Glauben zum Fremden gemacht hat. Als Ausländer sollte er aber des röm. Rechts u. seines Schutzes beraubt sein (Gaudemet, L'étranger 234f). Besonders der in Cod. Theod. 16, 9, 36 ausgesprochene Vergleich des Häretikers mit dem Ausländer legt den Schluß nahe, daß Häretikern grundsätzlich die Parteifähigkeit entzogen war. – Für die justinianische Zeit gibt Cod. Iust. 1, 5, 21 vJ. 531 Aufschluß über die prozessuale Stellung der Häretiker. Die genannte Konstitution beschäftigt sich mit der Zulassung des Zeugnisses des Häretikers. In Prozessen unter Häretikern sei es erlaubt, auch häretische Zeugen einzuführen (ebd. 1, 5, 21, 1). Die aus dieser Bestimmung zu erschließende Prozeß- u. Parteifähigkeit der Häretiker wird aber sogleich für bestimmte Bekenntnisse ausgeschlossen. Die Konstitution galt nicht für Manichäer, denen auch die Borboriten zuzuzählen sind, Montanisten, Ophiten, Samaritaner u. Taskodrogiten, da ihnen ,omnis legitimus actus interdictus est'. Simon (240) meint, die Konstitution sehe die genannten Häretiker als nicht prozeßfähig an. Im weiteren Text der Konstitution verkündet der Kaiser: ,et alias legitimas conversationes sanximus esse interdictum' (Cod. Iust. 1, 5, 21, 2). Dieses Verbot jeder mit Recht zusammenhängenden Betätigung ist wohl eher als das Untersagen des Prozessierens überhaupt zu deuten. Auch scheint der Ausschluß der Parteifähigkeit besser dem Tenor der Häretikergesetzgebung zu entsprechen, als es lediglich ein Verbot des Auftretens vor Gericht erreichen könnte. Die prozessuale Diskriminierung der in der Konstitution nicht genannten Häretiker hat Justinian (sieht man von speziellen Fällen der Zeugnisfähigkeit ab) durch Nichtaufnahme der älteren Gesetze in seinen Codex beseitigt.

VII. Prozeßvertretung, Advokatur u. Hilfseinrichtungen für die Parteien. a. Cognitor u. procurator. Der Prozeßvertreter soll den Parteien das Auftreten vor Gericht ersparen. Er führt den Prozeß an Stelle derjenigen Person, die zur Klägerrolle berechtigt ist. Der Vertreter ist selbst Prozeßpartei, der Vertretene hat am Verfahren formell keinen Anteil (Kaser, Zivilprozeßr. 152). Aus den beiden klassischen Typen der Prozeßvertretung, dem cognitor u. dem procurator (sie waren schon in der Spätklassik einander weitgehend angeglichen worden) entstand in der Nachklassik eine einheitliche Figur des Prozeßvertreters, für welche sich allmählich allein der Ausdruck procurator einbürgerte (ebd. 450/3). Doch erst Justinian schaffte terminologisch Klarheit, indem er das Wort cognitor in den Quellen durchgehend durch den terminus procurator ersetzte. Um die Funktion des Prokurators erfüllen zu können, bedurfte es in der Spätantike des Nachweises der Vertretungsmacht, der schon zu Beginn des Verfahrens im Rahmen der confirmatio personarum zu erfolgen hatte (ebd. 451 u. neuestens Simon 66/86). Die Grundlage der Prozeßführung durch Vertreter lag in der Regel in einem entsprechenden mandatum (Kaser, Zivilpro-

zeßr. 451f). Eine prozessuale negotiorum gestio durch einen nicht ermächtigten procurator eines Abwesenden billigte das nachklassische Recht bis auf Justinian nicht. Keiner eigenen Ermächtigung bedurfte jedoch die Prozeßführung seitens der tutores u. curatores für deren Mündel oder Pflegebefohlene. Sie waren schon durch ihre familienrechtliche Treuhänderstellung legitimiert. In der Regel stand es den Parteien frei, Vertreter zu bestellen. Lediglich die Klasse der illustres u. spectabiles (Cod. Iust. 2, 12, 25 vJ. 391), seit 538 (Nov. Iust. 71) nur noch die illustres, sowie nach Nov. Val. 35, 1 vJ. 452 (vgl. auch Cod. Iust. 1, 3, 32, 1 vJ. 472) die Kleriker mußten sich für ihre Verfahren eines Vertreters bedienen. Der Grund für diese Bestimmung liegt einerseits darin, daß die Würde der genannten Personen durch ihr gerichtliches Auftreten nicht verletzt werde. Andererseits sollte aber auch die Gleichheit der Prozeßparteien gewahrt werden, damit nicht die Richter durch den hohen Rang einer illustren Partei für diese eingenommen werden würden.

b. Advokatur. Der advocatus dient der Beratung u. prozessualen Hilfeleistung der Parteien. Grundsätzlich stehen sie im Prozeß neben den Parteien, doch fungierten sie in der Spätantike häufig auch als deren procuratores (Kaser, Zivilprozeßr. 454_{56}). Zur Bezeichnung der Advokaten gebrauchen die Quellen verschiedene Ausdrücke, deren Äquivalenz noch nicht mit Sicherheit festgestellt ist: iuris periti (Edictum Diocletiani de pretiis rerum venalium 7, 12), patroni (Constitutio Iuliani de postulando 7, 19 [Bischoff - Nörr]), scholastici (Cod. Theod. 8, 10, 2 vJ. 344 = Cod. Iust. 12, 61, 2), togati (Cod. Theod. 12, 1, 152 vJ. 396 = Cod. Iust. 2, 7, 3), iuris consulti (Cod. Theod. 1, 2, 10 vJ. 396) u. causidici (Cod. Theod. 2, 10, 5 vJ. 370 = Cod. Iust. 2, 6, 6 pr.); im Griechischen finden wir συνήγορος (JournEgyptArch 21 [1935] 224) u. häufig σχολαστικός (vgl. A. Claus, Ὁ σχολαστικός, Diss. Köln [1965]). Die Ausbildung der Advokaten war im Westen u. Osten verschieden. Sie durchliefen zwar in beiden Reichsteilen zunächst den allgemeinen Bildungsweg (Wieacker 11f). Während im Westen die juristische Bildung sich auf das beschränkte, was im grammatisch-rhetorischen Unterricht an Rechtstexten gelesen wurde (nähere Angaben ebd. 45/7), mußten die angehenden Advokaten im Osten die Rechtsschule besuchen (ebd. 39f). Den Unterschied zwischen Ost u. West dokumentiert Nov. Val. 2, 2, 2 vJ. 442, wonach für die westlichen Advokaten lediglich studia litteraria verlangt wurden, während im Osten für die Ausübung desselben Berufes eine Konstitution Kaiser Leos (Cod. Iust. 2, 7, 11 vJ. 460) das Zeugnis eines Rechtslehrers als Nachweis der fachlichen Eignung erforderlich machte. Ungeachtet dieser Unterschiede nahmen die Advokaten in beiden Reichsteilen eine hohe soziale Stellung ein. Oft war die Advokatur die Ausgangsbasis für eine Karriere in der Staatsverwaltung (Jones, Empire 1, 387; Claus aO. 158/62). Die stets wachsende Bedeutung der Advokaten bezeugt deren Heranziehung zum Kodifikationswerk Justinians (vgl. die Angaben der ,Inaugurationskonstitutionen'; L. Wenger, Die Quellen des röm. Rechts [Wien 1953] 576), die Anregungen, die von den ,advocationes' auf Einzelgesetze ausgingen (vgl. R. Bonini, Ricerche di diritto Giustiniano [Milano 1968] 5/50) u. ihre Aktivität im nachjustinianischen Rechtsunterricht (s. H. J. Scheltema, L'enseignement de droit des antécesseurs [Leiden 1970] 61f). Noch in der Prinzipatszeit übte der Advokat seine Tätigkeit lediglich nach freier Vereinbarung mit den Parteien aus. Erst im Laufe des 4. Jh. teilten die Advokaten das Schicksal vieler anderer Berufsgruppen, indem sie in feste, vom Staat kontrollierte Standesorganisationen, corpora, zusammengefaßt wurden (Kaser, Zivilprozeßr. 453/5; Lit. ebd. 454_{53}; Wieacker 31f). Der Staat ließ für jedes Gericht eine bestimmte Zahl von Advokaten zu. Sie wurden in einer Liste (matricula) registriert u. bildeten ein collegium (συνηγόρων σωματεῖον in Cod. Iust. 6, 48, 1, 10 vJ. 528/29). Ein primus stand diesem vor. Die Mitglieder der collegia genossen Privilegien, wie zB. die Sportelfreiheit in eigenen Prozessen (Cod. Iust. 2, 8, 7, 6 vJ. 524) oder die Befreiung vom Dekurionat u. anderen munera (Cod. Theod. 12, 1, 152 vJ. 396 = Cod. Iust. 2, 7, 6, 3; Nov. Theod. 10, 1, 4 vJ. 439); der primus bekleidete außerdem das Amt des advocatus (patronus) fisci, das weitere Privilegien begründete (v. Bethmann-Hollweg 3, 165). Innerhalb der collegia herrschte das Vorrückungsprinzip nach dem Dienstalter. Die für insgesamt zwanzig Jahre festgesetzte Dauer der Advokatenlaufbahn (Nov. Theod. 10, 2 vJ. 439) ließ Justinian fallen. Als Qualifikation für die Zulassung zur Advokatur war neben dem bereits dargeleg-

ten Bildungsgang die Orthodoxie (Cod. Iust. 1, 4, 15 u. 2, 6, 8 vJ. 418) sowie die Zugehörigkeit zu höheren Ständen (ausgeschlossen waren zB. cohortales u. ihnen Gleichstehende, Kaser, Zivilprozeßr. 455_{80}) gefordert. An Obliegenheiten traf die Advokaten die Residenzpflicht am Gerichtsort (Cod. Iust. 2, 7, 26, 2 vJ. 524; 2, 7, 29 vJ. 531/34). Ferner unterstanden sie der Disziplinargewalt desjenigen Magistrats, bei dessen Gericht sie registriert waren (Cod. Theod. 2, 1, 9 vJ. 397; Cod. Iust. 3, 1, 13, 9 vJ. 530). Der Magistrat teilte ihnen die einzelnen Fälle zu, wobei er auf die möglichst gleichmäßige Beschäftigung aller advocati seines Gerichts Bedacht zu nehmen hatte (Cod. Iust. 2, 6, 7 vJ. 370). Trotz der Abhängigkeit vom Gerichtsmagistrat besaßen die Advokaten keine Beamteneigenschaft. Sie erhielten daher auch kein Gehalt, sondern sie waren vollständig von den Parteien nach den hierfür gesetzlich vorgeschriebenen Gebührensätzen zu entlohnen.

c. Schreiberwesen. Der spätantike Prozeß ist durch gehäufte Verwendung von Schriftsätzen charakterisiert. In Anbetracht des in der Spätantike weithin herrschenden Analphabetentums war die Einrichtung von Hilfsdiensten nötig, die den Parteien die Abfassung u. Ausfertigung der zur Rechtsverfolgung oder zur Verteidigung notwendigen Schriftsätze abnahmen. Hierfür standen den Parteien, neben den advocati, vor allem die erst unter Justinian (Nov. Iust. 44, 1, 4 vJ. 536) staatlich organisierten Urkundenschreiber (tabelliones) zur Verfügung (Lit.: Kaser, Zivilprozeßr. $456_{87.89}$; Simon 289_{69}).

VIII. Die Gerichtsbarkeit in den Reichshauptstädten. a. Rom. Die erste Hauptstadt des Reiches bewahrte ihre alte verwaltungsmäßige Sonderstellung bis in die Spätantike u. selbst dann noch, als die Kaiser nicht mehr regelmäßig dort residierten. Den politischen Veränderungen folgend blieben jedoch die röm. Magistraturen nicht von Umschichtungen der Macht verschont. Auch die Gerichtsorganisation erfuhr mannigfaltige Veränderungen.

1. Die ordentliche Gerichtsbarkeit in erster Instanz. α. Praefectus urbi. Schon vor Diokletian wird die ordentliche G. vom praetor urbanus (s. o. Sp. 370) auf den praefectus urbi (Chastagnol, Préfecture 84/136. 372/84; Kaser, Zivilprozeßr. 429_{40}) übergegangen sein. Die Wurzeln der G. des Stadtpräfekten liegen infolge der spärlichen Quellen aus der Übergangszeit im Dunkel. Wahrscheinlich verlagerte sich die Rechtssprechung vom Prätor zum Präfekten gar nicht aufgrund gesetzlicher Anordnung, sondern die Verschiebung vollzog sich stillschweigend als Folge des sinkenden Ansehens der republikanischen Magistratur (ebd. 411f). Dem Wechsel der von den Parteien um Entscheidung angegangenen Behörden ging ein ebensolcher der Verfahrensart nebenher. Der praefectus urbi war als höchster ziviler Amtsträger der iudex ordinarius für Rom. Er übte die G., wenn auch nicht einzig zuständig, über alle Streitfälle seines Gerichtssprengels aus. Dieser umfaßte das eigentliche Gebiet der Stadt Rom u. die Umgebung bis zum 100. Meilenstein (Cassiod. var. 6, 4, 5; Chastagnol, Préfecture 28). Seine allumfassende sachliche Kompetenz in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten (vgl. Kaser, Zivilprozeßr. 429) hatte sich wohl aus seiner Aufgabe, im Rom der Prinzipatszeit für die öffentliche Ordnung zu sorgen (Chastagnol, Préfecture 101f), entwickelt.

β. Die Delegatare des praefectus urbi. αα. Delegation u. Vertretung ad hoc. Der Stadtpräfekt konnte wegen der in Anbetracht seines dicht besiedelten Gerichtssprengels zu erwartenden Häufigkeit der Verfahren schwerlich in allen ihm zur Entscheidung unterbreiteten Prozessen selbst Recht sprechen. Als Kognitionsrichter wäre er hierzu wohl berechtigt u. sogar grundsätzlich verpflichtet gewesen. Als Ausweg aus der zu befürchtenden Überbeanspruchung u. zugleich als Mittel, den in der Aufgabe des ordo iudiciorum gelegenen Verlust bürgerlicher Freiheit zu bemänteln, benutzte der praefectus urbi die Delegation der Entscheidung an andere Organe im Einzelfall, insbesondere an die politisch bedeutungslos gewordenen Prätoren (Kaser, Zivilprozeßr. 411_{7}. 431_{74}). Aber nicht nur diese, sondern auch die dem praefectus urbi unterstehenden Organe entlasteten gelegentlich den ordentlichen Jurisdiktionsträger (vgl. Amm. Marc. 17, 1; 18, 1).

ββ. Institutionelle Vertretung. Diokletian gab dem praefectus urbi einen eigenen Vikar bei. Dieser vicarius praefecturae urbi sollte unter der Oberleitung des Stadtpräfekten dessen Gehilfe in Angelegenheiten der G. sein (Chastagnol, Préfecture 29/31). Konstantin beseitigte zunächst iJ. 321 dieses Amt u. überwies seine Agenden an den vicarius in urbe (s. u. Sp. 413). Aber schon im Zuge der Reformen von 326 errichtete derselbe Kaiser

wiederum das Vikariat der Stadtpräfektur (ebd. 34), jedoch wurde es 30 Jahre später, 357, endgültig abgeschafft (ebd. 36f). Es schien der Zentrale wohl tunlicher, dessen Geschäfte nunmehr durch den vicarius in urbe besorgen zu lassen. Dieser Beamte war nämlich als Vertreter des praefectus praetorio per Italiam vom praefectus urbi unabhängig u. taugte daher vorzüglich zur Beaufsichtigung des Stadtpräfekten im Dienst der Zentralverwaltung.

γ. Dem praefectus urbi untergeordnete Organe. Die Unterorgane des Stadtpräfekten besaßen für die G. weder ausschließliche noch umfassende Kompetenzen. Sie waren lediglich für zivile Streitigkeiten zuständig, die im Zusammenhang mit ihrer Verwaltungstätigkeit standen (s. u. Sp. 415); selbst diese umfangsmäßig beschränkte iurisdictio konkurrierte mit der des Stadtpräfekten, der jede von seinen Unterorganen behandelte Sache an sich ziehen konnte (Symm. rel. 17, 1; Kaser, Zivilprozeßr. 430).

αα. Praefectus annonae. Er sollte die Versorgung Roms mit Lebensmitteln sicherstellen. Zu seiner G. s. u. Sp. 416.

ββ. Praefectus vigilum. Dieser Magistrat übte seit der Prinzipatsepoche die Feuer- u. Sicherheitspolizei aus (Paul.: Dig. 1, 15, 3, 1). Neben der Kriminal-G. (s. u. Sp. 414) war er für die ordentliche Zivil-G., wenn überhaupt, nur insoweit zuständig, als Schadenersatzansprüche aus crimina im Adhäsionsverfahren geltend gemacht wurden (Julian.: Dig. 47, 2, 57, 1; Paul.: Dig. 1, 15, 3, 5). Seine Tätigkeit auf dem Gebiet der Zivilrechtspflege ist aus dem Cod. Theod. u. dem Cod. Iust. jedoch nicht mit Sicherheit zu erweisen (Kaser, Zivilprozeßr. 431_{72}; die dort angeführten Konstitutionen können sich aber auch auf die Kriminaljustiz des praefectus vigilum beziehen). Seine Zuständigkeit zur Erteilung der venia aetatis für ‚equites Romani et ceteri' nach Cod. Theod. 2, 17, 1, 2 vJ. 321 ist wohl zu singulär, um daraus auf eine zivile iurisdictio im allgemeinen zu schließen. Überdies wird die Bestimmung im Cod. Iust. nicht mehr wiederholt. Da auch die dem praefectus vigilum in Konstantinopel entsprechenden Magistrate keine zivilgerichtlichen Kompetenzen besaßen (v. Bethmann-Hollweg 3, 67), ist es wahrscheinlich, daß der praefectus vigilum auch in Rom nur noch die Straf-G. wahrnahm.

γγ. Praetores. Im Rahmen der Reform der niederen röm. Magistrate wurde auch die Prätur (s. o. Sp. 370; Kaser, Zivilprozeßr. 431, Lit. 431_{74}; wichtig: Chastagnol, Observations 221/53) neugeordnet. Das Amt hatte seine einstige Bedeutung schon im 3. Jh. eingebüßt, war aber noch im 4. Jh. unter den magistratus minores Roms das bedeutendste Amt (ebd. 238). Zu Beginn des 4. Jh. existierten nach dem Zeugnis von Cod. Iust. 7, 62, 17 vJ. 326 (apud utrumque praetorem) nur noch zwei Prätoren. Nach den Inschriften (Belege bei Chastagnol, Observations 238_{2f}) können dies nur der praetor urbanus (vgl. Symm. rel. 4, 58, 2; 4, 59, 2; 4, 60, 1; 8, 71f) u. der praetor tutelarius gewesen sein. Der praetor peregrinus wird zum letzten Mal 212 inschriftlich erwähnt; sein Amt dürfte durch die constitutio Antoniniana überflüssig geworden sein (Mommsen, StR 2, 1, 226_{4}). Die übrigen Spezialpräturen sind wohl ebenfalls noch im Laufe des 3. Jh. erloschen. Die Zahl der überlebenden Prätoren vermehrte sich zwischen 330/40 um einen, nämlich den praetor triumphalis (Chastagnol, Observations 243_{3}; CIL 6, 1675). Die Kompetenzen des Prätors auf dem Gebiet der G. zählt Cod. Theod. 6, 4, 16 vJ. 359 (= Cod. Iust. 1, 39, 1) erschöpfend auf. Nach dem Gesetz gehörten nur noch die Bestellung von Tutoren u. Kuratoren durch Dekret (ursprünglich wirkte er auch an ihrer Auswahl mit [s. u. Sp. 414f]; in justinianischer Zeit nahm er sie gegenüber gewöhnlichen Personen selbst vor), die in integrum restitutio, Freiheitsprozesse u. Emanzipationen zu seinem Geschäftsbereich, der wohl ebenso wie jener der anderen Unterorgane des praefectus urbi mit dessen Zuständigkeit konkurrierte (Symm. rel. 17, 1). – In Cod. Theod. 6, 4, 16 ist nur von einem Prätor die Rede (praetori defertur haec iurisdictio); da aber aus den Quellen zwei bzw. später drei Präturen nachzuweisen sind, wird man den Singular der constitutio wohl kollektiv verstehen müssen. Ob eine Verteilung der Geschäfte auf die einzelnen Amtsträger vorgesehen war u. wie diese ausgesehen hat (Chastagnol, Observations 239f vermeint, eine solche zu erkennen), bedarf noch der Klärung. Im Westen wird die Prätur noch von Boethius (cons. 3,4,15) erwähnt, allerdings läßt die Formulierung ‚praetura magna olim potestas, nunc inane nomen' darauf schließen, daß reale Agenden dem Amtsträger nicht mehr anvertraut waren. Ohne Zweifel ist die Prätur im Westen bald nach dem Tode Theoderichs

völlig untergegangen (Chastagnol, Observations 252).

δ. Vicarius in urbe (= vicarius urbis). Der vicarius in urbe (Kaser, Zivilprozeßr. 430_{61}) war der Vikar des praefectus praetorio per Italiam für die Diözese Suburbica. Er residierte in Rom; doch war die Stadt infolge ihrer Sonderstellung von seiner Amtsgewalt ausgenommen. Lediglich Aufgaben der G. konnte er im Sprengel des praefectus urbi wahrnehmen, aber wohl nur dann, wenn der Präfekt ihn hierzu delegierte oder der Kaiser ihn gesondert ermächtigte. Chastagnol (Préfecture 90f) nimmt (gestützt auf Amm. Marc. 28, 1 u. Cod. Theod. 9, 7, 6 vJ 390) für manche crimina eine eigene Gerichtskompetenz des Vikars an. Die Quellen sind jedoch reichlich unklar. Es wird aber die kriminalrichterliche Aktivität des vicarius in urbe eher auf eine aus politischen Gründen ad personam erteilte kaiserliche Delegation zurückzuführen sein. Immerhin dürfte durch die Vorfälle unter Valentinian die Stellung des Vikars gegenüber dem Präfekten gekräftigt worden sein. Sie entsprach nun vergleichsweise jener der Vikare zum Prätorianerpräfekten. Im Falle der Verhinderung des Stadtpräfekten war der vicarius in urbe sein nächster Vertreter, der aber dennoch (Amm. Marc. 28, 1, 32) einer Delegation bedurfte. Dieselbe Stelle zeigt, daß der praefectus urbi auch andere Organe für die G. bestellen konnte. Trotz der daraus entspringenden Verstimmung des Vikars (ebd. 28, 1, 9. 32) war ein solches Verhalten offensichtlich rechtlich einwandfrei. Die Aushilfsstellung des Vikars wandelte sich im Laufe der Zeit, wenigstens im politischen Sinn, zur Gleichrangigkeit (Chastagnol, Préfecture 41f). Diese bot öfters den Anlaß zu persönlichen Divergenzen zwischen den beiden Amtsträgern. Das schlichtende Eingreifen der Zentrale beschränkte sich auf wenige Maßnahmen, lag doch die Rivalität im Interesse des Kaisers. Für die Appellations-G. bestand die Anordnung, daß bejahende Kompetenzkonflikte durch das Zuvorkommen entschieden werden (s. u. Sp. 419; Cod. Theod. 11, 30, 36 vJ. 374). Darüber hinaus sollte wohl das gemeinsame Amtslokal (secretarium commune: Symm. ep. 10, 43) auch der Verständigung dienen (vgl. auch v. Bethmann-Hollweg 3, 64_{39}; gemeinsames Vorgehen bei der G. bezeugt Amm. Marc. 28, 1, 22).

2. Strafgerichtsbarkeit. Schon spätklassische Juristentexte zeigen den praefectus vigilum (Dig. 1, 15: de officio praefecti vigilum; Kaser, Zivilprozeßr. 431_{72}) als hauptstädtischen Strafrichter: cognoscit praefectus vigilum de incendiariis effractoribus furibus raptoribus receptatoribus (Paul.: Dig. 1, 15, 3, 1). Seine Zuständigkeit trat er jedoch an den praefectus urbi ab, wenn schwere Straftaten vorlagen oder ein Todesurteil zu fällen war (Paul.: Dig. 1, 15, 3, 1. 5; Cod. Iust. 1, 43, 1 vJ. 385/89). Es ist anzunehmen, daß der praefectus urbi auch in allen anderen Fällen die Kriminal-G. an sich ziehen konnte, also die Zuständigkeit des praefectus vigilum auch hinsichtlich der Strafjustiz mit seinem Vorgesetzten konkurrierte. Gleiches traf auch zu hinsichtlich der Straf-G. des praefectus annonae über die corporati. – Eine Sonderbestimmung galt für die in Rom ansässigen Senatoren. Das Kriminalverfahren gegen sie führte der praefectus urbi zusammen mit fünf durch das Los bestimmten Senatoren als Standesgenossen des Angeklagten (quinquevirale iudicium, Cod. Theod. 9, 1, 13 vJ. 376; 2, 1, 12 vJ. 423; Lit.: Ch. H. Coster, The quinquevirale iudicium = Monogr. Mediaev. Acad. America 10 [Cambridge, Mass. 1935]; ders., Later Roman studies [Cambridge, Mass. 1968] 22/45; Chastagnol, Préfecture 124/7).

3. Freiwillige Gerichtsbarkeit. Eine Reihe von Konstitutionen zeigt, daß der praefectus urbi auch für den Bereich der freiwilligen G. in Rom generell zuständig war. Gelegentlich hatten aber an seiner Tätigkeit auch andere Organe mitzuwirken. So oblag es dem praefectus urbi, Vormünder unter Zuziehung von zehn Senatoren u. des praetor tutelarius auszuwählen (Cod. Theod. 3, 17, 3 pr. vJ. 389; Cod. Iust. 5, 33, 1 trifft diese Bestimmung nur noch hinsichtlich der Vormünder für Senatoren, bei gewöhnlichen Personen wurde lediglich der Prätor tätig). Weiter nennt Cod. Theod. 3, 20, 2 vJ. 320 den praefectus urbi allein zuständig für die Aufsicht über die Tutoren u. nach Cod. Theod. 2, 17, 1, 2 vJ. 321 urteilte er über Ersuchen auf Gewährung der venia aetatis, wenn die Antragsteller zu den clarissimi zählten. Für die gleiche Materie ist nach derselben Konstitution der vicarius in urbe zuständig, wenn der Antragsteller den Rang eines perfectissimus innehatte. Für equites et ceteri sollte der praefectus vigilum, bei Zunftangehörigen der praefectus annonae tätig werden (zur Außerstreit-G. vgl. Kaser, Zivilprozeßr. 430_{55}f mit

weiterer Lit.). – Die Konstitution über die Prätur (Cod. Theod. 6, 4, 16; s. o. Sp. 412) weist auch dieser Magistratur Agenden der freiwilligen G., wie Freilassungen oder Emanzipationen, zu. In Einklang mit Cod. Theod. 3, 17, 3 pr. vJ. 389 hatte der Prätor die decreta über die Tutorernennung auszustellen. Für den stadtröm. Bereich fungierten die praetores wohl auch als Urkundenbehörde; dies ist nach Symm. rel. 10, 39, 3 (vgl. v. Bethmann-Hollweg 3, 358_{16}) wahrscheinlich.

4. Sondergerichtsbarkeit. α. Aufgrund sachlicher Besonderheit bestanden im Bereich Roms eigene Gerichtsbehörden lediglich für Fiskalsachen (zum Begriff s. u. Sp. 447). Für causae fiscales im engeren Sinn, d.h. für Streitigkeiten über Steuervorschreibungen, war in Rom als örtlich zuständiges Organ der comitativa sacrarum largitionum der in Not. dign. occ. 11, 13 genannte rationalis summarum urbis Romae kompetent. Im Ressort der comitativa rerum privatarum (wichtigste Agende war die Verwaltung des kaiserlichen Vermögens) besorgte die Rechtsprechung der rationalis rei privatae per urbem Romam et suburbicarias regiones cum parte Faustinae (ebd. 12, 9). Ob die den rationales der res privata untergeordneten procuratores (in Rom: procurator rei privatae per urbem Romam, ebd. 12, 23) noch in der Spätantike G. ausübten (etwa in Pachtangelegenheiten oder über bona caduca, s. u. Sp. 449), scheint fraglich. Zeigt die Fiskal-G. erster Instanz in Rom gegenüber den Provinzen keine Anomalien, so ist dies hinsichtlich der für die Appellation zuständigen Stellen anders. In allen Fällen übte nämlich die G. zweiter Instanz der praefectus urbi aus. Dies bestimmte schon die allgemein gehaltene Konstitution (Cod. Theod. 11, 30, 13 vJ. 329), die durch eine spezielle Anordnung des gleichen J. (ebd. 11, 30, 18) für causae fiscales bestätigt wurde (Chastagnol, Préfecture 132. 134). Erst 389 übertrug der Kaiser die Appellation nach Prozessen mit einem Streitwert von über 200 Pfund Silber an die sachlich zuständige comitativa der Zentralbürokratie; bei geringerem Streitwert blieb weiterhin der Stadtpräfekt zuständig (Cod. Theod. 11, 30, 49 vJ. 389; Chastagnol, Préfecture 135).

β. Durch die Eigenschaft der Parteien begründete Sondergerichtsbarkeit. Privilegierte Gerichtsstände besaßen in Rom die Senatoren (αα) u. die Mitglieder der hauptstädtischen Berufsvereinigungen (*ββ*).

αα. Senatoren hatten in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten ihren ausschließlichen Gerichtsstand vor dem praefectus urbi (Kaser, Zivilprozeßr. 429_{48}). Erst seit 440, als ihre Verpflichtung, in Rom zu wohnen, beseitigt worden war, blieb der Stadtpräfekt nur noch für jene zuständig, die weiterhin in seinem Gerichtssprengel wohnten (zur Straf-G. vgl. o. Sp. 414; Genaueres zur G. über Senatoren bei Chastagnol, Préfecture 120/30 u. Jones, Empire 2, 490f).

ββ. Angehörige der hauptstädtischen corpora. Die Angehörigen der für das Funktionieren der hauptstädtischen Versorgung wichtigen zunftähnlichen Zwangsorganisationen (G. Mickwitz, Die Kartellfunktionen der Zünfte [Helsingfors 1936] 166/83) hatten ihren Gerichtsstand vor dem praefectus urbi (Kaser, Zivilprozeßr. 429_{49}) u. dem mit ihm konkurrierenden praefectus annonae (Lit.: ebd. 431_{70}; E. Sachers, Art. Praefectus urbi: PW 22, 2 [1954] 2502/34, bes. 2530f). Der höchst spezielle Charakter der frühesten spätantiken Konstitution zur G. über corporati (Cod. Theod. 2, 17, 1, 2 vJ. 321/24 übertrug die Erteilung der venia aetatis für Kinder von navicularii dem praefectus annonae) legt entsprechend den Grundsätzen spätantiker Verwaltung u. nach unserem Wissen vom Korporationenwesen der Prinzipatsepoche (Kaser, Zivilprozeßr. 366_{45}) die Vermutung nahe, daß der praefectus annonae u. sein Vorgesetzter speziell zuständige Richter über alle aus den Versorgungsangelegenheiten erwachsenden Prozesse gewesen sind. Daraus entwickelte sich wohl ein privilegierter Gerichtsstand, wie er insbesondere für die corpora der navicularii u. caudicarii in den Quellen vorausgesetzt wird. Er muß hinsichtlich aller Fälle, also Zivil- u. Strafprozesse, bestanden haben u. dürfte lokalen Zusammenhang mit Rom nur insoweit erfordert haben, als die corporati dort registriert zu sein hatten. Die Gesetzgebung (Cod. Theod. 13, 5, 38 vJ. 414 u. 14, 4, 9 vJ. 417) baut auf einer derartigen Regelung auf u. nimmt lediglich singuläre Korrekturen vor. Wie umfassend der privilegierte Gerichtsstand der corporati begünstigt war, illustrieren Cod. Iust. 11, 17, 2 vJ. 395/97 u. Cod. Theod. 1, 6, 11 vJ. 423, wonach den suarii das forum actoris eingeräumt wurde. D. h., auch dann, wenn sie klagten, sollte der hauptstädtische Richter zuständig sein (Kaser, Zivilprozeßr. 431_{71}). Danach war der praefectus urbi sogar

für in den Provinzen zu vollziehende Exekutionsbewilligungen gegen römische corporati der kompetente Richter. Wie lange die Besonderheiten der corporati erhalten blieben, ist nicht geklärt. Die formula Cassiodors für den praefectus annonae (var. 6, 18) enthält leider keine Informationen über die G. dieses Beamten. Solange aber die Ruhe in Rom für die Herrscher des Westreichs ein lebenswichtiges Anliegen war, werden wohl die zur Sicherung der Lebensmittelversorgung erforderlichen Privilegien der corporati aufrecht geblieben sein.

γγ. Officiales. Entsprechend den Grundsätzen spätantiker Verwaltungsorganisation übte der praefectus urbi, so wie alle mit Offizien ausgestatteten Magistrate, ebenfalls die G. über seine officiales aus. Vor ihm hatten auch die übrigen Untergebenen sowie die Advokaten seines Gerichts ihr ordentliches forum.

5. *Appellationsgerichtsbarkeit. α. Über die röm. Magistrate.* Schon in der klassischen Kognitions-G. nahm der praefectus urbi kraft kaiserlicher Delegation vielfach Appellationen entgegen (Chastagnol, Préfecture 130f). Wohl unter Konstantin wurde diese Befugnis des Stadtpräfekten, die bislang noch außerordentlichen Charakter hatte, zur Institution. Zahlreiche Konstitutionen (Cod. Theod. 11, 36, 2 vJ. 315; 11, 30, 11 vJ. 321; 11, 30, 13 vJ. 329) bestätigen die umfassende Appellations-G. des praefectus urbi über alle in Rom amtierenden Organe (Kaser, Zivilprozeßr. 429_{44}; Chastagnol, Préfecture 132). So wie seine G. erster Instanz umfaßte seine Appellations-G. stets zumindest auch das Gebiet bis zum 100. Meilenstein. Zwar eine regelmäßige Erscheinung geworden, bewahrte sie dennoch den Charakter besonders delegierter G. Daraufhin zielen die Inschriften, wenn sie den Stadtpräfekten als iudex sacrarum cognitionum oder als vice sacra iudicans bezeichnen. Die Meinung Mommsens, so wären die Stadtpräfekten nur dann hervorgehoben worden, wenn sie mit der Appellations-G. über Gebiete betraut waren, die außerhalb ihres Jurisdiktionssprengels erster Instanz lagen, gilt heute als überholt (ebd. 132/4). Vielmehr implizierte die Kennzeichnung eines iudicium als an Kaisers Statt ausgeübt ursprünglich wohl die Inappellabilität der Entscheidung. Später freilich ließen die Kaiser auch Appellationen gegen solche Urteile zu, allerdings nur an sie selbst oder an eigens von ihnen delegierte Magistrate (zur Appellation gegen Urteile des praefectus urbi s. u. Sp. 419f). – Die Appellations-G. des praefectus urbi über alle in Rom amtierenden Magistrate blieb lange ungeschmälert. Lediglich die erstarkende Stellung des vicarius in urbe brachte eine gewisse Konkurrenz (s. u. Sp. 419). Eine geringfügige Einschränkung erfuhr die G. des Stadtpräfekten über Appellationen in Fiskalsachen. Nach Cod. Theod. 11, 30, 49 vJ. 389 war er nur noch für Fälle zuständig, in welchen der Streitwert unter 200 Silberpfund lag. War er höher, mußte die Entscheidung des comes rerum privatarum angegangen werden. Für die eigentliche Steuer-G. ist eine parallele Regelung anzunehmen, nach welcher wohl der comes sacrarum largitionum der kompetente Appellationsrichter gewesen sein wird.

β. Über Magistrate außerhalb Roms (unter Einschluß der 100-Meilenzone). Schon für den Beginn der Spätantike ist es wahrscheinlich, daß der praefectus urbi mit der G. zweiter Instanz über das gesamte suburbikarische Gebiet betraut war (Chastagnol, Préfecture 133). 326 erfuhr sein Appellationssprengel eine indirekte Erweiterung dadurch, daß für die suburbikarischen Regionen nunmehr sein Vikar Appellationsrichter wurde (CIL 6, 1704) u. der Stadtpräfekt selbst Berufungen aus dem annonarischen Italien entgegennahm (erschließbar aus Cod. Theod. 11, 30, 27 vJ. 357; vgl. Chastagnol, Préfecture 133). Die durch Cod. Theod. 11, 30, 27 angeordnete Beschränkung der Appellations-G. auf das Gebiet, für welches der praefectus urbi politisch zuständig war, dauerte wohl nur bis 361 (Chastagnol, Préfecture 133f). Für die Folgezeit ist seine Inanspruchnahme als Oberinstanz über den Statthaltern der suburbikarischen Provinzen auch außerhalb der 100-Meilenzone sicher bezeugt (Symm. ep. 2, 44; Chastagnol, Préfecture 133). – Die letzte sicher belegbare Ausdehnung der Appellations-G. des Stadtpräfekten nahm Kaiser Valentinian III (Nov. Val. 13, 12 vJ. 445) vor. Das urbane Tribunal sollte nunmehr auch für Appellationen aus den der Römerherrschaft verbliebenen Territorien in Afrika zur Verfügung stehen. Diese hatten nämlich infolge der vandalischen Eroberung der Provinz Africa proconsularis ihren seit alters her delegierten iudex sacrarum cognitionum, den proconsul Africae, verloren. Mit der vollständigen Aufgabe Nordafrikas durch die Römer

erlosch diese Zuständigkeit des Stadtpräfekten jedoch bald. Andere späte Veränderungen der Appellations-G. des praefectus urbi sind nicht mehr mit Sicherheit feststellbar; sie sind jedoch in Anbetracht von Nov. Val. 35, 16 vJ. 452 (vgl. Chastagnol, Préfecture 136) nicht ausgeschlossen.

γ. Appellationsgerichtsbarkeit des vicarius in urbe. Für Appellationen gegen Entscheidungen der Unterorgane des praefectus urbi war der vicarius in urbe zunächst wohl nur nach Delegation durch den Stadtpräfekten zuständig (ebd. 134). Ob eine Betrauung auch bei Appellationen aus dem eigenen Verwaltungssprengel des Vikars nötig war, scheint fraglich. Vielleicht bestand hierfür immer schon das ab 374 (Cod. Theod. 11, 30, 36) bezeugte Konkurrenzverhältnis. Für kurze Zeit war der Vikar sogar ausschließlicher Appellationsrichter in Besitzprozessen (Symm. rel. 33, 2; Chastagnol, Préfecture 134). Als der vicarius in urbe eine vom Stadtpräfekten unabhängige Stellung gewonnen hatte, stand seine G. in Appellationssachen weitgehend in Konkurrenz zum Stadtpräfekten (ebd.). Diese Lage ergibt sich nach Cod. Theod. 11, 30, 36 vJ. 374, wonach Präfekt u. Vikar gleicherweise berechtigt wurden, über Appellationen zu entscheiden. Im konkreten Fall sollte derjenige Richter judizieren, der als nächster zu erreichen war (prout quisque vestrum proximus sit).

δ. Die Appellationsgerichtsbarkeit gegen Urteile des Vikars u. des Stadtpräfekten. Gegen Urteile des Vikars ging die Appellation regelmäßig an den Stadtpräfekten. Dabei machte es keinen Unterschied, ob der vicarius in urbe in erster oder in zweiter Instanz entschieden hatte, oder ob er kraft Delegation oder in Ausübung eigener iurisdictio Recht gesprochen hatte. Die Konstitution Cod. Theod. 11, 30, 13 vJ. 326 machte den praefectus urbi zum ausschließlichen Richter über die iudices inferioris gradus in Rom. Zu diesen gehörte zweifellos auch, u. zwar an höchster Stelle, der vicarius in urbe. Die Konstitutionen Cod. Theod. 1, 6, 2f vJ. 364 betrafen wohl die Appellationsmöglichkeiten gegen Berufungsentscheidungen des Vikars über Urteile von Provinzstatthaltern. Die Gesetze setzen nämlich voraus, daß jemand versucht hatte, gegen die Entscheidung des Vikars an den Kaiser zu appellieren. Dies hatte aber immer dann zu geschehen, wenn ein Vikar zweitinstanzlicher Richter über dem praeses provinciae gewesen war (Kaser, Zivilprozeßr. 428; Cod. Theod. 11, 30, 16 vJ. 331). Wäre der Vikar hingegen als delegiertes Organ tätig geworden, hätte der in Cod. Theod. 11, 30, 13 vJ. 326 geregelte Fall vorgelegen u. die neue Konstitution wäre überflüssig gewesen. Gemäß Cod. Theod. 1, 6, 2f vJ. 364 fungierte der praefectus urbi in Vertretung des Kaisers als außerordentliche dritte Instanz über dem Vikar. Lediglich in jenen Sachen, in welchen eine neuerliche Appellation unstatthaft war, wie zB. in Besitzstreitigkeiten (s. o. u. vgl. Cod. Theod. 11, 38, 1 vJ. 391) konnte gegen die Entscheidung des Vikars nicht berufen werden. – Die regelmäßig an Kaisers Statt geübte Appellations-G. des praefectus urbi über den Vikar erfuhr eine bedeutendere Beschränkung erst durch Cod. Theod. 11, 30, 61 vJ. 400. In Kriminalverfahren, die mit einer inscriptio in Gang zu setzen waren, mußte man gegen die Entscheidungen des Vikars an den Kaiser selbst appellieren. Ansonsten blieb der Präfekt die Oberinstanz. Ob später seine diesbezüglichen Kompetenzen noch Veränderungen unterworfen waren, ist nach Cassiod. var. 6, 15, 1 erwägenswert (Chastagnol, Préfecture 136), da die Vikarsformel die alte jurisdiktionelle Beziehung des Vikars zum Stadtpräfekten nicht erwähnt. Statt dessen sieht Cassiodor den Vikar lediglich als Vertreter des praefectus praetorio. Die dadurch möglicherweise angezeigte Änderung des Instanzenzuges wird aber ebenso wie der in dem gleichen Text aufscheinende rätselhafte Sprengel des Vikars von 40 Meilen (Cassiod. var. 6, 15, 2; dazu Kaser, Zivilprozeßr. 430_{61}) am ehesten eine Neueinführung der Gotenzeit gewesen sein. Gegen die zunächst (ebd. 427_{43}) als inappellabel angesehene Entscheidung des praefectus urbi eröffneten die Kaiser durch Cod. Theod. 11, 30, 11 vJ. 321 wohl schon früher, als Chastagnol, Préfecture 122_4 annimmt, generell die Berufungsmöglichkeit an ihr eigenes forum. Die mit dieser Erkenntnis scheinbar in Widerspruch stehende Konstitution Cod. Theod. 11, 30, 23 vJ. 345, die den clarissimi wiederum (so der Text) die Appellation an den Kaiser einräumt, ist nicht als eine den Senatorenstand im Gegensatz zu den übrigen Personen privilegierende Maßnahme zu verstehen. Vielmehr stellt das Gesetz einen früheren Zustand wieder her, nachdem auf relativ kurze Zeit den Senatoren, u. zwar ihnen allein, die Appellationsmöglichkeit genommen worden war. – Die volle Appellabilität der Entscheidungen

des Stadtpräfekten blieb bis Nov. Val. 35, 17 vJ. 452 gewahrt. Diese Novelle machte Urteile des praefectus urbi nach Prozessen über einen Streitwert bis zu 100 solidi inappellabel. Lag der Streitwert darüber, konnte man weiterhin an den Kaiser berufen.

b. Konstantinopel. Die Verwaltung der 330 offiziell inaugurierten zweiten Hauptstadt war in vielem am Beispiel Roms orientiert. Darauf weist schon die Bezeichnung Konstantinopels als νέα Ῥώμη hin. Doch führten die Kaiser nicht von Anfang an alle Magistrate der alten Hauptstadt ein, weil dies wegen der noch spärlichen Besiedlung (Joh. Lyd. mag. 2, 30) zunächst unnötig schien.

1. Die ordentliche Gerichtsbarkeit erster Instanz. a. Proconsul, praefectus urbi, ἔπαρχος. Die oberste Behörde in der neugegründeten Stadt Konstantins war der proconsul (ἀνθύπατος; Stein, Geschichte 1, 195). Libanios (or. 1, 45) erwähnt zum ersten Mal für das J. 342 einen Inhaber des Amtes u. informiert uns gleichzeitig über seine Kompetenz zur Rechtsprechung (Liban. or. 1, 46: λαβόντος οὖν τὸ δικάζειν). Die Bezeichnung proconsul für den hauptstädtischen Höchstmagistrat legt Zeugnis ab für die Exemtion der Stadt aus dem Provinzialverband. Denn die Statthalter jener Provinzen, die noch in der Spätantike von proconsules verwaltet wurden (zB. Africa proconsularis, Asia u.a.) unterstanden nicht den regional zuständigen Vikaren u. Prätorianerpräfekten, sondern sie sprachen als sacri iudices Recht in direkter Unterordnung unter den Kaiser. Meist betraute sie dieser sogar mit der Appellations-G. über umliegende Territorien. Im J. 359 erhielt das Amt seinen neuen u. bleibenden Titel, mit welchem sein Träger in Entsprechung zum röm. Spitzenmagistrat praefectus urbi Constantinopolitanae (ἔπαρχος τῆς πόλεως) hieß. Dementsprechend waren die Aufgaben des Stadtpräfekten von Konstantinopel die gleichen wie die seines röm. Kollegen. Er war der ordentliche Richter Konstantinopels in allen zivilen Streitigkeiten u. blieb es bis um die Jtsd.-wende (Zachariä v. Lingenthal, Geschichte 367). Seine Stellung zu seinen Unterbeamten glich wohl völlig der des röm. Stadtpräfekten.

β. Unterbeamte u. Delegatare. Auch in Konstantinopel gab es wie in Rom Prätoren (Chastagnol, Observations 243). Ursprünglich existierten zwei Prätoren (Joh. Lyd. mag. 2, 30), im Laufe des 4. Jh. jedoch schwankte ihre Zahl (E. Kuhn, Die städtische u. bürgerliche Verfassung des röm. Reiches 1 [1864] 204f), bis man ab 450 mit drei Prätoren auskam (Cod. Iust. 1, 39, 2). Die über die Dreizahl hinausgehenden Prätoren besaßen wohl schwerlich G. (Kaser, Zivilprozeßr. 431_{78}). Die jurisdiktionellen Aufgaben der restlichen Prätoren entsprachen vermutlich weitgehend jenen der in Rom residierenden Kollegen (s. o. Sp. 411f; Cod. Theod. 6, 4, 16 vJ. 359 = Cod. Just. 1, 39, 1; dazu Zachariä v. Lingenthal, Geschichte 371). In justinianischer Zeit scheint sich die streitige G. der Prätoren auf Alimentationsangelegenheiten beschränkt zu haben (ebd. 371_{1331}). Es ist allerdings zu erwägen, daß sich der Stadtpräfekt ihrer gleichwie des in seiner Bedeutung gesunkenen praefectus vigilum (s. u. Sp. 422f) als Delegatare zur Ausübung der Rechtsprechung bedient hat. Ob dem praefectus urbi schon in der Spätantike weitere Beamte unterstanden, wird noch zu untersuchen sein. Möglicherweise lassen sich von den 14 Beamtenkategorien, die nach den um 900 entstandenen Notitia des Philotheos dem Eparchen unterstellt waren, einige in Ausübung richterlicher Funktionen auch schon für frühere Zeiten nachweisen. – Eine neue Magistratur, deren Verhältnis zum Stadtpräfekten unklar blieb, errichtete Justinian iJ. 539 durch seine Nov. 80. Der mit diesem Gesetz neu eingeführte quaesitor besaß zwar primär fremdenpolizeiliche Funktionen, sollte jedoch auch extraordinär über zivilrechtliche Streitigkeiten entscheiden können. Diese Zuständigkeit des quaesitor beschränkte sich jedoch auf diejenigen Fälle, in welchen die an sich zuständigen ordentlichen Richter nach entsprechender Mahnung seitens des quaesitor dennoch die strittige Angelegenheit verschleppten. In diesem Falle durfte gegen die G. des quaesitor niemand die praescriptio fori erheben, auch dann nicht, wenn die Sache vor illustre Richter eines privilegierten Gerichtsstandes gehörte. (Zur Weiterentwicklung der Jurisdiktion des quaesitor in mittelbyzantinischer Zeit vgl. Zachariä v. Lingenthal, Geschichte 369.)

2. Strafgerichtsbarkeit. α. Praefectus vigilum. Die Straf-G. über die Einwohner Konstantinopels übte ebenfalls der Stadtpräfekt aus. Zu diesem Zweck unterstand ihm der praefectus vigilum (νυκτέπαρχος), der wohl, wie in Rom, nur über die leichteren Fälle selbständig judizieren durfte. Das Amt scheint im Laufe der Zeit an Ansehen verloren zu haben (v.

Bethmann-Hollweg 3, 67). Aus diesem Grunde reformierte Justinian die Kriminaljustiz für Konstantinopel.

β. Neuerungen unter Justinian. Justinian richtete durch seine Nov. 13 vJ. 535 einen echten, nur ihm selbst unterstellten Strafrichter für die Hauptstadt ein, der den Titel praetor populi (plebis; πραίτωρ τοῦ δήμου oder δήμων) erhielt. Er war für die Untersuchung u. Aburteilung aller in der Hauptstadt verübten Straftaten zuständig. Dennoch war der praetor plebis ein im Range geringerer Richter als der praefectus urbi u. dieser konnte die Untersuchung einzelner Sachen an ihn delegieren (Nov. Iust. 13, 6 pr.; Zachariä v. Lingenthal, Geschichte 372). Eine weitere Veränderung erfuhren die Zuständigkeiten für die Kriminaljurisdiktion, als das Amt des quaesitor iJ. 539 geschaffen wurde. Diesem Magistrat überantwortete der Kaiser alle wegen Amtsmißbrauchs (vor allem wegen übermäßiger Sportelerhebung) eingeleiteten Verfahren (Nov. Iust. 80, 6). Von nun an war der quaesitor für Verfahren aus der πλαστογραφία (Urkundenfälschung u. -verfälschung) zuständig. Prokop (hist. arc. 20, 9) kennt als weitere Zuständigkeiten (in der zitierten Novelle sind sie nicht angeführt) Sexualdelikte (παιδεραστοῦντας u. γυναιξὶν οὐ νόμιμα μιγνυμένους) u. Religionsverbrechen. Derselbe Autor (ebd. 20, 13) referiert ein späteres Gesetz Justinians, demzufolge praetor plebis, quaesitor u. praefectus urbi konkurrieren und für alle hauptstädtischen Straftaten zuständig gemacht worden seien.

3. Freiwillige Gerichtsbarkeit. Wie in Rom war die außerstreitige G. primär ein Betätigungsfeld der Prätoren. Ihre Befugnisse glichen denen der röm. Amtsträger. Anders als in Rom fungierte in Konstantinopel als Urkundsbeamter wohl ausschließlich der schon im Zeitpunkt der Stadtgründung eingesetzte magister census (μάγιστρος τοῦ κήνσου: Joh. Lyd. mag. 2, 30; Cod. Iust. 1, 3, 31 vJ. 472: aut intervenientibus gestis in hac quidem inclita urbe apud virum perfectissimum magistrum census). Als weitere Aufgabe kam dem magister census die Testamentseröffnung zu. In dieser Funktion bestätigte ihn Cod. Iust. 6, 23, 23 vJ. 524. Das Amt dürfte erst in nachjustinianischer Zeit untergegangen sein.

4. Kausalgerichtsbarkeit. α. Ratione materiae bestanden für den Bereich Konstantinopels ebenfalls nur für die Fiskal-G. eigene Organe. Da die Notitia dignitatum per Orientem jedoch keine detaillierten Angaben für die örtlich zuständigen rationales machen, ist lediglich das Schema der Fiskal-G. erkennbar. Dieses entsprach grundsätzlich der röm. Organisation.

β. Ratione personae. αα. Senatoren. Die Senatoren des Ostreiches genossen im wesentlichen die gleichen Privilegien wie die Angehörigen dieses Standes im Westen (Jones, Empire 1, 490f). Lediglich die Besonderheit des quinquevirale iudicium ist für den Osten nicht nachweisbar (Coster, Studies 21). Als der Senatorenstand sich zahlenmäßig immer mehr ausdehnte, beschränkten die Kaiser die aus dem vormaligen forum dignitatis erwachsenen Sonderrechte vornehmlich auf die Kriminaljurisdiktion u. schließlich nur noch auf die illustres unter den Senatoren (Jones, Empire 1, 490f, Quellen hierzu 3, 138f).

ββ. Corporati. Die Korporationen in Konstantinopel sollten wohl von Anfang an die gleichen Vorrechte der Jurisdiktion genießen wie die röm. corporati. Doch brachte es die Nähe der zur administrativen Oberaufsicht der Gewerbe berufenen kaiserlichen Finanz- u. Wirtschaftsverwaltung mit sich, daß deren Zentralbehörden (zB. der comes sacrarum largitionum) die iurisdictio über die corporati zu usurpieren suchten. Dieser Entwicklung schob Theodosius I durch eine auch im Namen seiner Mitkaiser erlassene Konstitution (Cod. Theod. 1, 10, 4 vJ. 391) einen Riegel vor. Sie schärfte (adressiert an den comes sacrarum largitionum) für Prozesse aller Art gegen hauptstädtische Zunftmitglieder die alleinige primäre Zuständigkeit des Stadtpräfekten ein. Sogar in Fiskalprozessen hat zunächst der ἔπαρχος u. nicht das officium palatinum einzugreifen. Nur wenn die Notwendigkeit es erfordere, könne über Verlangen des comes sacrarum largitionum eine transmissio fori vor dessen Gericht stattfinden. – Es fällt auf, daß in den Quellen zur konstantinopolitanischen Korporationen-G. ein dem praefectus annonae Roms entsprechendes Organ nicht aufscheint. Von Bethmann-Hollweg meinte daher, in Byzanz habe der Stadtpräfekt den gegenständlichen Geschäftskreis alleine besorgt. Es scheint dagegen aber auch möglich, daß das für die Zeit Justinians sicher bezeugte Amt des praefectus annonae (Cod. Iust. 12, 19, 12, 1; Nov. Iust. 88, 2 vJ. 539) schon früher existierte u. daß der Magistrat, so wie in Rom, in Unterordnung unter den Stadtpräfekten tätig geworden ist. Die Vielzahl der Agenden

des Eparchen legt es nämlich nahe, daß dieser für einzelne Aufgabenbereiche Unterorgane oder Delegatare besaß. In Anbetracht der überragenden Bedeutung des Präfekten erwähnten die Konstitutionen wohl allein diesen. Es ist aber genau so gut möglich, daß erst Justinian den praefectus annonae für seine Hauptstadt einsetzte (vgl. Procop. hist. arc. 20, 1/5). Die oben zitierte Konstitution wurde jedenfalls von Justinian (zwar in veränderter Gestalt, aber ohne Erwähnung des praefectus annonae) in den Codex Iustinianus aufgenommen (1, 28, 4). Sie stellt sich nun als allgemeine Regel dar, derzufolge der Stadtpräfekt der ordentliche Richter über alle corporatorum genera sei (wie über die übrigen Bewohner der Hauptstadt). Diese Funktion der judizielle Befugnisse inkludierenden Gewerbeaufsicht behielt der Eparch auch noch zu einer Zeit, da er die ordentliche G. über die Bewohner Konstantinopels schon an andere, neue Organe verloren hatte (Peira 51, 29; Zachariä v. Lingenthal, Geschichte 367).

5. Appellationsgerichtsbarkeit. Die Appellations-G. des Stadtpräfekten von Konstantinopel war ähnlich aufgebaut wie die des röm. praefectus urbi. Über seine Unterorgane war er der ordentliche Appellationsrichter (v. Bethmann-Hollweg 3, 67 u. s. o. Sp. 417f).

α. Über Territorien außerhalb der Stadt. Ob schon dem proconsul von Konstantinopel über umliegende Provinzen die Appellations-G. delegiert worden war, wissen wir nicht. Jedoch verliehen die Kaiser, bald nachdem der höchste Beamte der νέα Ῥώμη den Titel praefectus urbi erhalten hatte, diesem die Appellations-G. vice sacra über neun Provinzen, so wie sie damals sein römisches Pendant besaß (vgl. o. Sp. 418). Durch Cod. Theod. 1, 6, 1 vJ. 361 delegierte Constantius an den Eparchen die G. über die Berufung gegen Urteile der Statthalter Bithyniens, Paphlagoniens, Lydiens, des Hellesponts, der Insulae, von Phrygia salutaris, Europa, Rhodope u. Haemimontus. Mit einer kurzen Unterbrechung (sie ist zu vermuten aus Cod. Theod. 1, 6, 10 vJ. 380 [Chastagnol, Préfecture 134_1]) bestand diese Regelung bis in die Zeit Justinians (Cod. Theod. 1, 6, 10 = Cod. Iust. 7, 62, 23).

β. Appellationen gegen Urteile des Stadtpräfekten gingen entsprechend den Regelungen für Rom (s. o. Sp. 419f) an den Kaiser. Für eine Beschränkung der Appellabilität hinsichtlich des Streitwerts ähnlich Nov. Val. 35, 17 vJ. 452 finden sich im Osten keine Anhaltspunkte.

IX. Die ordentliche Gerichtsbarkeit erster Instanz in den Provinzen u. die außerordentliche Gerichtsbarkeit erster Instanz der iudices maiores. a. Die Gerichtsbarkeit der städtischen Behörden. Die in der Prinzipatsepoche bestehende G. der Städte (vgl. o. Sp. 382f) blieb in der Dominatszeit grundsätzlich erhalten (Kaser, Zivilprozeßr. 436/8 mit weiterer Lit. u. W. Langhammer, Die rechtliche u. soziale Stellung der Magistratus municipales u. der Decuriones [1973] 72/85). Trotz des Schwindens der Autonomie der Städte bewältigte noch in der hohen Prinzipatszeit die städtische G. die Masse der im täglichen Leben vorkommenden Streitfälle (Nörr 33). Daran hat sich wohl auch in nachdiokletianischer Zeit nicht viel geändert (Kaser, Zivilprozeßr. 436; anders Ganghoffer 142f. In Anbetracht von Cod. Theod. 11, 31, 1 vJ. 364 u. 11, 31, 3 vJ. 370 ist an der Gerichtskompetenz der städtischen magistratus jedoch nicht zu zweifeln). Vorher Ausdruck eines Restes städtischer Autonomie, verkörperte die eigene G. im Dominat nur noch das unterste Ende der Skala staatlicher Gerichtsbehörden. Die Magistrate entschieden daher auch in amtlicher Kognition; gegen ihre Erkenntnisse war die Appellation an den Statthalter stets gestattet (zB. Cod. Iust. 7, 62, 20 vJ. 341).

1. Umfang. Der Umfang der städtischen G. beschränkte sich auf geringfügige Angelegenheiten, mit welchen der Statthalter nicht belästigt werden sollte, umfaßte aber Zivil- u. Straf-G. (Cod. Theod. 2, 1, 8 vJ. 395; v. Bethmann-Hollweg 3, 105; Kaser, Zivilprozeßr. 437). Möglicherweise gab es eine feste Streitwertgrenze, deren Höhe wir allerdings nicht kennen (Paul. Sent. 5, 5a, 1 [Riccobono, Fontes 2^2, 392]: itemque a magistratibus iudicialibus usque ad summam, qua ius dicere possunt). Doch ist es fraglich, ob diese Stelle als Beleg für die röm. Verhältnisse des 4. u. 5. Jh. gelten darf (dazu Schulz, Geschichte 217). Für die justinianische Zeit kann man wohl zu Recht die gleiche Wertgrenze annehmen, wie sie für die G. der defensores galt (nach Cod. Iust. 1, 55, 1 vJ. 365 [interpoliert] 50 solidi, nach Nov. Iust. 15, 3, 2 vJ. 535, 300 solidi). Die städtische G. umfaßte außer dem Erkenntnisverfahren wohl auch die Vollstreckung der eigenen Urteile, soweit hierzu Personalhaft u. Pfändung ausreichende Maß-

nahmen darstellten (Kaser, Zivilprozeßr. 437_5). Die Poleis waren aber auch für den Bereich der außerstreitigen G. kompetent; vielleicht lag auf diesem Felde sogar der Schwerpunkt ihrer Tätigkeit (so Ganghoffer 144). Im einzelnen sind folgende Agenden erkennbar: Die städtischen Organe durften Erbantrittserklärungen entgegennehmen (Cod. Iust. 6, 9, 9 vJ. 320; Kaser, Privatr. 2, 493_{31}). Man konnte vor ihnen manumittieren (Cod. Iust. 7, 1, 4 vJ. 320; Kaser, Privatr. 2, 134_{37}). Im Auftrag des Statthalters bestellten sie Vormünder (Inst. 1, 20, 4; Ulp.: Dig. 27, 8, 1, 5f). Justinian überließ bei geringfügigen Vermögen die Tutorbestellung allein den lokalen Behörden (Defensor, Bischof u. Munizipalmagistrate), die hierbei zusammenzuwirken hatten (Cod. Iust. 1, 4, 30 vJ. 531; Inst. 1, 20, 5). Die wohl wichtigste Aufgabe der Städte lag jedoch in ihrer Mitwirkung am Beurkundungswesen (acta u. gesta municipalia: Steinwenter, Beiträge 23/7; Kaser, Privatr. 2, 80f mit weiterer Lit. 80_{58f}). Die Gemeindebehörden, entweder die magistratus allein (Frg. Vat. 112 [Riccobono, Fontes 2², 491]; Cod. Theod. 8, 12, 1, 2 vJ. 323) oder unter Mitwirkung einiger (Cod. Theod. 12, 1, 151 vJ. 396 u. Nov. Val. 13, 10 vJ. 445) bzw. aller (Interpretatio zu Cod. Theod. 8, 12, 1, 2 ,apud curiam'; Cod. Theod. 11, 8, 3 vJ. 409 ,ordo'; Tjäder 1 nr. 7: ,cunctus ordo') curiales, oblagen der Beurkundung auf dreierlei Art: Entweder protokollierten sie die vor ihnen abgegebenen rechtsgeschäftlichen Erklärungen (ius actorum conficiendorum; Steinwenter, Beiträge 30/57; Kaser, Privatr. 2, 80f) oder sie deponierten Privaturkunden in ihren Archiven (zB. Testamente, vgl. Steinwenter, Beiträge 58/60; im Osten herrschte aber die Deponierung bei den tabelliones vor) oder sie insinuierten privat oder öffentlich errichtete Urkunden (Registereintragungen waren vorgeschrieben, zB. für Schenkungen; Frg. Vat. 249, 5/8 [Riccobono, Fontes 2², 514f]; Steinwenter, Beiträge 83/92; Kaser, Privatr. 2, 81). Die beurkundende Tätigkeit städtischer Behörden ist auch im 6. Jh. noch bezeugt. Sie wird geregelt durch Nov. Iust. 167, 1 u. durch Erlasse mehrerer Prätorianerpräfekten (Zotikos, Konstantinos u. Archelaos; vgl. Zachariä v. Lingenthal, Geschichte 272/6).

2. Organe. α. Munizipalmagistrate. Das städtische Richteramt bekleideten die duumviri municipales (in den Quellen oft bloß als magistratus bezeichnet); sie wurden vom Stadtrat, den decuriones, aus seinem eigenen Kreis aufgrund eines Vorschlages der Vorgänger meist für ein J. gewählt (Cod. Theod. 12, 1, 48 vJ. 399 = Cod. Iust. 10, 32, 46 u. weitere Stellen; in Afrika scheint Volkswahl üblich gewesen zu sein: Cod. Theod. 12, 5, 1 vJ. 325; Kaser, Zivilprozeßr. 437). Ob die Munizipalmagistrate das Recht hatten, iudices pedanei zu bestellen, ist fraglich (ebd. 437_7). Ebenfalls nicht gesichert ist die Teilnahme von Mitgliedern der Kurie an der Ausübung der streitigen G. (v. Bethmann-Hollweg 3, 106f; zum Problem der ,decemprimi' vgl. Wieacker 31; Kaser, Zivilprozeßr. $437_{8.10}$). Lediglich im Bereich der außerstreitigen G. ist die Teilnahme entweder einiger Mitglieder des Stadtrates oder des ,cunctus ordo' bezeugt (s. o. Sp. 427). Die G. der duumviri ging wohl mit der generellen Aufhebung der Kurialverfassung der Städte durch Kaiser Anastasios (s. u.) unter.

β. Defensor civitatis. Ursprünglich als ,Volksanwalt' konzipiert, gewann das Amt den Charakter einer friedensrichterlichen Schlichtungsstelle für geringfügige Rechtssachen der unteren Volksschichten. Zu Einzelheiten s. E. Berneker, Art. Defensor civitatis: o. Bd. 3, 649/56 (neuere Lit. bei Kaser, Zivilprozeßr. 437_{12}). – Justinian glich die gerichtlichen Kompetenzen des defensor civitatis jenen der Gemeindemagistrate an (Nov. Iust. 15 vJ. 535; Kaser, Zivilprozeßr. 438_{19}). Dadurch besaß der Defensor eine eigene Gerichtskompetenz in Prozessen mit einem Streitwert bis zu 300 solidi (vgl. Steinwenter, Verfahren 320f). Dennoch wird zwischen Defensor u. Gemeindebehörden Konkurrenz (Kaser, Zivilprozeßr. 438) nur in Ausnahmefällen bestanden haben, denn schon Kaiser Anastasios hat die alte Kurienverfassung der Städte abgeschafft (Claude 111). Zwar versuchte Justinian, sie wiederum herzustellen; dies dürfte jedoch nur in den seltensten Fällen gelungen sein (ebd. 112f). Das 6. Jh. fand aber andere Formen städtischer Selbstverwaltung. Durch Nov. Iust. 128, 16 vJ. 545 ordnete der Kaiser an, daß die städtischen Beamten in Versammlungen, bestehend aus dem Bischof, den πρωτεύοντες (Vornehmen) u. den κτήτορες (Grundbesitzern) gewählt werden sollten. Als die wichtigsten Beamten nennt die Novelle den πατὴρ πόλεως (pater civitatis, ein möglicherweise aus dem defensor hervorgegangenes Amt, aber schwerlich mit ihm identisch;

vgl. Claude 114/6) u. den σιτώνης (frumentarius). Entsprechend den jeweils gegebenen sozialen Voraussetzungen vermochten die πρωτεύοντες, bzw. einer von ihnen, oder der Bischof sich zum faktischen Herrn der Stadt emporzuschwingen. Mit der Rechtsprechung befaßte sich in der Regel der mächtigste Amtsträger der Stadt (vgl. den Übergang der röm. iurisdictio vom Prätor an den Stadtpräfekten, o. Sp. 409). Wir finden daher den defensor u. vor allem den Bischof (ebd. 121f; Jäger; s. u. Sp. 473f) als den Träger der städtischen Rechtsprechung. Der pater civitatis ist als Jurisdiktionsorgan zwar nicht direkt bezeugt, doch ist seine Richtereigenschaft daraus zu erschließen, daß der Eparch von Konstantinopel gelegentlich auch als πατὴρ πόλεως bezeichnet wird. Nimmt man an, daß der hauptstädtische wie der provinzielle Stadtvater einen ähnlichen Aufgabenbereich besaßen, so wird daraus die Richtereigenschaft des munizipalen pater civitatis wahrscheinlich. Außer der streitigen G. hinsichtlich der causae minores oblag den neuen städtischen Organen auch die Beurkundung. Der als Unterbeamter des defensor fungierende ἀρχειωτής wird im syrisch-röm. Rechtsbuch (L 94; vgl. W. Selb, Zur Bedeutung des syrisch-röm. Rechtsbuches [1964] 239_5) als Aufbewahrer von Testamentsabschriften genannt, u. von den bischöflichen Archiven (gesta ecclesiastica [Steinwenter, Beiträge 27/9]) wissen wir, daß sie der Stadt ganz generell zur Verfügung standen (Nov. Iust. 167, 1; vgl. Claude 121).

b. Die Gerichtsbarkeit der Provinzstatthalter. Wie es dem Herkommen entspricht, wurde die gesamte Verwaltung einer Provinz von ihrem Statthalter besorgt. Diokletian beschränkte jedoch dessen Amtsgeschäfte auf den zivilen Bereich u. übertrug die militärischen Agenden eigenen Organen. Gleichzeitig verkleinerte er das Provinzialgebiet durch Teilung (vgl. Jones, Empire 1, 42/52). Dadurch schuf er besser überschaubare Gebiete, deren Gouverneure die ihnen übertragenen Aufgaben in weitaus höherem Maße in eigener Person besorgen konnten, als es vorher der Fall war. An der größeren Effizienz der Verwaltung partizipierte auch die G. (ebd. 1, 479f), eine traditionellerweise vorrangige Tätigkeit des Statthalters. Innerhalb des Gebietes seiner Provinz war der Statthalter der ordentliche erstinstanzliche Richter schlechthin. Seine Kompetenz umfaßte das gesamte Zivilrecht einschließlich der Außerstreit-G. sowie auch die Kriminal-G., für welche er das ius gladii besaß (Kaser, Zivilprozeßr. 425f). Lediglich jene Materien, für welche aufgrund ihrer sachlichen Eigenart besondere Behörden errichtet wurden, oder Streitigkeiten, die vor ein höheres Gericht gehörten, waren seiner G. entzogen. Weitere Ausnahmen stellen jene Fälle dar, in welchen privilegierten Personengruppen ein eigenes forum zwingend eingeräumt oder fakultativ mittels praescriptio fori ein solches freigestellt worden war. – Für die Belange der G. sind die Statthalter in zwei Gruppen einzuteilen. Danach stehen einander gegenüber die proconsules u. die rectores provinciarum. Die Statthalter der ehemals vom Senat verwalteten Provinzen Asia, Africa u. Achaia führten den Titel proconsul (ebd. 425). Sie gehörten dem Senat an u. nahmen den Rang von spectabiles ein. Mit Ausnahme des proconsul Achaeae standen sie nicht sub dispositione der an sich örtlich zuständigen Vikare u. Prätorianerpräfekten, sondern sie waren dem Kaiser direkt verantwortlich. Deshalb u. weil sie zumindest für ihre eigene Provinz auch Träger der Appellations-G. waren, judizierten sie vice sacra. Berufungen gegen ihre Urteile mußten grundsätzlich an den Kaiser selbst ergehen (zu Einzelheiten s. ebd. 425_3 mit weiterer Lit. sowie Jones, Empire 1, 481). Unter dem Begriff rectores (Cod. Theod. 1, 16; Cod. Iust. 1, 40: de officio rectoris provinciae) oder moderatores (zB. Cod. Iust. 5, 17, 3, 2 vJ. 290) sind die drei Gruppen der restlichen Statthalter (consulares, correctores, praesides) zusammengefaßt. Ihre Betrauung mit Agenden der G. ist grundsätzlich die gleiche, doch können einzelne Statthalter kraft kaiserlicher Delegation auch für längere Zeit zu kaiserlichen Appellationsrichtern berufen werden. So war beispielsweise der praeses Syriae zeitweise iudex sacrarum cognitionum für die Diözese Oriens (Dessau 1 nr. 1211). – Die in der Trennung von Zivil- u. Militärverwaltung gelegene Tendenz der diokletianisch-konstantinischen Verwaltungsorganisation wurde von Justinian zum ersten Male in größerem Umfange fallengelassen. Für den Bereich der erstinstanzlichen G. blieben diese Umschichtungen jedoch zunächst ohne Wirkungen (zur Appellations-G. s. u. Sp. 435/44). Erst die mittelbyzantinische Themenordnung (ihr Wesen ist die Vereinigung ziviler- u. militärischer Gewalt unter Prävalenz letzterer) übertrug

die G. einem eigenen Justizfunktionär, dem Themenrichter, der wohl zum officium des Themenstrategen gehörte (vgl. Bréhier 228/30).

c. Die erstinstanzliche Gerichtsbarkeit höherer Richter (iudices maiores). 1. Vikare u. Prätorianerpräfekten. Eine Reihe von Konstitutionen schärfte Statthaltern u. Rechtssuchenden den Grundsatz ein, die funktionelle Zuständigkeit des Statthalters für die G. erster Instanz zu achten (zB. Cod. Theod. 1, 16, 1 vJ. 315; Cod. Iust. 3, 13, 4 vJ. 331). Höhere Richter sollten lediglich über den Appellationsweg erreichbar sein. Diesen Grundsatz durchbrach aber schon Konstantin mit einer Instruktion, die er seinem außerordentlichen Bevollmächtigten für Italien, Silius Paulus, erteilte (Cod. Theod. 1, 15, 1 vJ. 325; Seeck 174). Es ist zu vermuten, daß Silius Paulus sich den Provinzialen als Beschwerdeinstanz zu erkennen geben sollte. Auf Verlangen u. nur in besonderen Fällen durfte er durch rescriptum seine Bereitschaft ausdrücken, selbst erstinstanzlich zu judizieren (vgl. auch Cod. Theod. 2, 7, 1 vJ. 314). Nach dem kaiserlichen mandatum war die außerordentliche G. dann gestattet, wenn ‚persona potentior inferiorem aut minorem iudicem premere potest‘, oder Fälle vorlagen, die der G. des Statthalters überhaupt entzogen waren oder die der erstinstanzliche Richter schon lange Zeit bearbeitete, ohne damit fertig zu werden. Durch Aufnahme des Mandats in den Cod. Theod. unter dem Titel 1, 15 (de officio vicarii) wurde es zur generellen Regelung, für deren Vollzug die Vikare kompetent waren. Der Ausnahmecharakter der erstinstanzlichen Rechtsprechung durch iudices maiores blieb aber nichtsdestoweniger gewahrt (Kaser, Zivilprozeßr. 428_{29}). Sie sollte lediglich in den Fällen der Rechtsverweigerung u. der zu vermutenden Parteilichkeit der iudices ordinarii erlaubt sein. Da die Zentralgewalt sich darüber im klaren war, daß auch die iudices maiores ihre außerordentliche G. zur Rechtsbeugung mißbrauchen können, versuchte sie, Mißstände durch schärfere Aufsicht (ebd. 428_{31}; vgl. zB. Cod. Theod. 1, 5, 4 vJ. 342), aber auch durch Anzeige von seiten der Bevölkerung (Cod. Theod. 1, 16, 7 vJ. 331) zu beheben u. so ohne unmittelbare Erledigung der Sache durch die höheren Richter selbst auszukommen. Dennoch blieb die außerordentliche Hilfe (subvenire extra ordinem: Cod. Theod. 2, 1, 6 vJ. 385) von der Rechtsordnung weiterhin anerkannt. Der unbefriedigende Zustand der G. vor allem im Westen bestimmte die Kaiser immer wieder, über das forum extraordinarium der höheren Funktionäre Abhilfe zu schaffen. In den nachtheodosianischen Novellen (Nov. Val. 23, 6/8 vJ. 447; 32, 8 vJ. 451; Nov. Marc. 1, 1 f vJ. 450) ist die G. erster Instanz der Vikare u. Prätorianerpräfekten weiterhin bei Rechtsverweigerung oder Parteilichkeit des Statthalters anerkannt. Darüber hinaus ließen die Kaiser des Westens ein außerordentliches Forum der iudices maiores auch wegen der Schwierigkeit des Prozeßstoffes, des Mangels an geeigneten Anwälten oder der besonderen Höhe des Streitwertes zu (Kaser, Zivilprozeßr. 428). Justinian übernahm nahezu keine der das forum extraordinarium einrichtenden älteren Konstitutionen in seinen Codex. Er beharrte auf der Regel, nach welcher höhere Richter lediglich über Appellationen entscheiden sollten (Cod. Iust. 3, 13, 4 vJ. 331). Eine außerordentliche G. höherer Richter hielt der Kaiser offensichtlich nicht für wünschenswert u. in Anbetracht der in seinem Reich funktionierenden Rechtspflege wohl auch für unnötig. Außerordentliche fora existierten nur noch in Gestalt der privilegierten Gerichtsstände (vgl. u. Sp. 450/62). Wurden aber Klagen vor höhere Richter gebracht, ohne daß dies gesetzlich begründet war, konnte die beklagte Partei die exceptio fori erheben. Der Kläger setzte sich überdies der Gefahr des Rechtsverlustes aus, u. den Richtern, welche, obwohl unzuständig, den Streit annahmen, drohten schwere Strafen (Cod. Iust. 3, 13, 5 vJ. 397). Ein außerordentliches Forum ohne spezielle gesetzliche Begründung gab es in justinianischer Zeit nur noch vor den praefecti praetorio u. dem Kaiser selbst. Denn gegen deren Jurisdiktion konnte niemand die Einrede der Unzuständigkeit erheben (Kaser, Zivilprozeßr. 428). Dennoch wird sie sich auf wenige, besonders gelagerte u. allerhöchste Eingriffe erfordernde Fälle beschränkt haben.

2. Die erstinstanzliche Gerichtsbarkeit des Kaisers. Schon in der Prinzipatsepoche war es Privatpersonen gestattet, sich im Rahmen eines Rechtsstreites mit Bittschriften (preces imperatori oblatae, libellus principi datus; s. o. Sp. 372) an den Kaiser zu wenden. Im Dominat nahmen die Kaiser sogar noch stärkeren Anteil an der G. Die Einrichtung einer direkten erstinstanzlichen Rechtsprechung des Kaisers (die supplicatio) ist Gegenstand

einer Reihe von constitutiones (Cod. Iust. 1, 19/21; vgl. v. Bethmann-Hollweg, 3, 92/4. 338/41 u. Kaser, Zivilprozeßr. 432f mit weiterer Lit.). Das Wesen des Supplikationsverfahrens bestand darin, daß der Kläger, insofern die Rechtssache noch nicht anhängig (Cod. Theod. 11, 30, 6 vJ. 316 = Cod. Iust. 1, 21, 2) oder bereits entschieden war (Cod. Theod. 4, 16, 1 vJ. 319; 11, 30, 17 vJ. 331 = Cod. Iust. 1, 21, 3), die Klage (anstatt sich an den iudex ordinarius zu wenden) sogleich beim Kaiser einbringen durfte. Diesem stand es frei, entweder selbst zu entscheiden bzw. einen Richter zu delegieren oder die Klage nicht anzunehmen, sondern sie an den ordentlichen Richter zu verweisen. Die Kaiser pflegten allerdings der Supplikation dann nachzukommen, wenn einer der Gründe vorlag, wie sie für das forum extraordinarium der iudices maiores gefordert waren (s. o. Sp. 431f; Kaser, Zivilprozeßr. 433). Besonderen Rechtsschutz durch den Kaiser genossen personae miserabiles (s. u. Sp. 456f). Ihrer sozial schwachen Stellung wegen gewährten die Kaiser ihnen grundsätzlich ein forum actoris (Cod. Theod. 1, 22, 2 vJ. 334 = Cod. Iust. 3, 14, 1). – Außer über die Supplikation konnte der Kaiser auch im Wege der relatio zum Eingreifen in die G. erster, aber auch in höherer Instanz bewogen werden. Hierzu ging die Initiative von den iudices aus, die sich ihrer Rechtsauffassung unsicher waren u. sich vergewissern wollten, daß der Herrscher ihre Entscheidung billige. Der Richter legte über den an sich spruchreifen Prozeß einen Bericht samt den hinzugehörenden Akten dem Kaiser vor u. bat um dessen Urteil (zum Verfahren u. den Parteirechten vgl. v. Bethmann-Hollweg 3, 91; Kaser, Zivilprozeßr. 502). Der Kaiser entschied den Prozeß nach der Aktenlage durch ein vom quaestor sacri palatii vorbereitetes Reskript (Nov. Val. 19 pr. vJ. 445; Cod. Iust. 1, 23, 7 vJ. 477). Kaiser Justin übertrug dann auch de iure dem Quästor die Entscheidung, die er zusammen mit zwei speziellen kaiserlichen Delegataren zu fällen hatte (Cod. Iust. 7, 62, 34 vJ. 520/24). Die im Relationsverfahren getroffene Entscheidung war endgültig; sie schloß in der Regel (Ausnahmen: Cod. Theod. 11, 30, 6 vJ. 316 = Cod. Iust. 1, 21, 2) Supplikationen u. Appellationen aus (vgl. Kaser, Zivilprozeßr. 502_{82f}). – Justinian schaffte das Relationsverfahren gegen Ende seiner legislativen Tätigkeit aus prozeßökonomischen Gründen ersatzlos ab (Nov. Iust. 125 vJ. 543). Die Richter sollten nunmehr die ihnen vorliegenden Fälle vollständig untersuchen u. jene Entscheidung treffen, ‚die ihnen gerecht u. gesetzmäßig zu sein scheint'. Für die Rechtssicherheit genüge es, wenn die mit dem Urteil unzufriedenen Parteien ein Rechtsmittel erhöben. Trotz dieser klaren Ablehnung des Relationsverfahrens lebte es im späteren byzantinischen Recht weiter (vgl. Zachariä v. Lingenthal, Geschichte 356). Seine Abschaffung widersprach wohl zu sehr den sozialen Bedürfnissen eines Richters im absoluten Staat.

X. Die Appellationsgerichtsbarkeit. a. Allgemeines. Die Partei, die sich durch die Entscheidung eines unteren Richters beschwert erachtete, konnte dagegen das Rechtsmittel der Appellation oder Provokation an einen höheren Richter oder den Kaiser erheben. Die Einrichtung eines Rechtsmittels gegen gültig zustande gekommene Urteile war eine Errungenschaft schon der klassischen extraordinaria cognitio (vgl. o. Sp. 431f), die sich bereits am Ende der Klassik für alle Zweige der G. durchgesetzt hatte. In der Spätantike erfreute sich das Rechtsmittelverfahren besonderer Beliebtheit. Es galt als das tauglichste Mittel, um Unzulänglichkeiten der Rechtsfindung abzustellen u. um allen Bürgern in gleicher Weise Recht zuteil werden zu lassen (Kaser, Zivilprozeßr. 506). Von der großen praktischen Bedeutung der Appellation zeugen daher zahlreiche Konstitutionen, welche das Rechtsmittelverfahren in den spätantiken Kodizes regeln. – Die Antike kannte noch keine terminologisch unterschiedenen Genera der Rechtsmittel, wie sie die moderne Wissenschaft vom Zivilprozeß entwickelt hat. Die Ausdrücke appellatio u. provocatio bezeichneten die Inanspruchnahme eines höheren Richters mit dem Ziel der Aufhebung u. Abänderung des erstinstanzlichen Urteils. Lediglich Zwischenurteile u. Vollstreckungsakte (Ausnahmen ebd. 506f) waren, so wie das Versäumnisurteil, der Berufung nicht zugänglich. Ebenso geringfügig war der Kreis der Richter eingeschränkt, gegen deren Erkenntnisse man nicht appellieren durfte. Nur die Urteile des Kaisers u. seiner genuinen Vertreter, der Prätorianerpräfekten, verstand man als inappellabel. Doch sogar die Entscheide letzterer konnten mit einem ‚außerordentlichen' Rechtsmittel, der Supplikation, der Anrufung

des Kaisers durch Bittschrift (ebd. 511), bekämpft werden. – Ursprünglich erschöpfte sich der Rechtsgang erst dann, wenn der Instanzenzug, einschließlich der supplicatio, voll durchlaufen war. Die zahlreichen Berufungsmöglichkeiten führten jedoch zu ungerechtfertigter Verschleppung der Rechtssachen. Justinian ordnete daher (nach partiellem Vorstoß Valentinians [Cod. Theod. 11, 38, 1 vJ. 391]) generell an, daß in einer Streitsache höchstens zwei Appellationen stattfinden dürften (Cod. Iust. 7, 70, 1 vJ. 528, wiederholt in Nov. Iust. 82, 5 vJ. 539). Unter den Begriff appellatio im Sinne der zitierten Konstitution fielen auch Supplikationen gegen Urteile der Präfekten, nicht aber die vor Litiskontestation erfolgte Ablehnung eines iudex pedaneus (Cod. Iust. 7, 70, 1). E contrario wertete man dagegen die Vorstellung einer Partei gegen das Erkenntnis des delegierten Richters beim iudex delegans (Ulp.: Dig. 49, 3, 1f; Venul.: Dig. 49, 3, 2; Kaser, Zivilprozeßr. 399) als Appellation. – Zum Ablauf des Rechtsmittelverfahrens vgl. ebd. 506/11 u.o. Sp. 392f.

b. Appellation gegen die städtischen Behörden. Gegen Urteile sowohl der Munizipalmagistrate (Cod. Theod. 11, 31, 1 vJ. 364; 11, 31, 3 vJ. 368/70) als auch des defensor civitatis (Nov. Iust. 15, 5 vJ. 535) richtete man stets die Appellation an den iudex ordinarius, den Provinzstatthalter. Judizierten andere Organe der städtischen G., wie etwa der πατὴρ πόλεως oder der Bischof (nach Nov. Iust. 86, 7 vJ. 539) in erster Instanz, hatte die Berufung sich wohl ebenfalls an den Statthalter zu richten (auch im Falle des Bischofs; denn es kam auch sonst vor, daß der Rechtszug vom geistlichen Gericht zum weltlichen ging; vgl. Nov. Iust. 123, 21 vJ. 546).

c. Appellation gegen die Statthalter. Soweit keine örtlichen Besonderheiten vorlagen, entschieden über Appellationen gegen Urteile der praesides, nachdem der Bau der ‚Präfekturenverfassung' (Stein, Verwaltungsgeschichte 375/7) vollendet war, die praefecti praetorio u. die vicarii (Lit. zur Genese der Präfekturensprengel u. Diözesen bei Kaser, Zivilprozeßr. 426_{14f}). – Im Prinzipat war der praefectus praetorio vom Kommandanten der Leibgarde zum Stellvertreter des Kaisers aufgestiegen. In dieser Funktion nahm er vom 3. Jh. an die kaiserliche Appellations-G. wahr (s. o. Sp. 372f). Schon seit alters her besetzte man das Amt meist kollegial (Siber 330). Die Institutionalisierung eines Kaiserkollegiums durch Diokletian brachte hinsichtlich der praefecti praetorio zunächst noch keine Änderungen mit sich. So wie die beiden getrennt amtierenden Augusti rechtlich eine Samtherrschaft über das ganze Reich ausübten, sah man die den einzelnen Herrschern real zugeordneten Prätorianerpräfekten als Glieder eines für das ganze Imperium zuständigen Kollegiums an. Den caesares dürfte Diokletian noch keine Präfekten beigestellt haben (anders Stein, Studien 105 mit weiterer Lit.; dagegen Enßlin 2426f). Erst Konstantin gab dem nach Gallien abgehenden Caesar Crispus (vgl. Zos. 2, 32; Enßlin 2428) einen praefectus praetorio bei. Anläßlich dieser Begebenheit nahm der Kaiser den Präfekten die ihnen noch verbliebenen militärischen Funktionen. Die Kompetenzen auf dem Gebiet der Appellations-G. blieben hingegen voll aufrecht, wenngleich auch zu vermuten ist, daß der Kaiser damals die Zuständigkeit der Prätorianerpräfekten erstmals auf ein bestimmtes Territorium einengte. In rascher Folge entstanden als weitere Präfektursprengel Nordafrika (Const. Sirmond. 4 vJ. 335; Enßlin 2428f) u. spätestens 329 Italien (ebd. 2429). Die Teilung des Ostreichs in Präfekturen erfolgte hingegen erst später. Aber auch die Präfekturen des Westreiches stellten noch keine festen Sprengel dar, denn Afrika wurde bald mit Italien vereint u. Illyricum, erstmals 357 als Präfektur erwähnt (Amm. Marc. 19, 11, 2), gehörte zeitweise der italischen Präfektur an. Eine feste Sprengeleinteilung scheint sich erst unter Kaiser Julian durchgesetzt zu haben. Die drei bleibenden Präfekturen sind im Osten Oriens u. im Westen Gallien u. Italien. Auch in dieser Zeit waren die Ämter noch gelegentlich kollegial besetzt. Wohl noch im 4. Jh. (Enßlin 2439) schuf man mit der Präfektur Illyricum für Dauer einen vierten Sprengel. Damit war jener Stand erreicht, den die Notitia Dignitatum für das Jahr 408 festhält. Die vier dort verzeichneten Sprengel Oriens, Illyricum, Italia u. Gallia erwiesen sich als konstant bis zur Zeit Justinians, wenn man von den durch das kontinuierliche Vordringen der Germanen verursachten Einbußen absieht. 476 fiel die gallische Präfektur den Germanen zum Opfer, der praefectus praetorio per Italiam verlor schon 442 Afrika an die Vandalen. Durch die Staatsgründung der Ostgoten schied Italien dann ganz aus dem Reichsverband aus, blieb

aber als Präfektursprengel unter gotischer Herrschaft erhalten (ebd. 2442). Die Ausbildung der festen Präfektursprengel hatte für die G. die Folge, daß nunmehr nur noch der örtlich zuständige praefectus praetorio als Appellationsrichter in Frage kam. Denn die in relationes u. Inschriften (Stein, Verwaltungsgeschichte 372f) durchschimmernde ideelle Kollegialität aller Prätorianerpräfekten des Reiches hatte keine praktische Bedeutung. Es ist sogar anzunehmen, daß die im kaiserlichen Ernennungsdekret ausgesprochene Dienstzuweisung an einen bestimmten Sprengel (ebd. 375) die Appellation an die anderen Präfekten auch rechtlich ausschloß. Innerhalb seines Sprengels war jedoch der Prätorianerpräfekt der höchste, dem Kaiser gleichgestellte Appellationsrichter. Gegen ihn konnte niemand im Bereich der allgemeinen G. die Unzuständigkeitseinrede geltend machen (Nov. Theod. 7, 2, 1 vJ. 440; Cod. Iust. 1, 29, 1 vJ. 383). Dennoch hat seine G. in vorjustinianischer Zeit als eine subsidiäre zu gelten, denn die Parteien werden die Berufungsentscheidungen zumeist bei den ihnen örtlich näheren Richtern im Range von spectabiles gesucht haben. Zu den iudices spectabiles zählen die schon von Diokletian bestellten Vikare (W. Enßlin, Art. Vicarius: PW 8 A, 2 [1958] 2023/42). Ihr Verwaltungssprengel, die Diözese, umfaßte das Gebiet mehrerer Provinzen. Die Einteilung des Reiches in ursprünglich zwölf Diözesen (E. Kornemann, Art. Dioecesis: PW 5, 1 [1903] 727/34) machte im Laufe der Zeit vielfache Veränderungen durch (vgl. Enßlin aO. 2024/30). Die Vikare galten als Vertreter des Prätorianerpräfekten für das Gebiet ihrer Diözese. Doch judizierten sie nicht als Delegatare des Präfekten, sondern wie dieser an Kaisers Statt (vice sacra, vgl. ebd. 2031; Kaser, Zivilprozeßr. 426f). Es konkurrierte daher die G. der Vikare mit jener der Prätorianerpräfekten derart, daß gegen Statthalterurteile bei beiden Magistraten berufen werden konnte. Die grundsätzlich freie Wahlmöglichkeit schränkte lediglich die Bestimmung ein, daß die Anwesenheit des Präfekten die Amtstätigkeit des Vikars sistierte (Ambrosiast. in Col. 2 [CSEL 81, 3, 188]) u. grundsätzlich der nähere Richter angegangen werden sollte (Cod. Theod. 1, 16, 7 vJ. 331; Nov. Marc. 1, 2 vJ. 450). Zu Appellationen gegen Urteile der Präfekten u. Vikare (u. anderer spectabiles iudices) s. u. Sp. 444/6. – Außerhalb des Schemas der ordentlichen Appellations-G. existierten vor allem zu Beginn der Spätantike eine Reihe weiterer iudices spectabiles, die als kaiserliche Kommissare über Appellationen entschieden. Konstantin pflegte für solche Zwecke comites provinciarum zu ernennen, die auf ihren Inspektionsreisen durch die Provinzen auch Appellationen entgegennehmen sollten (O. Seeck, Art. Comites: PW 4, 1 [1900] 659; Kaser, Zivilprozeßr. 427). Eine andere Durchbrechung des Schemas der Appellationsgerichte verursachte die Delegation dieser G. an ausgewählte Statthalter. Hierzu zählte der proconsul Africae, der für die afrikanischen Provinzen die Appellations-G. vice sacra ausübte (v. Bethmann-Hollweg 3, 42f). In diesem Fall ging die Anomalie so weit, daß die üblicherweise zuständigen Oberinstanzen nicht nur für Africa proconsularis, sondern auch für die anderen Provinzen ausgeschlossen waren. Gleiches dürfte auch für die Delegation der Appellations-G. über ausgewählte Provinzen im Umkreis der Hauptstadt an den Eparchen von Konstantinopel (s. o. Sp. 425; Cod. Theod. 1, 6, 1 vJ. 361 = Cod. Iust. 7, 62, 23) gegolten haben (zweifelnd Jones, Empire 1, 482). Die parallele Erscheinung für Rom, dessen Präfekt die gleiche Funktion in der suburbikarischen Diözese versah, führte hingegen nicht zum Ausschluß des örtlich zuständigen Vikars (vgl. o. Sp. 419). Die bloß inschriftlich belegte Betrauung der Statthalter von Syrien mit der Appellations-G. über die Diözese Oriens (Dessau 1, nr. 1211 u. a.) dürfte ebenfalls nicht zum Ausschluß der ordentlichen Oberinstanzen geführt haben. Sie diente wohl nur der besseren Versorgung der Bevölkerung mit kaiserlichen Appellationsgerichten. – Mit der Konsolidierung des neuen Verwaltungsschemas der Präfekturverfassung traten die Anomalien des Rechtsmittelzuges bald zurück. Comites provinciarum wurden in nachdiokletianischer Zeit nicht mehr bestellt. Lediglich der comes Orientis blieb dem Namen nach erhalten. Er besorgte aber keine anderen Agenden, als sie ein Vikar dieser Diözese (ein solcher wurde allerdings nach ihrer Verkleinerung nicht mehr ernannt) ausgeübt hätte. Die durch Abspaltung der alten Diözese Oriens entstandene Diözese Ägypten leitete der praefectus Augustalis (Aegypti). Auch dieser Beamte war seinem Wesen nach nichts anderes als ein Vikar (Kaser, Zivilprozeßr. 427). An den Konstitutionen, welche die Appellationsrichter im

Range von spectabiles erschöpfend aufzuzählen trachteten, kann man die Konsolidierung des Rechtsmittelzuges ablesen: Cod. Theod. 11, 30, 16 vJ. 331 nennt als Berufungsrichter proconsules, comites et hi, qui vice praefectorum cognoscunt. Cod. Theod. 11, 30, 30 vJ. 362 führt anstelle der comites als Gattung nur noch den comes Orientis an (382 kam noch der praefectus Augustalis hinzu). Die Stelle der allgemein umschriebenen Stellvertreter der Präfekten der früheren Konstitution nehmen in der späteren die Vikare im technischen Sinn ein. Dieses Schema der Appellations-G. blieb im großen u. ganzen bis zum Beginn des 6. Jh. aufrecht. Lediglich die meist durch kriegerische Ereignisse bedingten Verschiebungen in der Verwaltungsgeographie des Reiches führten zu Veränderungen der örtlichen Zuständigkeit. Einzelheiten hierüber sind aus den bei Jones, Empire 3, 381/91 (Appendix 3: dioceses and provinces) zusammengestellten Listen abzulesen. Erst unter Justinian kam es wieder zu größeren Bewegungen in der Organisation der Appellations-G. Schuld daran trug einerseits das Bestreben der Appellierenden, unter Mißachtung der Vikare gleich die Prätorianerpräfekten anzugehen, u. andererseits die durch den Erfolg der Waffen herbeigeführte territoriale Ausdehnung des Reiches. Der Sieg Belisars im Vandalenkrieg ermöglichte die Errichtung der neuen Präfektur Africa (Cod. Iust. 1, 27, 1 vJ. 534). Die alten jurisdiktionellen Vorrechte des Prokonsuls wurden aber ebensowenig reaktiviert wie das Amt des vicarius Africae. Von den sieben afrikanischen Provinzen ging die Appellation stets gleich an den praefectus praetorio per Africam (Jones, Empire 1, 482). In Italien bestand die auch unter der Gotenherrschaft erhalten gebliebene Präfektur weiter. Ihr Organisationsgesetz ist uns jedoch nicht erhalten. Von den seit ehedem zur italischen Präfektur zählenden Provinzen spaltete der Kaiser 537 Sizilien ab (Nov. Iust. 104). Er unterstellte die Insel einem praetor, der in seiner Funktion als Statthalter die ordentliche G. ausüben sollte. Vom Präfekturverband war Sizilien jedoch völlig eximiert. Daher sah die zitierte Novelle auch einen atypischen Rechtsmittelzug vor. In zweiter u. letzter Instanz urteilte über allen Richtern Siziliens, also auch über jenen der Kausal-G., der quaestor sacri palatii als Stellvertreter des Kaisers. Die höheren Richter Italiens schloß diese Regelung ebenso aus wie die zentralen Behörden in Konstantinopel (Hartmann 35f). Die Provinzstatthalter Italiens unterstanden nunmehr direkt dem praefectus praetorio per Italiam, die Diözesaneinteilung dürfte also in Italien ebenfalls nicht mehr bestanden haben (ebd. 39). Obwohl noch c. 23 der sanctio pragmatica pro petitione Vigilii den Grundsatz einschärfte, daß bürgerliche Streitigkeiten vor die iudices civiles gebracht werden sollten, ist es wahrscheinlich, daß alle zivilen Funktionäre hinter den Militärgouverneuren zurückstanden. Dies geschah nicht nur in den untersten Verwaltungsstufen. In Anbetracht der turbulenten u. chaotischen politischen Zustände während des dem Gotenkrieg folgenden Langobardeneinfalls mußte auch die Präfektur schließlich alle ihre Befugnisse an den militärischen Oberbefehlshaber, den Exarchen, abgeben. Um die Mitte des 7. Jh. verschwand dann das Amt des praefectus praetorio per Italiam völlig (ebd. 41). Aber schon vorher ist bezeugt, daß der Exarch die Appellations-G. wahrnahm (ebd. 32). Aber nicht nur in den zurückeroberten Gebieten führte Justinian eine neue Verwaltungsorganisation ein, sondern er gliederte auch den byzantinischen Osten um. Ein neuer Präfektursprengel, wenngleich sein oberstes Organ nicht den Präfektentitel führte, sondern mit des Kaisers Namen geehrt quaestor Iustinianus exercitus (Nov. Iust. 41 vJ. 536; andere Bezeichnungen: praefectus insularum: Nov. Just. 69 vJ. 538 u. ἔπαρχος Σκυθίας: Joh. Lyd. mag. 2, 28) hieß, entstand durch Abtrennung von fünf Provinzen der Präfektur Oriens. Die Qualifikation des Territoriums als Präfektur, welche aus den Provinzen Caria, Cyprus, Insulae, Mysia u. Scythia gebildet wurde (zu den Auswahlprinzipien s. Jones, Empire 1, 280), ergibt sich aus Nov. Iust. 69. Dieses Gesetz zählt im epilogus alle Präfektursprengel des Reiches auf u. erwähnt bei dieser Gelegenheit auch die quaestura exercitus (unter der Bezeichnung ‚insulae'; vgl. Stein, Studien 165/8). Die Appellationen gegen Urteile der Statthalter der fünf Provinzen gingen ursprünglich ausschließlich an den quaestor exercitus. Da dieser sich jedoch vornehmlich an der Donaugrenze aufhielt, änderte der Kaiser (Nov. Iust. 50 vJ. 537) den Appellationsweg aus den Provinzen Caria, Cyprus u. Insulae dahingehend ab, daß die Berufungsentscheidungen vom Quästor nur noch bei dessen Anwesenheit in Konstantinopel zu fällen waren. In dessen Abwesenheit

sollte sein in der Hauptstadt verbleibender Stellvertreter tätig werden. In beiden Fällen waren die Verhandlungen im auditorium des quaestor sacri palatii u. in Verbindung mit diesem Beamten zu führen. Wenn der quaestor exercitus über Appellationen aus Mysia u. Scythia Recht sprach oder außerordentlich in erster Instanz judizierte, war offensichtlich (Nov. Iust. 50, 1 aE.) die Zuziehung des Palastquästors nicht gefordert. Durch die Nov. 50 wurde auch sichergestellt, daß der von alters her bestehende Instanzenzug an den vicarius Asiae bzw. an seine Nachfolgebehörde in minderen Streitsachen wieder bestehen sollte. – Auch die der praefectura Oriens verbliebenen Provinzen wurden neu gegliedert. Im Zuge der Reformen von 535/36 löste der Kaiser die Vikariate Asia (Nov. Iust. 8, 2 vJ. 535) u. Pontus (Nov. Iust. 8, 3) sowie die Comitativa Oriens (Nov. Iust. 8, 5) auf. Die gerichtlichen Funktionen der aufgelösten Behörden übernahmen zunächst die zu comites Iustiniani im Range von spectabiles aufgewerteten Statthalter von Phrygia pacatiana, Galatia I u. Syria I, letzterer unter Beibehaltung des Titels comes Orientis. Die Nov. 23, 3 vJ. 535 (zum Datum: Stein, Histoire 2, 805) verlieh den eben erwähnten comites wie auch den noch einzuführenden weiteren iudices spectabiles die alleinige Zuständigkeit in Appellationssachen bis zu einem Streitwert von zunächst 500 solidi. Im folgenden J. erhöhte der Kaiser die Streitwertgrenze auf 10 Pfund Goldes = 720 solidi (ebd. 2, 805/10). Im überlieferten Text der Nov. 23 scheint schon die neue Grenze auf. Dies dürfte auf eine frühe Interpolation zurückgehen, die in der Absicht unternommen wurde, den aktuellen Rechtszustand zu tradieren. Die neu geschaffenen comites erhielten neben ihren zivilen Verwaltungsagenden auch die Militäradministration über ihre Provinzen. – Die nach der Streitwertgrenze vorgenommene Teilung der Appellations-G. zwischen iudices spectabiles u. den illustren Funktionären erfolgte, um die Präfektur u. das kaiserliche Forum zu entlasten. Es hatte sich nämlich eingebürgert, die Vikare zu übergehen u. auch in geringfügigen Prozessen gleich an die illustren Richter zu appellieren (Nov. Iust. 23, 3 vJ. 536). Die Auflösung der Diözesen erfolgte wohl auch aus dem Grund, daß das nunmehr für Fälle unter 720 solidi zwingend vorgeschriebene Forum des spektablen Richters in Anbetracht der geringen Zahl der Vikare noch immer weite Reisen der Appellanten erforderte. Daher löste Justinian aus den ehemaligen Diözesansprengeln etliche Provinzen heraus, deren Statthalter zusammen mit einem neuen Titel jeweils den Rang eines spectabilis erhielten. Aus diesen privilegierten Provinzen gingen Berufungen nicht mehr an die durch Nov. Iust. 8, 2/5 anstelle der Vikare ernannten comites Iustiniani (zB. Nov. Iust. 24, 5 vJ. 535). Diese blieben offenbar nur noch die Appellationsinstanz für diejenigen Provinzen ihrer ehemaligen Diözese, deren Statthalter keine Rangerhöhung erfahren hatten (anders Jones, Empire 1, 283: für die nicht promovierten Provinzen sei die Zentrale allein das Appellationsforum gewesen). – Den Prozeß der Exemtion einzelner Provinzen aus den alten Bindungen bewerkstelligte Justinian im Wege der Novellengesetzgebung. Durch Nov. Iust. 24 vJ. 535 ernannte er den praeses Pisidiae zum praetor Iustinianus im Range eines spectabilis. Gleiches widerfuhr den Statthaltern von Lycaonia (Nov. Iust. 25 vJ. 353) u. von Thracia (Nov. Iust. 26 vJ. 535). Die praetores erhielten die Appellations-G. über alle in ihren Provinzen agierenden Richter sogar dann, wenn diese aufgrund eines außerordentlichen kaiserlichen Auftrages entschieden hatten, wofern nur der Erstrichter nicht selbst spektablen Rang besaß (zB. Nov. 24, 5). Für Appellationen in Fällen mit einem Streitwert über 500 (so der Novellentext, s. o.) bzw. 720 solidi war immer der Prätorianerpräfekt zuständig, sofern der erstinstanzliche Richter clarissimus war. Besaß der Erstrichter jedoch die Spektabilität, so hatte der praefectus praetorio Orientis zusammen mit dem quaestor sacri palatii die Berufung zu entscheiden (Kaser, Zivilprozeßr. 432_4) u. zwar auch dann, wenn der Streitwert geringer als 720 solidi war. Zählte der Erstrichter zu den illustres, behielten sich die Kaiser die Entscheidung über solche Fälle selbst vor. Erst Justinian delegierte bei einem Streitwert bis zu 10 Pfund Goldes an einen anderen illustris, bei einem Streitwert bis zu 20 Goldpfund setzte er zwei illustres als Appellationsrichter ein. Lediglich Appellationen in Sachen mit über diese Grenze hinausgehendem Streitwert entschied der Kaiser in seinem eigenen Gericht (ebd. 432_6). Gleichzeitig mit der Promotion der Statthalter Pisidiens, Lykaoniens u. Thrakiens zu Prätoren setzte der Kaiser durch Nov. Iust. 27 vJ. 535 einen

comes für Isaurien ein. Wenig später unterstellte er den Hellenopontus einem moderator (Nov. Iust. 28 vJ. 535) u. ernannte den Statthalter Paphlagoniens ebenfalls zum praetor (Nov. Iust. 29 vJ. 535). Alle diese neuen Funktionäre waren mit den gleichen jurisdiktionellen Vorrechten ausgestattet, wie sie die eben erwähnten spektablen Prätoren besaßen. Aber auch im nächsten J. kamen die Reformen noch nicht zum Stillstand: Der durch Nov. Iust. 30 vJ. 536 eingesetzte proconsul Cappadociae I erhielt auch die Appellations-G. über Cappadocia II im gleichen Umfang wie alle anderen iudices spectabiles. Die Novelle 31 vJ. 536, welche die Verwaltung des röm. Armenien auf eine neue Grundlage hob, installierte den proconsul Armeniae I u. den comes Armeniae III als spektable Richter. Sie sprachen in zweiter Instanz Recht über den praesides von Armenia II bzw. IV. Für die Diözese Oriens schufen die Novellen 102f (beide 536) zwei spektable Richter: den moderator Arabiae u. den proconsul Palaestinae I; letzterer fungierte auch als Berufungsinstanz für Palaestina II. Das undatiert überlieferte Edikt IV, wohl aus der gleichen Zeit (Jones, Empire 3, 55_{28}), regelte die Verhältnisse der Provinz Phoenicia Libanica. Auch ihr moderator erhielt die Befugnisse der anderen iudices spectabiles (Edict. 4, 21). – Am Ende seiner Verwaltungsreformen wandte sich der Kaiser 538/39 der Diözese Ägypten zu (Gelzer 23/5). Sie wurde ebenfalls aufgelöst. Das 13. Edikt Justinians engte den Amtsbereich des praefectus Augustalis auf die Provinz Aegyptus I ein. Lediglich der ihm unterstellte Statthalter von Aegyptus II verblieb in seinem Jurisdiktionsbereich. Einen weiteren Jurisdiktionsbezirk bildeten die beiden Provinzen Thebais inferior u. superior unter je einem Statthalter. Von ihnen ging der Rechtsmittelzug an den dux et Augustalis Thebaidis (ebd. 28; Jones, Empire 1, 281). Die Provinz Libya inferior unterstand einem rangniedrigeren Λιβύων πολιτικὸς ἄρχων u. einem ranghöheren περίβλεπτος (= spectabilis) δοῦξ (Edict. 13, 19). Es ist anzunehmen, daß dem dux als spectabilis, dem das Edikt auch zivile Kompetenzen einräumt, die Appellations-G. über den zivilen ἄρχων zustand. Für die restlichen Provinzen der ehemaligen Diözese ist aus dem lückenhaft überlieferten Edikt nichts zu entnehmen. Gelzer (36) u. Jones (Empire 1, 281) vermuten jedoch, daß die beiden Provinzen Augustamnica I u. II ähnlich wie Thebais geordnet waren u. daß die Verwaltung von Arcadia u. Libya Pentapolis nach dem Beispiel von Libya inferior organisiert war. – Mit diesen Maßnahmen endete die Verwaltungsreform Justinians u. damit auch die Erneuerung der Gerichtsorganisation. Als ihr eigentlicher Schöpfer kommt der Prätorianerpräfekt Johannes der Kappadokier in Betracht (ebd. 1, 283). So wie die Novellengesetzgebung in bürgerlichen Rechtssachen mit dem Tode Tribonians endet, versteinert auch die Verwaltung mit dem Sturz des Kappadokiers. Nur aktuelle Anlässe erzwangen einige geringfügige Modifikationen des bestehenden Schemas. Das Edikt 8 vJ. 548 errichtete wiederum die Diözese Pontus, um durch eine überregionale Instanz (hauptsächlich für die Kriminal-G.) das Räuberunwesen wirkungsvoll bekämpfen zu können. Doch besaß der Vikar auch die Appellations-G. in zivilen Streitsachen. Zur gleichen Zeit richtete der Kaiser die außerordentliche Magistratur eines βιοκολύτης für die Provinzen Lycaonia, Pisidia, Lydia u. die beiden Phrygien ein. Auch sie sollte einer effizienteren Strafverfolgung dienen. Die Nov. Iust. 145 vJ. 553 hob die Jurisdiktion des βιοκολύτης für Phrygia I u. II sowie für Pisidia angesichts gebesserter Zustände wieder auf. Auch das wohl schon vor seiner Regierung erloschene Amt eines Vikars für die Diözese Thrakien führte Justinian wieder ein (Jones, Empire 3, 56_{60}). Die Gerichtsorganisation Justinians hatte (entgegen den in der älteren Literatur vertretenen Ansichten) wohl für längere Zeit Bestand (Karayannopulos, Entstehung 62/9). Die Reformen des Kaisers bilden den ersten echten Schritt zur mittelbyzantinischen Verwaltungsordnung der Themenorganisation. Sie entstand am Ende des 7. Jh. u. liegt daher bereits außerhalb des zeitlichen Rahmens dieses Lexikons (zur noch reichlich unklaren Gerichtsorganisation dieser Epoche vgl. Zachariä v. Lingenthal, Geschichte 378/81; Bréhier 228/30).

d. Appellation gegen die iudices maiores. Von den Vikaren u. den anderen gleichrangigen Richtern (spectabiles iudices, d.h. proconsules, comites u.a.) ging die Berufung, einerlei ob sie in erster Instanz (eventuell außerordentlich) oder schon als Appellationsrichter Recht gesprochen hatten, an den Kaiser selbst (Cod. Theod. 11, 30, 16 vJ. 331 = Cod. Iust. 7, 62, 19; Kaser, Zivilprozeßr. 428_{36}; vgl. auch Jones, Empire 3, 134_{23}). Daß auch

schon vor dieser Konstitution gegen Urteile der vice sacra iudicantes (ausgenommen die praefecti praetorio) zu appellieren erlaubt war, wird man in Anbetracht von Cod. Theod. 11, 30, 11 vJ. 321 (s. o. Sp. 419f) jedenfalls annehmen müssen. Wohl erst die weite Formulierung letzteren Gesetzes machte eine Klarstellung erforderlich, die Cod. Theod. 11, 30, 16 traf, indem sie die alte Regel von der Inappellabilität der Urteile der praefecti praetorio bestätigte, aber gleichzeitig die Einzigartigkeit nur ihrer Urteile betonte: a praefectis autem praetorio, qui soli vice sacra cognoscere vere dicendi sunt, provocare non sinimus. Eine spätere Konstitution akzentuiert noch die Tatsache, daß allein gegen die Entscheidungen der Prätorianerpräfekten nicht appelliert werden durfte, dadurch, daß sie festlegt, eine Wiederaufnahme des Verfahrens könne nicht stattfinden, wenn jemand contra praefectos urbi seu comites Orientis seu vicarios (Justinian interpolierte zusätzlich: magistros officiorum, magistros militum, praefectos Augustales vel alium iudicem) sub specie formidinis nicht appelliert habe (Cod. Theod. 11, 30, 30 vJ. 362 = Cod. Iust. 7, 67, 2). Die Entscheidung der beiden von Julian noch nicht in der Konstitution angeführten illustren Beamten war wohl schon vor Justinian, der sie dann mittels Interpolation einfügte, der Appellation an den Kaiser unterworfen. Ihre jurisdiktionelle Funktion war in früher Zeit jedoch noch so gering, daß sie zunächst außer acht bleiben konnte. – Der Kaiser nahm in seiner richterlichen Tätigkeit die Hilfe des Staatsrates, des Konsistoriums (speziell als Gerichtsversammlung hieß es auch auditorium principis) in Anspruch (Kaser, Zivilprozeßr. 433; zu seiner Zusammensetzung, seinem Aufgabenkreis u. zum Verfahren s. Kunkel, Consilium, Consistorium 242/6; zum Verfahren der Berufung an den Kaiser, das von der gewöhnlichen Berufungsform abwich u. Züge des Konsultationsverfahrens [s. o. Sp. 432f; relatio] aufwies, s. Kaser, Zivilprozeßr. 509f: appellatio more consultationis). In der Praxis wird schon im 4. Jh. der Kaiser selten genug in eigener Person seinem Gericht vorgesessen haben. Diesem Zustand trug Theodosius II Rechnung: In Fällen, in welchen gegen spektable Richter, die der Kaiser speziell delegiert hatte, appelliert worden war, sollte ein Kollegialgericht, bestehend aus dem praefectus praetorio per Orientem u. dem quaestor sacri palatii, judizieren (Cod. Iust. 7, 62, 32 vJ. 440). Diese Regelung galt auch noch in justinianischer Zeit. Justinian behielt sie sogar bei, als er mit seinen Verwaltungsreformen (s. o. Sp. 439/44) den Kreis der iudices spectabiles erheblich vergrößerte. Die dadurch eintretende Einengung der alleinigen Appellations-G. der Prätorianerpräfektur korrigierte er lediglich für Berufungen gegen den praetor Paphlagoniae u. gegen den moderator Hellenoponti. Dafür, wiewohl beide Statthalter spectabiles geworden waren, sollte nach Nov. Iust. 20, praef. vJ. 536 weiterhin der praefectus praetorio allein zuständig bleiben. Allerdings hatte die Neuordnung der Verwaltung auch zur Folge, daß zusammen mit dem Verlust der alleinigen Appellations-G. über die rangerhöhten Statthalter, der die Prätorianerpräfektur traf, auch das Amtspersonal der Präfekten in seiner Kanzleitätigkeit eingeschränkt worden war. Auf Beschwerden der praefectiani (d.h. des officium der Prätorianerpräfektur) wegen der Verminderung der Sporteln traf der Kaiser durch die Nov. 20 vJ. 536 die Regelung, daß in den meisten der Fälle, in welchen eine Rangerhöhung des Statthalters diesen von der alleinigen Appellations-G. des Präfekten befreit hatte, ungeachtet der nunmehrigen Zuständigkeit des Kollegialgerichts dennoch die praefectiani die Kanzleigeschäfte besorgen sollten. – Von der Zuständigkeit des durch Theodosius II eingesetzten Kollegialgerichts blieben zunächst nur die Berufungen gegen die Entscheidungen illustrer Richter ausgenommen. Soweit gegen sie eine Appellation überhaupt zulässig war, ging sie weiterhin an den Kaiser. Erst Justinian schuf auch für diese Fälle Delegationsmöglichkeiten in Analogie zum Konsultationsverfahren (s. o. Sp. 433. 445; Cod. Iust. 7, 62, 37. 39, 2 vJ. 529 bzw. 530). Blieb der Streitwert der angefochtenen Entscheidung unter 10 Goldpfund, so sollte ein Richter den Fall behandeln, bis zu einem Streitwert von 20 Pfund setzte der Kaiser zwei Delegatare ein, höherwertige Prozesse waren vor das Konsistorium zu bringen. Die Auswahl der nach Cod. Iust. 7, 62, 37 einzusetzenden Richter hatte aus dem gleichen Kreis zu erfolgen, wie ihn Justin (Cod. Iust. 7, 62, 34 vJ. 520/24) für das reine Konsultationsverfahren geordnet hatte: magnifici viri vel patricii vel consulares vel praefectorii. Die Präsenz des quaestor sacri palatii schien dem Kaiser nunmehr jedoch grundsätzlich entbehrlich. Sie war ledig-

lich dann noch erforderlich, wenn die beiden Delegatare uneins waren. In einem solchen Falle besaß er das Dirimierungsrecht (Cod. Iust. 7, 62, 37, 1). Die Konstitution Cod. Iust. 7, 62, 39 präzisierte das zuvor erlassene Gesetz in § 2 dahingehend, daß auch dann die Zuständigkeit der eingesetzten Richter aufrecht bleibe, wenn es sich im Verlauf des Prozesses herausstelle, daß der Streitwert höher als eingangs angenommen sei.

XI. Die Sondergerichtsbarkeit ratione materiae. a. Allgemeines. Der komplexe Staatszweck der Spätantike (vgl. E. Barker, From Alexander to Constantine [Oxford 1956] 275/91; F. Dvornik, Early Christian and Byzantine political philosophy 2 [Washington, D. C. 1966] 659/723) führte zu alle Lebensbereiche umfassenden Eingriffen des Staates. Der Vielartigkeit der Maßnahmen konnte die grundsätzlich monadische Verwaltungsorganisation des alten Rom (imperium) längst nicht mehr entsprechen. Die für bestimmte Aufgaben erforderlichen Fachkenntnisse u. das Bestreben der Zentralverwaltung, allumfassende Kompetenzen der Statthalter aufzuteilen, förderten die Entstehung spezieller Verwaltungshierarchien. Schon erwähnt (o. Sp. 429) wurde die Ausbildung einer eigenen Militärverwaltung (s. u. Sp. 449f). Aber auch auf fiskalischem Sektor, dem in der Spätantike infolge des vergrößerten Volumens des Staatshaushaltes besondere Bedeutung zukam, entstanden in Nachfolge des fiscus Caesaris sogar mehrere Beamtenhierarchien nebeneinander (s. u. sogleich). Schließlich ließ die Christianisierung des Römerreiches im 4. Jh. eine weitere Gruppe von Funktionären dadurch entstehen, daß der Staat die erst in Entwicklung begriffene kirchliche Hierarchie zur Reichskirche auszubauen trachtete. In Anbetracht ihres ambivalenten Verhältnisses zum Staat repräsentierte sie gleichermaßen eine autonome Heilsordnung wie auch eine vom Staat mit Verwaltungsaufgaben beliehene weltliche Einrichtung (s. u. Sp. 450).

b. Fiskalgerichtsbarkeit. Seit dem Ende der röm. Republik hat es eine einheitliche Fiskalverwaltung nicht mehr gegeben (S. Bolla, Die Entwicklung des Fiskus zum Privatrechtssubjekt mit Beiträgen zur Lehre vom aerarium [Prag 1938] 1/7). Zu Beginn der Spätantike existierten bereits drei Fiskalämter nebeneinander: die Prätorianerpräfektur, die comitativa sacrarum largitionum (in beide Kassen flossen die Steuern: s. F. Dölger, Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung [1927] 12) u. die comitativa rerum privatarum, die das kaiserliche Kron- u. Privatgut verwaltete (Karayannopulos, Finanzwesen 62/72; zu Veränderungen bis Justinian ebd. 72/80).

1. Eigentliche Steuergerichtsbarkeit. Fiskalprozesse im engeren Sinn entstanden aus Streitigkeiten zwischen Steuerzahlern (-schuldnern) u. Steuereinnehmern. Sie konnten ebenso Berechtigung wie Höhe der Steuervorschreibung (delegatio) betreffen, nicht hingegen die Eintreibung selbst. Das zur Lösung solcher Steuerstreitigkeiten angewandte Verfahren war grundsätzlich der Zivilprozeß (Kaser, Zivilprozeßr. 437). Als Richter fungierte nach Cod. Iust. 3, 26, 5 vJ. 315 wohl regelmäßig der rationalis (summarum) oder der comes largitionum (nach Cod. Theod. 11, 30, 38 vJ. 359; zum Aufbau der dem comes sacrarum largitionum unterstellten Beamtenhierarchie s. Karayannopulos, Finanzwesen 58f). Jones (Empire 1, 485) nimmt für die Steuer-G. zum Teil auch Zuständigkeiten der iudices ordinarii an, allerdings ohne hierfür schlüssige Quellen beizubringen. Kaser (Zivilprozeßr. 435_{12}) zitiert hauptsächlich Konstitutionen, die sich mit Beamten der res privata beschäftigen, denen wohl nur ausnahmsweise Steuer-G. zukam. Cod. Theod. 1, 29, 2 vJ. 365 = Cod. Iust. 1, 55, 1 weist den Schutz gegen geringfügige Überbesteuerung der disceptatio des defensor civitatis zu. Insofern hatte auch dieser Beamte an der Steuer-G. Anteil. Lediglich für Verfahren, die aus der Eintreibung der Steuern resultierten, waren die iudices ordinarii zuständig (Cod. Iust. 3, 25, 1 vJ. 439). Appellationen, soweit solche in Fiskalsachen überhaupt zulässig waren (Cod. Theod. 10, 1, 6 vJ. 348; 11, 36, 8 vJ. 347; 11, 36, 10 vJ. 360), gingen in der Regel an vice sacra judizierende Provinzstatthalter (s. die eben zitierten Konstitutionen) oder an eigens beauftragte kaiserliche Delegatare (qui vice nostra huius modi cognitionibus praesident: Cod. Theod. 11, 30, 28 vJ. 359). Gegen Ende des 4. Jh. etablierte sich die Appellations-G. des Ressortchefs, des comes sacrarum largitionum, die auch in der Folgezeit beibehalten wurde (Cod. Theod. 11, 30, 39 vJ. 381; 11, 30, 45 vJ. 385 = Cod. Iust. 7, 62, 26). Die Delegationsmöglichkeit an einen Provinzstatthalter blieb weiterhin aufrecht, wenn die Parteien den comes sacrarum largitionum nur unter Schwie-

rigkeiten erreichen konnten (zu Einzelheiten vgl. Jones, Empire 3, 136_{35}).

2. Prozesse über bona vacantia u. caduca. Der Staat machte seine Rechte an erblosem oder zur Strafe verfallenem Vermögen sowie in bestimmten Fällen der Erwerbsunfähigkeit oder Erwerbsunwürdigkeit (vgl. Kaser, Privatr. 2, 510. 531/5) im Wege der vindicatio caducorum, einem zivilprozessualen Verfahren, geltend (dazu u. insbesondere zur Rolle privater Delatoren u. der Beamten der comitativa rerum privatarum vgl. G. Provera, La vindicatio caducorum [Torino 1964] 163/94). Über derartige Ansprüche richtete in erster Instanz wohl schon seit Konstantin der iudex ordinarius (Cod. Theod. 10, 10, 7 vJ. 345; 10, 10, 32, 1 vJ. 425; 10, 8, 5 vJ. 435 = Cod. Iust. 10, 10, 5 pr./2). Wohl nur vorübergehend machte Theodosius II den praefectus praetorio zum extra ordinem in erster Instanz zuständigen Richter für die vindicatio caducorum (Nov. Theod. 17, 2, 4 vJ. 444), denn Cod. Iust. 10, 12, 2 rezipierte zwar die zitierte Novelle, übernahm jedoch nicht die Zuständigkeitsbestimmung. Appellationen nach Prozessen wegen bona vacantia u. caduca gingen an den comes rerum privatarum (Cod. Theod. 10, 10, 32, 1 vJ. 425; 10, 8, 5 vJ. 435).

3. Pachtangelegenheiten. Die Pächter kaiserlicher Domänen waren in Rechtsstreitigkeiten aus dem Pachtverhältnis der G. der Organe der comitativa rerum privatarum (rationalis rei privatae, Oberinstanz: comes rerum privatarum; Cod. Iust. 3, 26, 6 vJ. 343; 3, 26, 7 vJ. 349; vgl. Jones, Empire 1, 487) unterworfen. Diesen zunächst sachlich begründeten Sondergerichtsstand verstanden sie offensichtlich schon frühzeitig zu einem persönlichen forum, vor welchem auch andere Klagen abgehandelt wurden, zu wandeln (vgl. u. Sp. 461).

c. Militärsachen. Straftaten, die den militärischen Dienst, die Disziplin oder die Sicherheit des Heeres betrafen, oblagen, soweit sie von Soldaten begangen wurden, der G. der Militärbehörden (vgl. ausführlich u. Sp. 454f). Zivilisten waren grundsätzlich nicht der Militär-G. unterworfen. Dennoch scheint es üblich gewesen zu sein, für besondere Delikte, die, wie beispielsweise Hochverrat, militärischen Charakter hatten, Sondergerichte zu konstituieren, die auch dann vorwiegend mit Militärpersonen besetzt waren, wenn sie von Zivilisten begangene Straftaten aburteilten (vgl. Amm. Marc. 22, 3). Das forum militare als grundsätzlich persönlicher Gerichtsstand dürfte also mit Billigung der Kaiser insoweit auch mit sachlichen Kompetenzen ausgestattet gewesen sein, als die zu behandelnden Rechtssachen in engem Konnex mit dem Militärwesen standen.

d. Religionssachen. Für Streitsachen, die rein religiöse Angelegenheiten betrafen (zur Definition eingehend u. Sp. 485f), war die kirchliche G. zuständig (Cod. Theod. 16, 11, 1 vJ. 399), deren Entscheidungen auch für den staatlichen Bereich galten. Dennoch wahrte der Staat seinen Einfluß insofern, als in oberster Instanz der Kaiser für jede Angelegenheit zuständig war.

XII. Die Sondergerichtsbarkeit ratione personae (die privilegierten Gerichtsstände). a. Allgemeines. Privilegierte Gerichtsstände räumte die Gesetzgebung regelmäßig nur Beamten (s. u. Sp. 451f) oder Personen ein, die in irgendeiner Weise mit öffentlichen Diensten befaßt waren (s. u. Sp. 452/6. 461f). Sie sollten in Straf- u. Zivilsachen grundsätzlich bei ihrer Dienststelle belangt werden. Diese Regel motivierte man einerseits ausdrücklich (Cod. Iust. 12, 16, 4 [Zeno]) mit der Wichtigkeit der Dienste, die es nicht zuließen, daß die beklagten Beamten eines Verfahrens wegen sich vom Dienstort entfernten, andererseits aber stillschweigend auch damit, daß nur die Befreiung von der örtlichen G. eine von den lokalen Behörden ungestörte Diensterfüllung ermögliche (zB. Cod. Iust. 12, 52, 3, 2: [praefectianos] in provinciis vero commorantes rectoribus earum respondere iubemus, nisi publicum officium aliquod eis iniunctum est). Die Sondergerichtsstände der staatlichen Funktionäre erscheinen daher in einem ähnlichen Lichte wie die heute den Abgeordneten gesetzgebender Körperschaften eingeräumte Immunität. Wie diese barg auch die Sonder-G. zugunsten der Funktionäre die Gefahr ihres Mißbrauches in sich. Oftmals führten Korpsgeist, Gruppenegoismus u. Protektionswirtschaft bis zur Aussichtslosigkeit der Rechtsdurchsetzung gegen Beamte u. die in ihrem Dunstkreis siedelnden Personen. Doch auch das Bestreben, Mißbräuche zu beheben, gab manchmal den Anlaß zur Einrichtung der Sonder-G., so vor allem dann, wenn Organe in des Kaisers Nähe zuständig gemacht wurden (vgl. u. Sp. 451f. 456f). Anderen Motiven verdankte die Sonder-G. über Ausländer ihr Entstehen. Das Mißtrauen, dem die Ausländer in der Spätantike stets begeg-

nen, hätte konsequenterweise zur Verweigerung jeden Rechtsschutzes für sie führen müssen. Andererseits erzwangen militärische, wirtschaftliche u. politische Gründe ein Minimum grenzüberschreitenden Verkehrs. Die Ausländer im Inland auch rechtlich zu schützen, gebot daher schon die staatspolitische Klugheit. Um jeweils sachlich adäquate Entscheidungen treffen zu können, bedurfte es solcher Organe, die über die nötige Einsicht u. einen weiteren Überblick als die iudices ordinarii verfügten. Daher waren für die G. über Ausländer je nach Qualität (s. u. Sp. 457/61) verschiedene Organe berufen.

b. Beamte. 1. Palatini. Für die kaiserlichen Hofbeamten war in der Regel der magister officiorum der kompetente Richter in allen ihren Zivil- u. Strafsachen (Kaser, Zivilprozeßr. 435). An ihren Privilegien hatten auch die Familienangehörigen sowie ihre Sklaven u. coloni teil (Cod. Iust. 12, 19, 3 pr. [Zeno]). Eine umfassende Regelung des Gerichtsstandes der Hofbeamten findet sich im Cod. Iust. nicht. Solange die palatini in der Hauptstadt verblieben, dürfte ihr Gerichtsstand schwerlich zu Kompetenzkonflikten Anlaß geboten u. den Gesetzgeber auf den Plan gerufen haben. Die älteste erhaltene Norm, Cod. Theod. 6, 29, 3 vJ. 359, bezieht sich daher auf Hofbeamte in den Provinzen. Sie legte fest, daß agentes in rebus, die die Post kontrollierten (curiosi), nur der G. der Prätorianerpräfekten unterstellt seien (Jones, Empire 1, 489). In der Regel aber war für die palatini, zumindest seit dem späten 5. Jh., der magister officiorum als Straf- u. Zivilrichter zuständig. Dies steht in Einklang mit der Tatsache, daß das um die Person des Kaisers Dienste verrichtende Personal in zunehmendem Maße unter die Disposition dieses Magistrats gestellt wurde (ebd. 367f). Die einzelnen Konstitutionen, die für die verschiedenen palatini den Sondergerichtsstand einräumten, werden wohl keine Neuerungen gebracht, sondern lediglich längst Übliches kodifiziert haben.

2. Höhere Reichsbeamte. Für höchste Reichsbeamte (iudices illustres) wurde von der spätantiken Gesetzgebung ein eigenes forum lediglich für Belange der Straf-G. eingeräumt. Sie hatten in den Fällen, wo man keinen procurator stellen durfte (vgl. Cod. Iust. 9, 35, 11 vJ. 478; d.h. in Strafsachen, vgl. auch o. Sp. 407), einen persönlichen Gerichtsstand vor dem Kaiser (Cod. Iust. 2, 23, 3 vJ. 485/86). In zivilen Angelegenheiten verlangte Cod. Iust. 2, 12, 25 vJ. 392 von den illustres u. spectabiles, seien sie Kläger oder Beklagte, daß sie sich eines Prokurators bedienten (s. o. Sp. 407). Ihr persönliches Erscheinen vor Gericht war für sie mit Prozeßverlust, für die Richter, die es zugelassen hatten, mit Geldstrafen sanktioniert. Nov. Iust. 71 vJ. 583 hielt die Vorschrift von 392 nur noch für illustres aufrecht.

3. Statthalter. Die rectores provinciarum hatten ihren Gerichtsstand vor dem Prätorianerpräfekt, in dessen Sprengel ihre Provinz lag (Cod. Theod. 1, 5, 10; 1, 7, 2 vJ. 393 = Cod. Iust. 1, 26, 4; vgl. auch Cassiod. var. 6, 3, 3f). Beschwerden über die dienstliche Tätigkeit der Statthalter, die zu Anklagen führen konnten, sollten die provinciales entweder an den Kaiser selbst oder an die praefecti praetorio bzw. an die comites richten (Cod. Iust. 1, 40, 3 vJ. 331; in nachkonstantinischer Zeit werden wohl an die Stelle der comites die Vikare getreten sein). In allen Fällen mußte jedoch der Kaiser selbst auch verständigt werden.

4. Officiales. Das in den officia dienende Hilfspersonal (vgl. o. Sp. 397f) hatte seinen Gerichtsstand vor seinem Vorgesetzten (Kaser, Zivilprozeßr. 423). Dies ist ein durchgehend erkennbares Organisationsprinzip der officia. Für die dem officium des Statthalters angehörenden cohortales bestand wohl keine ausdrückliche gesetzliche Regelung (anders Kaser, Zivilprozeßr. 426_{13}). Sie ist aber schon deswegen nicht zu erwarten, weil die praesides ohnehin nach den gewöhnlichen Zuständigkeitsbestimmungen die kompetenten Richter waren. Einer besonderen Regelung bedurfte lediglich das forum der officiales der Vikare, der praefecti praetorio u. der Militärbehörden (Cod. Iust. 12, 52, 3 vJ. 444; 12, 59, 8 vJ. 467/70; Cod. Theod. 1, 7, 4 vJ. 414 = Cod. Iust. 1, 29, 2; Nov. Theod. 7, 4 vJ. 441; Cod. Iust. 12, 54, 5 vJ. 491/518). Die privilegierte G. bezog sich auf die Zivil- u. Straf-G. Die Strafurteile, nicht aber die Zivilurteile waren inappellabel (Cod. Iust. 7, 65, 3 vJ. 373 ?). Auch das Privileg der Offizialen mußte vor Mißbräuchen bewahrt werden. Einerseits galt es, das Bestreben der Beamtenstäbe abzuwehren, ein forum actoris zu erreichen (vgl. Cod. Iust. 12, 52, 3, 2 vJ. 444: tantummodo in causis in quibus pulsantur), andererseits eine Ausdehnung auf nicht wirklich Dienende oder supernumerarii zu vermeiden (zB. Cod. Iust. 12, 54, 5 vJ. 491/518; vgl. Jones, Empire 1, 489).

c. Senatoren (außerhalb der Reichshauptstädte). Bis zur Aufhebung des domicilium dignitatis hatten die Senatoren in negotia civilia ihren Gerichtsstand vor den Stadtpräfekten der Hauptstädte (s. o. Sp. 416. 424). Lediglich wegen der in den Provinzen begangenen gemeinen Straftaten unterlagen auch Senatoren der G. der Statthalter (Cod. Theod. 9, 1, 1 vJ. 316/17 = Cod. Iust. 3, 24, 1, nunmehr auf die clarissimi eingeschränkt). Diesen Rechtszustand berührten auch spätere, vor 440 erlassene Konstitutionen nicht. Cod. Theod. 2, 1, 4 vJ. 364 stellte bloß klar, daß auch Senatoren, wenn sie einen Provinzialen verklagten, dies vor dessen iudex ordinarius tun mußten. Ob durch diese Konstitution die Senatoren als Kläger von der städtischen G. ausgenommen wurden, da das Gesetz den Statthalter als forum nennt (so Kaser, Zivilprozeßr. 426), erscheint hingegen fraglich. Auch die nur durch den Cod. Iust. überlieferte Konstitution 3, 24, 2 änderte den Rechtszustand in ihrer ursprünglichen Textgestalt wohl nicht (zur Datierung Jones, Empire 3, 139_{47d}, danach wohl vJ. 376; zum Inhalt: Stein, Geschichte 1, 183_2; Histoire 2, 70: die constitutio sei bis zur Unkenntlichkeit ihres ursprünglichen Inhalts interpoliert). Erst nach 440, als die clarissimi unter den Senatoren auch in den Provinzen einen Wohnsitz gründen durften, ist anzunehmen, daß die praescriptio fori nur noch den illustres zugestanden wurde. Cod. Iust. 3, 24, 2 stellt in der vorliegenden Form das Endprodukt der Entwicklung dar u. ist daher der justinianischen Zeit zuzurechnen. Danach sollten für Zivilklagen (causae pecuniariae) gegen Senatoren, welche in den Hauptstädten oder in deren Nähe lebten, die Stadtpräfektur, die Prätorianerpräfektur oder, aufgrund besonderer kaiserlicher iussio, der magister officiorum zuständig sein. Die übrigen Senatoren könnten aber dort verklagt werden, wo sie wohnten, den größeren Teil ihres Grundbesitzes hatten oder sich häufig aufhielten.

d. Curiales u. curia. Für Prozesse, die Leistungen von decuriones an ihre curia zum Gegenstand hatten, waren die Provinzstatthalter zuständig (Cod. Theod. 12, 1, 181 vJ. 416 = Cod. Iust. 10, 32, 54). Vor deren Gericht gehörten auch die Rechtssachen der Gemeinden selbst (zB. Cod. Theod. 12, 11, 1, 1 vJ. 314 = Cod. Iust. 11, 33, 2, 1a).

e. Corporati, insbesondere Advokaten. Einen eigenen Gerichtsstand besaßen wohl nur die den hauptstädtischen Berufsverbänden (corpora oder collegia) Angehörenden (dazu s. o. Sp. 416f. 424f). Von Rechtsstreitigkeiten der Mitglieder der corpora gegen ihre Verbände (meist betrafen sie die Frage der Mitgliedschaft oder daraus erwachsende Leistungspflichten) erfahren wir durch Cod. Iust. 3, 23, 1 vJ. 397 u. 2 vJ. 440. Diese Gesetze bestimmten auch über solche Prozesse in den Provinzen den Statthalter zum Richter. – Eine Sonderregelung bestand für die Advokaten. Auch sie bildeten in der Spätantike eine geschlossene, staatlich kontrollierte Standesorganisation. In Anbetracht ihrer den officiales in gewisser Weise angenäherten Stellung (Zulassung, Immatrikulierung usw.) waren sie so wie diese stets der G. desjenigen Magistrats unterworfen, bei dessen Gericht sie als Anwälte zugelassen waren (Cod. Iust. 2, 7, 18, wohl im Hinblick auf die Disziplinar-G.; allgemeiner: Cod. Iust. 2, 7, 22, 6 vJ. 505; Symm. rel. 23; vgl. Kaser, Zivilprozeßr. 455).

f. Soldaten. Entgegen den in der Literatur vertretenen Ansichten (zB. Jones, Empire 1, 487f), die Sonder-G. über Soldaten auf privatrechtlichem Gebiet entstamme erst der Dominatsepoche, wies jüngst Behrends (211/24) die Existenz eines privaten Geschworenenprozesses des soldatischen Gerichtsstandes schon für den Prinzipat nach. In den Provinzen lag in der vordiokletianischen Epoche die G. über Soldaten in aller Regel beim Statthalter, der ja auch gleichzeitig militärischer Kommandant war. Eine organisatorische Trennung kam also noch nicht in Betracht. Eine Besonderheit der Prozesse, an denen Soldaten beteiligt waren, mag höchstens darin bestanden haben, daß der Statthalter in diesen Fällen wohl stets militärische Obere zu iudices delegati (oder pedanei) gewählt haben wird. Die militärischen Befehlshaber dürften ihre G. in Soldatenprozessen privatrechtlichen Inhalts auch noch nach der diokletianischen Reform weiter ausgeübt haben. Denn erst 355 versuchte Constantius durchzusetzen, daß alle zivilen Agenden, insbesondere die Zivil-G., von den rectores provinciarum wahrgenommen würden. Dies betraf nun auch die Soldaten (Cod. Theod. 2, 1, 2 vJ. 355 aA.). In der Kriminal-G. hatten die milites weiterhin vor den Militärbehörden ihr forum; wenn sie aber als Kläger auftraten, mußten sie sich an den Statthalter wenden (Cod. Theod. 2, 1, 2). Davon, daß die Praxis dieser Rechtslage Rechnung trug, ist nach dem Zeugnis der

Papyri wenig zu merken. Sie zeigen nämlich, daß sogar Zivilisten untereinander in fast allen Rechtsbereichen den iudex militaris beanspruchten (zB. PAbinn. 44/57 vJ. 340/57 [H. I. Bell - V. Martin - E. G. Turner - D. van Berchem, The Abinnaeus archive (Oxford 1962) 99/118]). Ein Edikt des praefectus Aegypti Flavius Entolmius Tatianus (POxy. 1101 vJ. 367/70), bedrohte zwar die Befassung des praepositus (d.h. des Militärrichters) in Fällen von Zivilisten mit schweren Strafen, gestattete aber das forum militare, wenn der Beklagte Soldat war, ohne zu unterscheiden, ob es sich um ein Zivil- oder ein Strafverfahren handelte. Immerhin setzte das Edikt voraus, daß οὐδὲ γὰρ δύναται ἐπὶ τῶν τόπων τῆς προσηκούσης τυγχάνειν παρ' ἄλλου βοηθείας, eine Bedingung, die wohl immer zugetroffen haben wird. Der Gegensatz des Edikts zu Cod. Theod. 2, 1, 2 ist daher nicht unüberbrückbar. Es stellt lediglich eine auf ägyptische Verhältnisse Bezug nehmende teilweise Ausnahmebestimmung zur Konstitution des Constantius dar. Der durch Cod. Theod. 2, 1, 2 geschaffene Rechtszustand blieb auch weiterhin aufrecht. Konstitutionen der Folgezeit regelten bloß Einzelprobleme. Von der Grundtendenz, zivile Angelegenheiten auch hinsichtlich der milites durch Organe der Zivilverwaltung zu besorgen, ging man erstmals mit Cod. Theod. 1, 14, 1 vJ. 386 ab. Die Konstitution übertrug in den ägyptischen Provinzen die Steuereinhebung von grundbesitzenden Soldaten den Militärbehörden. Eine elf J. später erlassene Konstitution bestätigte aber erneut, daß die Zivilrechtspflege in den Händen der iudices ordinarii verbleibe (Cod. Theod. 2, 1, 9 vJ. 397). Ein ähnliches Gesetz muß vorher schon erlassen worden sein, denn Cod. Theod. 2, 1, 9 verweist auf poenas ante promulgatas, welche zusätzlich zu den neuen Strafen die Zuwiderhandelnden treffen sollten. Drei für einen Zeitraum von etwa 40 J. feststellbare Gesetze, die dasselbe Sachproblem regeln, lassen aber den Verdacht gerechtfertigt erscheinen, daß den Kaisern ein Erfolg ihrer legislatorischen Bemühungen nicht beschieden war. Es überrascht daher nicht, daß Cod. Iust. 3, 13, 6 vJ. 413 die Frage erneut aufgriff u. nunmehr, offenbar der Praxis entgegenkommend, gestattete, Zivilklagen gegen Soldaten vor den Militärrichtern einzubringen. Zivilisten (curiales oder homines privatae condicionis) durften aber weder in Zivil- noch Strafsachen vor das iudicium militare gebracht werden (Cod. Iust. 1, 46, 2 vJ. 416; vgl. v. Bethmann-Hollweg 3, 84f). Die Rechtsentwicklung war damit abgeschlossen. Die Konstitutionen der folgenden Jahre (Nov. Theod. 4; Cod. Iust. 7, 62, 32, 1a; Cod. Iust. 3, 25, 1 vJ. 439; Nov. Marc. 1, 5, 6f vJ. 450; Cod. Iust. 3, 23, 2 vJ. 440) rundeten bloß das von den Soldaten Erreichte ab. Zur Wahrnehmung der G. über Soldaten im jeweils gewährten Umfang waren im Lauf der Zeit verschiedene Organe zuständig. Ursprünglich entschieden wohl die jeweiligen Befehlshaber, also entweder duces, comites oder magistri militum, je nach der Truppe, bei welcher der Soldat stand (vgl. Cod. Theod. 9, 2, 2 vJ. 365 = Cod. Iust. 9, 3, 1; 3, 13, 6; v. Bethmann-Hollweg 3, 85). Eine Ausnahmeregelung bestand nur hinsichtlich der duces limitanei, deren apparitores u. der praepositi castrorum. Sie unterstanden seit Leo der G. des magister officiorum (Cod. Iust. 12, 59, 8). Nur in den Diözesen Oriens, Thracia u. Illyricum blieb es weiterhin bei der Zuständigkeit der magistri militum (eine weitere Sonderregelung hinsichtlich in Grenzbereiche abkommandierter Truppen: Cod. Iust. 12, 35, 18, 1/4 vJ. 492). – Diese Ordnung stand im wesentlichen wohl noch in justinianischer Zeit in Geltung. Justinian änderte lediglich die Appellations-G. Zuvor hatte man sowohl von den Entscheidungen der magistri militum als auch der duces oder comites stets an den Kaiser selbst appellieren müssen (v. Bethmann-Hollweg 3, 85). Justinian setzte 529 für Appellationen gegen das Urteil eines dux eine Kommission, bestehend aus dem magister officiorum u. dem quaestor sacri palatii, ein (Cod. Iust. 7, 62, 38). Die Appellation gegen Entscheidungen der magistri militum (zur Appellabilität: Cod. Iust. 7, 67, 2, interpoliert) erging weiterhin an den Kaiser. Die in justinianischer Zeit einsetzende Vereinigung von ziviler u. militärischer Gewalt wird in einer Reihe von Territorien der Militär-G. einen Teil ihres privilegienhaften Charakters wieder genommen haben. Dennoch blieb der Sondergerichtsstand für Soldaten in der Gesetzgebung Justinians voll aufrecht.

g. Personae miserabiles. Für hilfsbedürftige Personen kannte auch das spätantike Recht zwar keinen besonderen Gerichtsstand, doch genossen Minderjährige, Witwen, Kranke u. Hinfällige besonderen kaiserlichen Schutz (Kaser, Zivilprozeßr. 433_{11}). Die vom Kaiser gewährten Vergünstigungen (Cod. Theod. 1,

22, 2 vJ. 334 = Cod. Iust. 3, 14, 1) bestanden vor allem darin, daß diese Personen als Beklagte sich nicht vor dem kaiserlichen Gericht einfinden mußten. Da die Behörden personae miserabiles nicht zwingen durften, die Grenzen ihrer Provinz zu überschreiten, sollten sie an Ort u. Stelle vernommen werden. Traten aber solche Personen als Kläger auf, so erlaubte ihnen der Kaiser, ihre Gegner, zumal sie deren Einfluß zu fürchten hatten, vor das kaiserliche Gericht zu ziehen. Die Fundiertheit einer solchen supplicatio wurde wohl a priori angenommen, sie bedurfte nicht, wie sonst, eines besonderen Nachweises. Der Kaiser wird wohl meistens delegierte Richter, vornehmlich vielleicht Bischöfe, mit diesen Angelegenheiten betraut haben.

h. Ausländer. 1. Allgemeines. Zu den Ausländern in der Spätantike s. E. Fascher, Art. Fremder: o. Bd. 8, 306/47, bes. 333. Durch den Erlaß der constitutio Antoniniana wandelte sich das Imperium Romanum in kurzer Zeit zu einem Territorialstaat, dessen Bewohner mit wenigen Ausnahmen römische Bürger waren. Nicht den Status eines civis Romanus besaßen nur noch die Angehörigen fremder Völker, die zwar im Reich siedelten, aber in ihrer rechtlichen, sozialen u. kulturellen Stellung unter einer weitgehenden Diskriminierung litten (barbari im Sinne von ‚reichsinternen Ausländern'). Es gab aber auch fremden Völkern angehörende Personen, die sich nur vorübergehend auf römischem Gebiet aufhielten, um dann wieder in ihre außerhalb der röm. Grenzen liegende Heimat zurückzukehren (alienigeni barbari, ‚reichsfremde Ausländer'; zur Unterscheidung beider Gruppen vgl. J. Gilissen, Le statut des étrangers: Recueils de la Société J. Bodin 9 [1958] 18). Die prozessuale Stellung der Ausländer unterschied sich gemäß dieser Gruppierung, u. auch für die G. waren jeweils andere Organe berufen.

2. Ausländer mit auf Dauer gerichtetem Aufenthalt im Reich. α. Foederati. In Anlehnung an Vorbilder der frühen Kaiserzeit schlossen die christl. Kaiser mit Völkern, die Rom nicht besiegen konnte, Verträge, welche den ausländischen Stämmen manchmal sogar die geschlossene Niederlassung auf dem Reichsboden gestatteten (zB. die Westgoten in Gallien u. Spanien u. die Ostgoten auf dem Balkan). Die Rechtsstellung dieser foederati war in den (in Einzelheiten leider nicht erhaltenen) foedera festgelegt. Die G. über sie übten, schon in Anbetracht der geschlossenen, die eigene Stammesorganisation aufrechterhaltenden Ansiedlung, wohl die Stammesfürsten aus (Gaudemet, L'étranger 220/4). Fraglich erscheint bloß, welche Organe über Rechtsstreitigkeiten judizierten, in denen Föderaten u. Reichsuntertanen einander gegenüberstanden. Möglicherweise sahen die foedera für solche Fälle den Grundsatz des forum rei vor (vgl. u. Sp. 462). Oft genug werden allerdings solche Streitigkeiten nicht nach Recht, sondern durch einen Gewaltspruch des Stärkeren entschieden worden sein. Die für Rom wichtigste Verpflichtung der föderierten Stämme lag in deren Heranziehung zu Kriegsdiensten. Sie standen dann in speziellen Truppenteilen, doch waren sie wohl der röm. Militär-G. unterworfen (E. Léotard, Essai sur la condition des barbares établis dans l'empire Romain en IV[e] siècle [Paris 1873] 97f). In justinianischer Zeit gab es grundsätzlich keine für Dauer auf Reichsboden siedelnden foederati mehr. Soweit Goten, Vandalen, Perser oder andere Ausländer in das Heer aufgenommen wurden, leisteten sie vorher dem Kaiser den Untertaneneid u. unterschieden sich danach in nichts von der alteingesessenen Reichsbevölkerung.

β. Dediticii. Zu ihnen zählen die mit Waffengewalt besiegten Völker, die in den von Menschen entblößten Reichsteilen angesiedelt wurden (Gaudemet, L'étranger 219f). Ihrer rechtlichen Stellung nach waren sie zunächst peregrini im herkömmlichen Sinne. Die constitutio Antoniniana versagte ihnen vorerst das Bürgerrecht (Sasse 120/4; PGiss. 40, 1, 9: χωρ[ὶς] τῶν [δε]δειτικίων). Nach u. nach dürften die dediticii jedoch in den röm. Staat integriert worden sein. Sicherlich begünstigte die Aushöhlung des Bürgerrechts u. seine schließliche Degenerierung zum bloßen Untertanentum diesen Vorgang. Zosimus (1, 71) u. der Paneg. 5, 9, 1 vJ. 297 bezeugen die Teilnahme der dediticii am Wirtschaftsleben. Ulp.: Dig. 1, 5, 17 (interpoliert) spricht von der unterschiedslosen Aufnahme aller ‚in orbe Romano qui sunt' in den röm. Staatsverband. All dies deutet darauf hin, daß die dediticii schon relativ früh im Kolonat aufgegangen sind. So wie die coloni waren sie wohl der röm. G. unterworfen.

γ. Laeti. Sie sind nur im Westen des Reiches festzustellen. Für sie gilt das gleiche wie für die dediticii (Gaudemet, L'étranger 224f). Jedenfalls sind für die G. über die laeti keine eigenen Organe nachweisbar.

δ. Gentiles. Unter diesem Terminus versteht man an den Randzonen des Imperium siedelnde barbarische Stämme, welche die Grenzen schützen u. den Limes instand halten sollten (ebd. 225/6). Sie unterstanden Präfekten (Claud. 26, 583; Not. dign. occ. 34, 24 nennt einen tribunus gentis Marcomannorum; vgl. Cod. Theod. 11, 30, 62 vJ. 405), die auch die G. über sie ausübten. Gegen deren Urteile war sogar die Provokation statthaft. Sie ging in Africa an den proconsul Africae (ebd.), in anderen Provinzen vermutlich an den Kaiser oder einen Delegatar (analog zum proconsul Africae, der ja vice sacra judizierte). Die Eingliederung der gentiles in das ‚Grenzheer' der limitanei war wohl um die Mitte des 5. Jh. abgeschlossen. Von diesem Zeitpunkt an unterlagen sie der röm. Militär-G.

3. Reichsfremde Ausländer. α. Diplomaten. Gesandtschaftsmitglieder (Gesandte u. ihr ausländisches Personal) waren grundsätzlich nicht der G. des Empfangsstaates unterworfen. Ausnahmen bestanden strafrechtlich hinsichtlich zweier Delikte: wegen eines tätlichen Angriffes auf das Staatsoberhaupt des Empfangsstaates oder wegen eines auf dessen Territorium mit einer verheirateten Inländerin begangenen Ehebruches (Procop. b. Goth. 5, 7, 13) konnten auch Gesandte zur Rechenschaft gezogen werden. Über sie urteilte dann der Kaiser selbst. In Zivilprozessen waren Diplomaten wohl überhaupt nicht passiv legitimiert. Für Ansprüche, die an sich den Gegenstand eines Zivilprozesses bildeten, blieb ihnen der langwierige Prozeßweg erspart. Sie konnten in der Regel ihre Ansprüche auf diplomatischem Wege durchsetzen (Men. Prot.: Exc. leg. 2, 460 nr. 19 de Boor). Ob allerdings auch Klagen aus privaten Handelsgeschäften nach Cod. Iust. 4, 63, 4, 3 vJ. 408/09 oder Cod. Iust. 4, 61, 8 vJ. 381 in dieser Weise erledigt werden konnten, muß wegen des Nachrichtenmangels zu diesem Thema offenbleiben.

β. Ausländische Kaufleute. Zur Versorgung des Reiches mit ausländischen Luxusgütern (Seide, Gewürze usw.) gestattete man den Handelsverkehr mit ausländischen Kaufleuten ausschließlich an staatsvertraglich festgelegten Orten an der Grenze (Cod. Iust. 4, 63, 4 vJ. 408/09). Nach den internationalen Verträgen genossen die ausländischen Händler in der Regel den gleichen Rechtsschutz wie Inländer (zB. nach dem Vertrag zwischen Theodosius II u. Attila vJ. 434: εἶναι δὲ καὶ τὰς πανηγύρεις ἰσονόμους καὶ ἀκινδύνους Ῥωμαίοις τε καὶ Οὕννοις [Priscus: Exc. leg. 1, 122 nr. 1 de Boor]). Das für die Aufrechterhaltung von Ruhe u. Ordnung u. zur Schlichtung der Streitfälle berufene Organ wird in den Quellen nicht genannt. Doch ist zu vermuten, daß hierfür zunächst der comes commerciorum u. sein Personal kompetent waren; denn dieser Beamte führte auch die polizeiliche Aufsicht über die ausländischen Kaufleute (Cod. Iust. 4, 63, 6 vJ. 409?). Im 5. u. 6. Jh. kam es dann zu lokalen Handelsbeziehungen zwischen Römern u. Persern auch außerhalb der in Cod. Iust. 4, 63, 4 genannten Orte (Procop. aed. 3, 3; 2, 8, 3). Daher war es notwendig, Rechtsschutzeinrichtungen zu schaffen, um zu verhindern, daß aus lokalen Rechtsverletzungen Kriege entstünden. Der Friedensvertrag zwischen Römern u. Persern vJ. 562 enthielt eine dahingehende Bestimmung (Men. Prot.: Exc. leg. 1, 181 nr. 3 de Boor); dem jeweils Geschädigten oder seinem Vertreter (Vertrauten) wurde das Recht zuerkannt, sich an die Behörde jenes Gebietes, wo der Schädiger sich aufhielt oder zumindest greifbar war, mit der Bitte um Entscheidung des Streites zu wenden (K. H. Ziegler, Die Chimäre des internationalen Schiedsgerichts im röm.-persischen Friedensvertrag vJ. 562 nC.: Index 3 [1972] 432/4). Später dürften die Byzantiner ausländische Händler auch in ihrer Hauptstadt geduldet haben (Men. Prot.: Exc. leg. 1, 203 nr. 14 de Boor). Sie unterstanden in mittelbyzantinischer Zeit der Jurisdiktion des λογοθέτης τοῦ δρόμου (Zachariä v. Lingenthal, Geschichte 354).

γ. Ausländische Söldner. Häufig traten auch Ausländer als Einzelpersonen in das röm. Heer ein. Ihre Stammesangehörigkeit blieb ihnen erhalten, wenn sie nach Ende ihrer Dienstzeit wieder in ihre Heimat zurückkehren wollten. Wir hören manchmal von militärischen Verfehlungen solcher Söldner (Amm. Marc. 31, 10, 3. 17), die von den röm. Militärrichtern bestraft wurden. Ob den Söldnern auch die röm. Zivil-G. zur Verfügung stand, ist quellenmäßig nicht zu belegen. Vielleicht versuchten auch sie in Verfahren gegen Zivilisten, diese vor das forum militare zu ziehen. Jedenfalls fehlte es im Rahmen des Militärs zumeist an den sozialen Grundlagen für ein geregeltes, förmliches Verfahren. Daher fand man in der Regel das Auskommen mit der Entscheidung des Feldherrn, wenn diese

auch gelegentlich den Charakter eines Machtspruches annahm (vgl. zB. Procop. b. Goth. 6, 8; Agath. 2, 7).

δ. Flüchtlinge u. Asylwerber. In der Regel wurde diesen Personen die Einbürgerung in das röm. Reich gestattet. Nur in Ausnahmefällen faßten sie die Möglichkeit einer Rückkehr in ihre Heimat ins Auge, u. es blieb ihnen aus diesem Grunde die Ausländereigenschaft erhalten (zB. ein Asylansuchen Amalasuntas: Procop. b. Goth. 5, 2, 23/9). Bezüglich ihres Rechtsschutzes erfahren wir aus den Quellen nichts. Doch es ist anzunehmen, daß den Flüchtlingen, da sie meist prominent genug waren u. mit Erlaubnis des Kaisers im Reiche weilten, schon aus politischen Gründen der Schutz auch in iudiciis gewährt worden ist.

i. Domänenpächter (coloni dominici). Über Pächter kaiserlicher Ländereien, die von der res privata verwaltet wurden, sowie über kaiserliche Kolonen u. Patrimonialen übte der rationalis rei privatae in wohl allen zivilen Streitfällen die G. aus (vgl. auch o. Sp. 449; die sachliche Zuständigkeit war wohl der Ausgangspunkt für den privilegierten Gerichtsstand: Kaser, Zivilprozeßr. 435; Cod. Iust. 3, 26, 6 vJ. 343; 3, 26, 7 vJ. 349). Die Appellation gegen seine Entscheidung ging an den comes rerum privatarum (Cod. Theod. 11, 30, 45 vJ. 385 = Cod. Iust. 7, 62, 26). In strafrechtlichen Fällen war der Provinzstatthalter ihr Richter, doch mußte der rationalis oder ein kaiserlicher Prokurator dem Prozeß beiwohnen (Cod. Iust. 3, 26, 8 vJ. 358). Seit 442 wurde dem erwähnten Personenkreis das Privileg eines außerordentlichen Gerichtsstandes vor dem comes domorum verliehen. Gegen dessen Urteile wurde an den praepositus sacri cubiculi appelliert (Cod. Iust. 3, 26, 11 vJ. 442; vgl. Jones, Empire 1, 486). Diese Beamten judizierten über alle Materien, ja, sie waren sogar dann zuständig, wenn die privilegierten Personen als Kläger auftraten (forum actoris). Kaiser Tiberius regelte die prozessuale Stellung der procuratores divinae domus neu (Nov. Tib. 12 vJ. 578/82; Zepos, Jus 1, 19/23). Die Novelle wollte verhindern, daß die kaiserlichen Verwalter sozusagen in eigener Sache Recht sprachen. An ihrer Stelle sollten die iudices ordinarii richten. In Konstantinopel würde der Kaiser ein eigenes Gericht einsetzen. Wollten Dritte die Pächter verklagen, so konnten sie innerhalb mehrerer Möglichkeiten das forum selbst wählen (zu Einzelheiten vgl. Dölger, Regesten 1 nr. 67).

j. Fiskus. Für Prozesse zwischen dem Fiskus u. Privatpersonen waren, wenn nicht besondere Vorschriften galten (zB. hinsichtlich der Fiskal-G., s. o. Sp. 447f), die ordentlichen Richter, allenfalls unter Zuziehung der ressortmäßig zuständigen Verwaltungsbeamten zuständig (Kaser, Zivilprozeßr. 435_{12}).

k. Kleriker. Zum privilegium fori zugunsten der kirchlichen G. s. u. Sp. 475/85.

XIII. Die örtliche Zuständigkeit u. ihre Verschiebung. Die Regeln über die örtliche Zuständigkeit besagen, welches der sachlich zuständigen Gerichte im konkreten Rechtsfall anzurufen ist. Der allgemeine Gerichtsstand, also jenes forum, bei welchem jemand verklagt werden kann, wenn kein besonderer Gerichtsstand vorliegt, war auch in der Spätantike nach wie vor der Wohnsitz des Beklagten (actor rei forum sequatur: Cod. Theod. 2, 1, 4 vJ. 364; Cod. Iust. 3, 19, 3 vJ. 385; Kaser, Zivilprozeßr. 478). Dort mußte der Beklagte sich einlassen, sofern nicht aus sachlichen oder persönlichen Gründen ein anderes Gericht anzurufen war (vgl. o. Sp. 447/62). Nur dann konnte er die praescriptio fori erheben (Kaser, Zivilprozeßr. 478_{21}; Simon 65f). Die sachliche Unzuständigkeit oder die im Staatsinteresse gebotene Privilegierung des Beklagten mußte der Richter wohl schon von Amts wegen berücksichtigen, zumal Zuwiderhandeln auch den iudex unter Strafe stellte. Neben dem allgemeinen Gerichtsstand gab es eine Reihe besonderer Gerichtsstände, deren Entstehen in erster Linie auf den Grundsatz der Prozeßökonomie zurückzuführen ist. Solche besonderen fora stellten dar: der Gerichtsstand der gelegenen Sache (forum rei sitae; zu seiner wahlweisen Zulassung nach Cod. Iust. 3, 19, 3 vJ. 385 s. Kaser, Zivilprozeßr. 478_{23} mit weiterer Lit.), der Ort des Vertragsabschlusses (forum contractus: Nov. Iust. 69, 1, pr. vJ. 538: ἐφ᾽ ἧς χρημάτων ... ὑπεύθυνος γίνεται), der Ort des (zivilrechtlichen) Delikts (forum delicti commissi, Nov. Iust. 69, 1, pr.: ἐφ᾽ ἧς ἐπαρχίας πλημμελεῖ) u. der Gerichtsstand der Konnexität (Cod. Theod. 2, 18, 3 vJ. 325 = Cod. Iust. 3, 1, 10; vgl. Kaser, Zivilprozeßr. 478_{26}; Simon 131f). Diese besonderen Gerichtsstände schlossen jedoch den allgemeinen Gerichtsstand nicht zwingend aus. Der Kläger konnte zwischen ihnen wählen, der Beklagte durfte gegen keinen von ihnen die praescriptio fori einwenden. Allerdings blieb in der Regel die praescriptio aus privilegierten Gerichtsständen erhalten

(Kaser, Zivilprozeßr. 479, die von ihm angeführten Fälle stellen jedoch im Staatsinteresse angeordnete Ausnahmefälle dar). Die gegen die Inanspruchnahme privilegierter fora gerichtete Nov. Iust. 69 erklärte nur diejenigen Jurisdiktionsprivilegien für ungültig, die sich auf (meist ohnehin nur erschlichene) individuelle Akte beriefen. Die durch die Konstitutionen des Codex eingeräumten privilegierten Gerichtsstände blieben hingegen aufrecht. Von der Regel, nach welcher das kompetente Gericht sich nach der Beklagtensphäre bestimmte, sah man nur ausnahmsweise ab. Die besondere Wichtigkeit der Leistungen der hauptstädtischen Korporationen oder das fiskalische Interesse an Domänenpächtern des Kaisers veranlaßte die Gesetzgebung, diesen Personengruppen ein forum actoris zu gewähren. Die für sie als Beklagte zuständigen Richter sollten auch über Klagen, in welchen sie aktiv legitimiert waren, judizieren. Mit beiderseitiger Zustimmung der Parteien ließ sich in der Regel das forum verschieben. Schwierigkeiten gab es schwerlich bei bloß örtlichen Veränderungen. Voraussetzung bei Verschiebungen der sachlichen Zuständigkeit scheint es lediglich gewesen zu sein, daß der durch Parteienvereinbarung kreierte Richter ein ziviler Beamter war, der überhaupt iurisdictio (Gerichtsgewalt) besaß (Cod. Iust. 3, 13, 1 vJ. 214 gegen 3, 13, 3 vJ. 293; dazu Kaser, Zivilprozeßr. 381; K. H. Ziegler, Kompetenzvereinbarungen im röm. Zivilprozeßrecht: Festschr. M. Kaser [1976] 557/75 bes. 566/8). Auch wird es wohl nicht möglich gewesen sein, die aus öffentlichem Interesse eingerichtete Kausal-G. durch Prorogation zugunsten eines iudex ordinarius zu überspielen. Ganz klar, nämlich durch ein Gesetz ausgesprochen, ist das Verbot, ohne kaiserliche Erlaubnis (sine caelesti oraculo), wenn auch mit Parteienkonsens, den an sich unzuständigen Militärrichter anzurufen (Cod. Iust. 3, 13, 5 vJ. 397). – Auch für die Straf-G. war der allgemeine Gerichtsstand des Angeklagten das primäre forum (ebd.: in criminali negotio rei forum accusator sequatur). Doch wurde im Sinne einer effizienten Strafverfolgung schon frühzeitig angeordnet, daß ein Verbrecher auch dort angeklagt werden könne, wo er sein crimen begangen habe (Cod. Iust. 3, 15, 1 vJ. 196; Cod. Theod. 9, 1, 1 vJ. 316/17 nach dem Text nur hinsichtlich der Straftaten der clarissimi; doch galt das forum criminis um so mehr auch für die nichtprivilegierte Bevölkerung; so auch die Interpretatio: quicumque damnabile ... crimen admiserit, non se dicat in foro suo, id est in loco ubi habitat, debere pulsari, sed ubi crimen admissum est, ab eius loci iudicibus vindicetur ...). Auch in der Straf-G. schloß die Verleihung eines privilegierten Gerichtsstandes (sofern er sich auch auf die Kriminal-G. bezog) den allgemeinen oder besonderen Gerichtsstand aus (zB. für Soldaten, für welche nur die Militärbehörden zuständig waren: Cod. Iust. 1, 29, 1 vJ. 386/87).

XIV. Nichtstaatliche Gerichtsbarkeit. a. Schiedsgerichtsbarkeit. Die Sammlungen des Kaiserrechts (Cod. Iust. 2, 55: de receptis; ähnliche Titel gab es auch im Cod. Greg. u. Cod. Hermog.; Ziegler 191f) u. die Urkunden (ebd. 193/7) erweisen, daß man auch im nachklassischen Recht sich der privaten Schieds-G. bediente. Ihre Grundlagen beruhten auf dem an sich unverändert weitergeltenden klassischen Rechtsbestand (ebd. 285f). Die hervorstechende nachklassische Veränderung bestand in der Umdeutung der klassischen Schiedsabrede (compromissum) in ein pactum. Dahinter traten die ehemals üblichen wechselseitigen Strafstipulationen zurück. Der Fortbestand der Schieds-G. mag seinen Grund in der ,Unzuverlässigkeit, Schwerfälligkeit u. Kostspieligkeit' der staatlichen G. (Kaser, Zivilprozeßr. 414) gehabt haben. Dennoch ist ein übermäßiger Zulauf zu den Schiedsgerichten, der geradezu zum Ausschluß der staatlichen G. geführt hätte, wie Schiller für Ägypten behauptete (A. A. Schiller, The courts are no more: Studi E. Volterra 1 [Milano 1969] 469/502), nicht anzunehmen (D. Simon, Zur Zivil-G. im spätbyzantinischen Ägypten: RevIntDroitsAnt 18 [1971] 623/57). Ein Anstoß zur Schieds-G. mag auch von den Großgrundbesitzern ausgegangen sein, die über ihre Hintersassen insofern faktisch Gerichtsgewalt ausgeübt haben könnten, als sie sich von diesen etwa unter Einsatz ihrer wirtschaftlichen Stärke zum Schiedsrichter ,erwählen' ließen (vgl. Ziegler 199/201; Simon aO. 652/7). – Justinian gliederte die Schieds-G. in die staatliche G. ein. Er gestattete es, den aufgrund von Eiden gefällten Schiedsspruch mittels actio in factum zu vollstrecken. Den vom Schiedsrichter Freigesprochenen schützte er mit einer exceptio veluti pacti gegen Klagen auch dann, wenn keine Vertragsstrafe vereinbart worden war.

Die Vollstreckung des Schiedsspruches besorgte das Personal des an sich zuständigen staatlichen Gerichts (Cod. Iust. 2, 55, 4 vJ. 529; 2, 55, 5 vJ. 530; Ziegler 206/19. 286). Die Novellengesetzgebung desselben Kaisers (Nov. Iust. 82, 11 vJ. 539) änderte die Vorschriften für das Schiedsgericht dahingehend ab, daß nunmehr das eidlich befestigte Schiedsverfahren, wie vor Justinian, kein Hindernis mehr bedeutete, nach Zahlung der Vertragsstrafe die staatlichen Gerichte zu beschäftigen (Ziegler 239/44. 286; zur Praxis: 261/73). – Neben der Streitbeilegung durch Schiedsspruch konnte man auch ohne förmliches Schiedsverfahren u. ohne Schiedsmänner, allenfalls durch Vermittlung von Freunden (κατὰ μεσιτείαν τινῶν φίλων: PMonac. 7, 34), zu einer gütlichen Einigung gelangen, deren Ergebnis in διάλυσις-Urkunden ihren Niederschlag fand (hierzu u. zum Zusammenhang der Dialysispraxis mit dem Schiedsverfahren s. Ziegler 263/70).

b. Religiös fundierte Gerichtsbarkeit. Die den Organen der religiösen Gemeinschaften von den Gläubigen zugebilligte Autorität führte wohl zu allen Zeiten dazu, daß diese für die Beilegung von Zerwürfnissen jedweder Art angegangen wurden. Gelegentlich mag auch das Interesse der Oberen am Gemeindefrieden sie veranlaßt haben, aktiv einzugreifen. Die von den religiösen Organen entfaltete Tätigkeit, mag sie nach deren eigener Auffassung als G. oder als bloße Vermittlung aufgefaßt worden sein, wird sich wohl nicht regelmäßig in jenen Formen abgespielt haben, die der Staat für die private Schieds-G. vorgesehen hatte. Dennoch erkannte die weltliche Gesetzgebung unter bestimmten Voraussetzungen die Streitbeilegung vor religiösen fora an.

1. Christliche Gerichtsbarkeit. Zur Streitbeilegung im Rahmen des Christentums s. u. Sp. 466/85.

2. Jüdische Gerichtsbarkeit. Im beginnenden Dominat blieb die von den Kaisern teils gewährte, teils geduldete Rechtsprechung des Synedriums u. anderer lokaler jüdischer Gerichte bestehen (s. o. Sp. 386/9). Der Ladungs- u. Vollstreckungszwang dieser Gerichte beschränkte sich wohl auf Sanktionen im jüd. Bereich. Ihre Tätigkeit erschien den Römern wohl nur insoweit als G., als der Umfang der gewöhnlichen städtischen G. nicht überschritten wurde. Daß die Römer denjenigen Juden, die sich an römische Gerichte wenden wollten, den Rechtsschutz verwehrt hätten (so anscheinend Juster 2, 97), ist eine unbewiesene u. wohl auch unbeweisbare Annahme. Die Konstitution Cod. Theod. 2, 1, 10 vJ. 398, in welcher Honorius sich zur G. der Juden äußerte, stellte gegenüber dem vorherigen Rechtszustand schwerlich eine tiefgreifende Veränderung dar (anders Juster 2, 101). Im ersten Teil des Gesetzes überließ der Kaiser den Juden die Regelung ihrer internen religiösen Streitigkeiten. Für alle bürgerlichen Rechtssachen waren jedoch die Juden wie alle römischen Untertanen der röm. G. unterworfen u. genossen vor römischen Gerichten den gleichen Rechtsschutz wie alle Bürger. Sie durften sich jedoch auch an ihren Patriarchen oder andere Juden um Entscheidung wenden, sofern dies die Streitparteien einvernehmlich taten. Darin lag insofern ein Privileg, als das religiöse forum nicht durch einen formalen Schiedsvertrag legitimiert werden mußte (Ziegler 176). Das Erfordernis des Konsenses wird wohl schon durch die bloße Einlassung vor dem Patriarchen erfüllt worden sein. Ein weiterer Unterschied zur Schieds-G. bestand darin, daß den Spruch des jüd. Gerichts, das daher nur ad similitudinem arbitrorum handelte, die Statthalter vollstrecken sollten, während Schiedssprüche, wenn die Parteien sie nicht befolgten, lediglich den Verfall der Konventionalstrafen zur Folge hatten (ebd. 175). Den vollstreckenden Statthaltern wird wohl nur noch zugestanden haben, das Zustandekommen des Konsenses zu überprüfen. – Justinian nahm Cod. Theod. 2, 1, 10 in veränderter Gestalt in seinen Codex auf (Cod. Iust. 1, 9, 8). An der einvernehmlichen Anrufung des jüd. Gerichts in bürgerlichen Rechtssachen änderte der Kaiser nichts. Er beseitigte jedoch die Autonomie der Juden in religiösen Fragen (durch Tilgung des Wortes ‚non' im ersten Satz von Cod. Theod. 2, 1, 10; dazu die Lit. bei Kaser, Zivilprozeßr. 527_8). Wie Justinian in die internen Religionsstreitigkeiten der Juden eingriff, dokumentiert die Nov. Iust. 146 (553). Sie steht sicherlich nicht in Widerspruch zu Cod. Iust. 1, 9, 8 u. bietet daher auch keinen Beweis für das Weiterbestehen der religiösen Autonomie, wie sie der Cod. Theod. kannte (so zutreffend A. Berger, Cod. Theod. 2, 1, 10 and Cod. Iust. 1, 9, 8 pr. A perfect example of an interpolation through cancellation of a ‚non': Jura 10 [1959] 13/23, bes. 21 f).

XV. Die kirchliche Gerichtsbarkeit. a. All-

gemeines: Das Wesen kirchlicher Gerichtsbarkeit nach kirchlicher u. staatlicher Auffassung. Schon die Urkirche verstand sich als der von den Gläubigen gebildete Leib Christi. Die Gliedschaft zu diesem Corpus Christi war condicio sine qua non für das Christ-Sein (Plöchl 41f). Alles, was die Einheit des Leibes stören u. die communio gefährden konnte, war daher nicht bloß Ärgernis der Zeit, sondern wesenhafter Einwand gegen die Kirche, sogar vor sich selbst. Das für den Christen geltende Friedensgebot betrachtete das Prozessieren an sich schon als unwürdig. Dazu kam noch, daß Prozesse um Gut u. Geld auch in Hinblick auf die daraus ersichtliche apneumatische Haltung der Streitenden für einen Christen als verwerflich galten (1 Cor. 6, 1/11). Die vom Apostel Paulus gerade noch als zulässig angesehene Verfahrensweise bei weltlichen Streitigkeiten der Gemeindemitglieder bestand in der versöhnenden Vermittlung eines ‚Weisen der Gemeinde unter Brüdern'. Diese Tätigkeit kann zunächst auch nach kirchlichem Selbstverständnis wohl kaum als echte G. angesehen werden. Doch als in den Generationen nach den Aposteln die Parusieerwartung nicht in Erfüllung ging u. andererseits die steigende Zahl der Gläubigen eine Hierarchie erforderte, konnte u. mußte die Kirche auch in weltlichen Dingen ihrer Gemeindemitglieder richten. Der sonst zu befürchtende Zugang zum heidn.-röm. Gericht stellte im Vergleich zum Streiten vor den Brüdern denn doch die verwerflichere Vorgangsweise dar. So wird sich allmählich das Bewußtsein in der Kirche gebildet haben, daß sie auch dann, wenn sie (zwar nach wie vor in ‚brüderlicher' Weise) bürgerliche Rechtssachen verhandeln lasse, G. ausübe. Insbesondere in den judenchristl. Gemeinden wird diese Vorstellung geradezu selbstverständlich gewesen sein, da ja dort die religiösen Organe von alters her die ordentlichen Richter auch in den Rechtsfällen des Alltags waren. Aber auch in den hellenist. Missionsgebieten konnte die Auffassung von der G. der Gemeindeoberen mit einem gewissen Vorverständnis der Gläubigen rechnen, da griechische Mysterienkulte bisweilen eigene G. ausübten u. die Statuten mancher Vereine es ihren Mitgliedern ebenfalls untersagten, die staatliche G. in Anspruch zu nehmen (vgl. zB. Ditt. Syll. 3[3] nr. 1109, 90/5; Ziebarth 174 u. auch 126/32). – Anders stand es von Anfang an mit der kirchlichen Buß- u. Straf-G.; denn sie galt wohl stets als echte G. Schon die Evangelien charakterisierten Christus als den Richter der Welt. Auch Paulus spielt in 1 Cor. 6, 2f auf das eschatologische Gericht der Christen an. Dieses Gericht (es wird die Verdammten von den zur ewigen Seligkeit Berufenen trennen [Mt. 25, 31/45]) diente wohl der kirchlichen Straf-G. als Vorbild, wenn sie Fragen des Glaubens oder der Kirchendisziplin behandelte. – Dem kirchlichen Selbstverständnis ihrer streitentscheidenden Tätigkeit als echter G. ist die Auffassung des Staates entgegenzuhalten. In der Zeit vor der Anerkennung des Christentums nahm der Staat von den kirchlichen Akten keinerlei Notiz. Soweit römische Behörden von kirchlichen Würdenträgern in kirchlichen Angelegenheiten bemüht wurden (dies geschah nur in Auseinandersetzungen mit Häretikern), fällten diese ihre Entscheidung nach römischem Recht. Allenfalls berücksichtigten sie hierbei politische Motive, sicherlich aber nicht die in den kirchlichen Gremien getroffenen Entscheidungen als Urteile über Vorfragen (anders Krüger 303/20; wohl zutreffend jedoch Girardet, Kaisergericht 12/7). – Eine echte Auseinandersetzung zwischen staatlicher u. kirchlicher G. war erst nach der Anerkennung des Christentums durch Konstantin möglich. Trotz der kirchenfreundlichen Haltung dieses Kaisers kann von einer vollen Anerkennung der kirchlichen G. für den Staat nicht gesprochen werden. Zwar räumte er im Bereich der privatrechtlichen Streitigkeiten dem Bischofsspruch die staatliche Vollstrekkung ein, doch blieb für den Staat das Einverständnis der Parteien die Basis kirchlicher Streitentscheidung. Für den Staat war also die episcopalis audientia schwerlich echte G. Dennoch war das Bischofsgericht über Laien kein Zankapfel zwischen Kirche u. Staat (Selb 214/7). Anders lag das Interesse der Kirche hinsichtlich der G. über Kleriker (privilegium fori) u. hinsichtlich ihrer alleinigen Jurisdiktion in causae ecclesiasticae. Auch für diese beiden Sachgebiete war die Anerkennung der kirchlichen G. durch den röm. Staat in dem Sinne, daß er die Alleinzuständigkeit der kirchlichen Gerichte anerkannt u. deren Urteile unkontrolliert vollstreckt hätte, sparsam genug. Einigermaßen ungestört konnte sich die kirchliche G. lediglich in den religiösen Materien entfalten (Cod. Theod. 16, 11, 1 vJ. 399). Das privilegium fori konnte die Kirche ebenfalls nur für die religiösen Kern-

materien durchsetzen. Was nun darunter zu verstehen war, blieb ungeachtet der Tendenz der Kirche, den Begriff negotium ecclesiasticum möglichst weit zu interpretieren, letztlich der Legaldefinition des Staates vorbehalten. Somit verblieb einer staatlich anerkannten G. der Kirche nur noch jenes stetig abnehmende Feld, das ihr ein immer stärker zum Caesaropapismus neigendes Kaisertum überließ. Wenn dennoch der konkrete Einfluß der Kirche auf die staatliche G. erheblich war, ist dies auf die Berufung von Klerikern u. Bischöfen in Staatsämter u. insbesondere zum Richteramt (etwa aufgrund spezieller kaiserlicher Delegation) zurückzuführen, nicht aber auf die originäre G. der Kirche. Das Resultat der spätröm. Kirchenpolitik war letztlich eine völlige Durchdringung beider Ordnungen, die als ‚Byzantinismus' in die Geschichte eingegangen ist. Wie stark diese Erscheinung im romäischen Bewußtsein verwurzelt war, zeigt die gleichsam selbstverständliche Weiterführung der staatlichen Agenden durch die Kirche in jenen Gebieten, die dem röm. oder byzantin. Staat verlorengegangen sind.

b. *Die kirchliche Gerichtsbarkeit vor Konstantin.* Die Basis der kirchlichen Entscheidungstätigkeit in weltlichen Streitigkeiten bildete 1 Cor. 6, 1/11 (vgl. Vischer 5/20). In der zitierten Briefstelle tadelte der Apostel die Gemeinde in Korinth, daß ihr angehörende Gläubige es ‚gewagt' hatten, weltliche Streitigkeiten (βιωτικά) vor den Gerichten der Heiden auszutragen. An sich sei die Tatsache, daß unter Christen Rechtsstreitigkeiten existierten, bereits ein ἥττημα (1 Cor. 6, 7). Wenn aber der dem Christ-Sein adäquate Rechtsverzicht nicht zu verwirklichen sei, so dürfe man keineswegs vor den Heiden prozessieren. Gibt es denn in der Gemeinde keinen σοφὸς, ὃς δυνήσεται διακρῖναι ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ (1 Cor. 6, 5)? Paulus riet also, einen Weisen der Gemeinde mit der brüderlichen Vermittlung zwischen den Streitenden zu betrauen. Vorbilder für eine interne Streiterledigung im Schoß der Religionsgemeinschaft boten dem Apostel sowohl das Judentum (s. o. Sp. 467; vgl. Strack-B. 3, 362/5) als auch griechische Rechtsordnungen (zweifelnd Cohen 180). Von der Befolgung des paulinischen Gebots in der frühesten Kirche hören wir aus den Quellen fast nichts. Auch die theologische Kommentarliteratur behandelte die Paulusstelle nur selten (Vischer 21). Clemens v. Alexandrien (strom. 7, 84/6) u. Origenes schwankten noch zwischen dem asketischen u. praktischen Gesichtspunkt der Apostellehre. Origenes zog zwar wie Clemens ebenfalls den Rechtsverzicht vor u. sah das Prozessieren als Niederlage an. Doch wenn Gläubige einen Richter brauchten, dann durfte dieser nur ein σοφός sein, damit sie ‚von der Weisheit des Weisen ermahnt würden' (in 1 Cor. 6, 4 comm. [C. Jenkins: JournTheolStud 9 (1908) 367]). Unter dem σοφός der Paulusstelle verstand Origenes als erster die Kirchenleiter: ‚Wir haben die Kirchenleiter: ihnen sollen wir unsere Streite vorlegen, damit wir nicht in den Gerichten der Heiden verlacht werden' (ebd. [368f]). Auch Cyprian verbot das Anrufen des heidn. Gerichts unter Hinweis auf den Korintherbrief: fideles inter se disceptantes non debere gentilem iudicem experiri (testim. 3, 44 [CCL 3, 134f]). Den modus procedendi hierbei führte er jedoch nicht aus. Eingehender mit der kirchlichen G. befaßte sich erstmals die Didaskalie (2, 11; vgl. Vischer 22f). Nach dieser Quelle bestand das kirchliche Gericht aus den Bischöfen, Presbytern u. Diakonen (vgl. U. Mosiek, Das altkirchliche Prozeßrecht im Spiegel der Didaskalie: ÖsterrArchKirchRecht 16 [1965] 183). Schließlich wird aber in allen Gemeinden der Bischof zum primären u. allein entscheidenden Richter geworden sein (vgl. auch N. S. Troianos, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ δικονομία μεχρὶ τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ [Athen 1964] 23f). – Die kirchlichen Gerichte erkannten, wenngleich auch hier die Anfänge im Dunkel liegen, von Anbeginn über die Zugehörigkeit zur Gemeinde. Ursprünglich wird wohl die Gemeinde in ihrer Gesamtheit über die Aufhebung der communio befunden haben (ebd. 22). Doch schon früh entwickelte sich ein diffizileres System der kirchlichen Straf- u. Bußpraxis, das die in Entstehung begriffene Hierarchie bald ausschließlich handhabte. Noch selbstverständlicher, als es bei der kirchlichen G. in weltlichen Sachen der Fall war, mündete die spirituelle G. u. die Disziplinar-G. der Kirche letztlich in die allumfassende Amtsgewalt des Bischofs (Plöchl 96; Troianos aO. 42f). Ein Instanzenzug gegen die bischöfliche Entscheidung war in den ersten 3 Jh. organisatorisch sicherlich noch nicht durchgebildet. Dennoch kennen wir die Bemühungen des röm. Bischofs um den Primat. Für Belange der G. äußerte sich dieser darin, daß zB. schon

Papst Zephyrinus (allerdings ohne sich voll durchsetzen zu können) iJ. 208 jedermann das Recht gewährte, an ihn zu appellieren (Plöchl 94). Auch Beispiele für die Ausübung der G. durch Synoden sind aus vorkonstantinischer Zeit überliefert (zB. gegen Paulus v. Samosata; vgl. Girardet, Kaisergericht 14/6). Es ist jedoch festzuhalten, daß klar abgegrenzte Zuständigkeiten u. eine durchgebildete Gerichtsorganisation, wie auch im zeitgenössischen staatlichen Recht, noch fehlten.

c. Die kirchliche Gerichtsbarkeit seit Konstantin. Durch die Mailänder Konvention änderte sich die Lage der christl. Kirchen grundlegend (Stein, Geschichte 146f). Die Kirche hatte sich nunmehr mit den weltlichen Institutionen auseinanderzusetzen. Kirche u. Staat mußten zu einer Abgrenzung ihres grundsätzlich alle menschlichen Lebensbereiche umfassenden Machtanspruches finden. Diese Auseinandersetzung vollzog sich zu einem nicht geringen Teil auf dem Gebiet der G., die ja von beiden societates in Anspruch genommen wurde. Die Fronten im Kampf um die staatliche Anerkennung der kirchlichen Gerichtsautonomie bildeten sich sowohl nach sachlichen, wie auch nach persönlichen Gesichtspunkten. Dementsprechend ist die Darstellung der kirchlichen G. seit Konstantin zu gliedern.

1. Kirchliche Gerichtsbarkeit über Laien. α. In weltlichen Sachen (episcopalis audientia). Nach heute herrschender Lehre (Selb 162/217; Ziegler 167/74; vgl. aber wiederum W. Waldstein, Zur Stellung der episcopalis audientia im spätröm. Prozeß: Festschr. M. Kaser [1976] 532/56; die ältere Lit. bei Selb 162_1) hat die Gesetzgebung der christl. Kaiser die episcopalis audientia, so wie sie vor Konstantin gehandhabt wurde, nicht wesentlich verändert. Wohl erließ Konstantin ein die Institution betreffendes allgemeines Gesetz. Dies ist aus Const. Sirmond. 1 vJ. 333 zu erkennen (seinen Inhalt überliefert regestenartig Sozom. h.e. 1, 9, 5 [GCS 50, 20]). Danach scheint Konstantin die bischöfliche G. inter consentientes nach dem Vorbild des röm. Schiedsgerichts zugelassen zu haben. Ein Privileg für die Kirche enthielt das Gesetz nur insofern, als die bischöfliche Entscheidung einer kaiserlichen gleichgesetzt wurde u. demgemäß ohne Änderungsmöglichkeit von den weltlichen Behörden zu vollstrecken war. Weitere constitutiones regelten lediglich Sonderfragen. Die erste zur episcopalis audientia erhaltene constitutio, Cod. Theod. 1, 27, 1 vJ. 318, befaßte sich mit der Provokationsmöglichkeit an den Bischof in dem Fall, daß der Streit bereits vor dem ordentlichen Richter anhängig war. Der Kaiser ließ die beiderseitige Provokation an den Bischof zu u. wies die Richter an, dessen Spruch zu verkünden (Selb 185). Const. Sirmond. 1 vJ. 333 stellt wohl nur ein Begleitschreiben dar. Der Kaiser sandte es den Anfragenden wohl zugleich mit dem Text der alten Konstitution zur episcopalis audientia, deren Inhalt wir aus Sozomenos kennen (Selb 191). Entsprechend dem Kanzleistil der Zeit enthält der Brief Ausführungen über den Inhalt des vermutlich beigeschlossenen Textes. Danach scheint es aber, daß die einseitige Anrufung des Bischofsgerichts möglich gewesen wäre (... etiamsi alia pars refragatur, ad episcopum personae litigantium dirigantur). Nach der Ansicht Selbs (192/5) stellt dieser Teil des Textes jedoch eine kirchlicherseits in das Original interpolierte ‚interpretative' Glosse dar, die illustriert, daß man widerstrebende Parteien mit geistlichen Mitteln dazu anhalten könne, den nach weltlichem Recht verlangten Konsens herbeizuführen (zustimmend Ziegler 170). Dieses Verständnis von Const. Sirmond. 1 legt die Frage nahe, ob es die Kirche nach der Christianisierung des Staates überhaupt noch für geboten hielt, in zivilen Rechtsstreitigkeiten zu richten. Aus zwei Gründen ist diese Frage zu bejahen. Einmal war nicht der ganze Staatsapparat mit dem Kaiser zum Christentum übergetreten (Stein, Geschichte 147f). Zum anderen zeigt die Interpretationsgeschichte des Korintherbriefes vom 4. Jh. an eine Wandlung der Schriftsteller. Sie sahen aus spirituellen Gründen nun auch im christl. Staat die bischöfliche Streitentscheidung als notwendig an. Basilius (reg. fus. 9, 2 [PG 31, 942]) u. der Ambrosiaster (in 1 Cor. [CSEL 81, 2, 59]) betonten die Suprematie der geistlichen Gerichte, da diese nicht nur Prozesse entschieden, sondern auch zur Buße führten. Die bischöfliche G. verwirkliche eine höhere Gerechtigkeit u. diene den geistlichen Bedürfnissen der Parteien (Einzelheiten bei Vischer 29/43). Wie diese Grundsätze verwirklicht wurden, zeigt Ambrosius (ep. 82 [PL 16, 1331/5]). Der Bischof entschied einen Vermögensstreit zwischen Marcellus u. seinen Geschwistern zuungunsten des ersteren, wiewohl das Recht auf seiner Seite gewesen wäre. Offenbar als ‚Urteils-

begründung' schrieb Ambrosius an Marcellus: Itaque vide, quid dicat apostolus: quare non magis fraudem patimini? Ut prope videatur qui non patitur, fecisse; tolerare enim debet qui fortior est. Nemo plenius, nemo gloriosius quam tu vicisti! Daß eine solcherart betriebene kirchliche G. den Parteien in der Regel nicht behagte, scheint verständlich, zumal eher der Wunsch vorgeherrscht haben wird, in einem Rechtsstreit zu obsiegen, als heiligmäßig Verzicht üben zu müssen. Vielleicht ist es gerade der spirituelle Charakter der episcopalis audientia gewesen, der die Rechtsuchenden im christl. Staat das Bischofsgericht doch lieber vermeiden ließ. Der Mangel positiver Zeugnisse bischöflicher Entscheidungspraxis mag sich also nicht nur aus der Ungunst der Überlieferung erklären. Auch die Tatsache, daß eine weitere kaiserliche Äußerung zur episcopalis audientia erst vJ. 389 stammt (Cod. Iust. 1, 4, 7), deutet auf geringe soziale Relevanz der Institution hin. Die Konstitution von 398 behandelte lediglich die Frage, wann der als selbstverständlich vorausgesetzte Konsens hinsichtlich der Anrufung des Bischofsgerichts wirklich gegeben sei (Selb 197). In der Konstitution liegt wohl eine indirekte ‚Antwort' auf Const. Sirmond. 1, die zum ‚dirigere ad episcopum' ermunterte. Denn der Kaiser entscheidet, das Parteieneinverständnis sei jedenfalls dann nicht gegeben gewesen, wenn eine Partei ‚potius afuisse quam sponte venisse'. Nur wenige Jahre später erging Cod. Theod. 1, 27, 2 = Cod. Iust. 1, 4, 8 vJ. 408. Diese Konstitution stellte die von der älteren Literatur in die früheren Gesetze zur episcopalis audientia hineininterpretierte allgemeine Regelung des Instituts dar. Sie ersetzte wohl die von Sozomenos nur regestenartig überlieferte Konstitution Konstantins, welcher sie nach Selbs Meinung (209) völlig entsprach. Daß gerade sie der Ehre der Aufnahme in den Cod. Theod. teilhaftig wurde, erklärt sich zwanglos damit, daß sie als Gesetz des den Codex erlassenden Kaisers den Vorzug genoß. Inhaltlich blieb also alles beim alten: Zulassung des Bischofsgerichts auf der Basis des Einverständnisses der Parteien sowie rechtsmittellose Vollstreckung wie bei Urteilen der Höchstrichter. Daran änderte auch die Nov. Val. 35 vJ. 452, soweit sie Aussagen über die G. des Bischofs in zivilen Rechtssachen von Laien machte, ebensowenig (Selb 214; zustimmend Ziegler 174; zur Bedeutung der Nov. für das privilegium fori s. u. Sp. 476f) wie der Codex Iustinianus, der Cod. Theod. 1, 27, 2 in seinen wesentlichen Aussagen ohne Neuerung rezipierte (Cod. Iust. 1, 4, 8). Doch läßt sich bei Justinian deutlich erkennen, daß er grundsätzlich an einer sauberen Trennung von staatlicher G. (vgl. Cod. Iust. 1, 3, 41), privater Schieds-G. u. bischöflicher G. interessiert war (Ziegler 237). Nach Nov. Iust. 86 vJ. 539 räumte der Kaiser zwar den Bischöfen weitgehende Kontrollrechte über die erstinstanzliche staatliche Rechtsprechung ein, dennoch erhalten die Bischöfe in keinem Fall institutionell eine Entscheidungsgewalt in zivilen Fällen der Laien. Kap. 7 der zitierten Novelle räumte den Bischöfen unter den herkömmlichen Voraussetzungen die erstinstanzliche G. ein: εἰ δὲ οἱ τὴν δίκην ἔχοντες μὴ βουληθῶσι τὸν ἔκδικον, ἀλλὰ τὸν ὁσιώτατον ἐπίσκοπον δικάσαι, καὶ τοῦτο κελεύομεν γίνεσθαι. Auch Justinian gliederte also die Bischöfe nicht in die staatliche G. ein, wenngleich die politischen Zustände zB. in Italien oder an der Ostgrenze des Reiches die Bischöfe als die einzigen beständigen Organe der Verwaltung erscheinen ließen. In diesen turbulenten Zeiten wird wohl mehr die oft bezeugte Tatkraft u. Weltklugheit der Bischöfe sie zu Garanten einer funktionierenden Rechtspflege gemacht haben, als die Berücksichtigung der spirituellen Bedürfnisse der Parteien (zur episcopalis audientia unter Justinian vgl. auch Jäger 214). Nach den überlieferten Quellen blieb die bischöfliche G. in ihrem Umfang bis zu Kaiser Herakleios (Nov. 25 vJ. 629) unverändert (zur Erweiterung unter diesem Kaiser s. A. Christophilopulos, Ἡ δικαιοδοσία τῶν ἐκκλησιαστικῶν δικαστηρίων ἐπὶ ἰδιωτικῶν διαφορῶν κατὰ τὴν βυζαντινὴν περίοδον: Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 18 [1948] 192/201). – In den Germanenstaaten vermochten die Bischöfe ihre in den bewegten Zeiten der Völkerwanderung bewährte Autorität zu halten. Auch dann, als sich die Staatsgewalt der germanischen Könige bereits konsolidiert hatte, anerkannten die leges barbarorum in Anlehnung u. Weiterführung römisch-rechtlicher Vorbilder gewisse richterliche Funktionen der Bischöfe. Zu Einzelheiten vgl. Voigt 123f. 156 zum Westgotenreich, 174f zum Ostgotenreich u. 270/2 zum Frankenreich, wo die episcopalis audientia allerdings in engeren Grenzen gehalten wurde.

β. Im religiösen Bereich. In negotia ecclesiastica, d.h. im Bereich des Sakramenten-

rechts, sowie des kirchlichen Buß- u. Strafrechts, übte der Bischof auch über Laien die Jurisdiktion. Diese G. der Kirche wurde vom Staat nur soweit anerkannt u. beachtet, als sie Materien betraf, die nach staatlicher Auffassung als religiöse Materien galten (dazu u. Sp. 485/8). Beispielsweise zählten Ehesachen, die trotz aller Bemühungen um eine Verchristlichung des Eherechts (vgl. Biondi 3, 69/187; H. Hunger, Das Reich der Neuen Mitte [Wien 1965] 145f. 155/60) nach staatlichem Recht meist anders zu beurteilen waren als nach den canones, nicht zu den religiösen Kernmaterien, in welchen der Bischof gemäß Cod. Theod. 16, 11, 1 vJ. 399 Gerichtskompetenz besaß. Seine Erkenntnisse wirkten daher zunächst nur innerkirchlich, doch vermochten die starken geistlichen Zwangsmittel (Androhung der Exkommunikation u.ä.) die von den kirchlichen Urteilen Betroffenen in aller Regel zum Gehorsam anzuhalten. In der Verhängung von Kirchenstrafen war ja das kirchliche Gericht grundsätzlich frei von staatlicher Einmischung. Ihre Wirkung äußerte sich, sieht man vom gesellschaftlichen Bereich ab, auch in der staatlichen Rechtsordnung, die etwa die Ämterfähigkeit von der Orthodoxie abhängig gemacht hatte.

2. *Die kirchliche Gerichtsbarkeit über Kleriker (privilegium fori). α. In weltlichen Zivilrechtsstreitigkeiten (negotia civilia).* Da die episcopalis audientia allen, die vor diesem forum streiten wollten, offenstand, hinderte auch die Kleriker nichts, vor dem Bischof zu prozessieren, wenn sie untereinander weltliche Streitigkeiten hatten. Allerdings ging die Bereitschaft des Staates nicht so weit, daß er das religiöse Forum bindend verfügt hätte. Das war auch dann nicht der Fall, wenn nur Kleriker am Rechtsfall beteiligt waren. Es bedurfte daher wiederholter Maßnahmen der Kirche, um zu erreichen, daß Kleriker von den staatlich eingeräumten Möglichkeiten Gebrauch machten. Seit dem Ende des 4. Jh. Konzil von Aquileia vJ. 381 [3, 611C Mansi]; Karthago vJ. 390 cn. 7; vgl. Gaudemet, L'église 244f) war es den Klerikern bei Strafe der Deposition untersagt, sich an die weltlichen Gerichte zu wenden. Da dieses Verbot noch öfter in den canones der Konzilien des 5. Jh. begegnet, ist anzunehmen, daß die Kleriker sich nur zögernd dazu verstanden, das ‚privilegium' in Anspruch zu nehmen. Vom Staat jedenfalls wurden sie hierzu nicht gezwungen. Die kirchlichen Vorschriften konnten zwar auf Kleriker einen Druck ausüben, mußten aber versagen, wenn eine Partei nicht dem Klerikerstand angehörte oder wenn ein Kleriker seine Deposition riskierte. – Im Westen des Reiches wurden durch den Usurpator Johannes (423/25) alle kirchlichen Privilegien außer Kraft gesetzt. Nach seiner Niederwerfung stellte Valentinian III noch als Caesar sie durch Cod. Theod. 16, 2, 47 vJ. 425 = Const. Sirmond. 6 wieder her. Diese Sirmondsche Konstitution bietet den ursprünglichen Text des Gesetzes Valentinians. Daraus ist zweifelsfrei zu erkennen, daß das Gesetz lediglich die Wiederherstellung des alten Rechtszustandes bezweckte. Anläßlich seiner Aufnahme in den Cod. Theod. 16, 2, 47 versuchten die Kompilatoren des Gesetzbuches, den Text zu verkürzen. Dabei faßten sie, wohl entgegen ihrer Absicht, den Wortlaut zu weit. Das Gesetz schien nunmehr der Kirche die alleinige G. über die zivilen Klagen von Klerikern zu übertragen (Bušek 449/51. 461f; Selb 213). Die ungeschickte Formulierung im Cod. Theod. führte offenbar zur Inanspruchnahme des vollen Klerikerprivilegs durch die Kirche. Der Kaiser sah sich daher zu einer Klarstellung der wahren Rechtslage veranlaßt. Sie erfolgte durch die Nov. Val. 35 vJ. 452. Der Kaiser gestattete in seinem Gesetz in zivilen Streitigkeiten die Inanspruchnahme des Bischofs nur unter der Voraussetzung beiderseitiger Einigung, wie es auch bei Streitigkeiten von Laien nach staatlichem Recht bisher u. weiterhin gefordert war. Daß mit dem Zusatz praeeunte tamen vinculo compromissi den Klerikern (u. zwar nur diesen; vgl. Selb 212) ein formales compromissum auferlegt wurde (Kaser, Zivilprozeßr. 528_{15}; Lit. bei Selb 211_{170}), ist wohl weniger wahrscheinlich, als daß compromissum hier nicht im strengen, technischen Wortsinn zu verstehen sei (ebd. 212). Jedenfalls wurde diese Bestimmung der Nov. 35 durch Majorian schon bald aufgehoben (Nov. Maior. 11 vJ. 460, erschlossen aus der Interpretatio zu Nov. Val. 35). Dadurch war entweder die von Valentinian III für Kleriker festgesetzte Erschwerung in Gestalt des formalen compromissum beseitigt u. zum alten Rechtszustand zurückgekehrt oder (so Selb 212_{175}) ein einseitig erzwingbarer Gerichtsstand vor dem Bischof für Kleriker geschaffen worden (dessen Ausmaß ist allerdings aus der kurzen Information, die die Interpretatio gewährt, nicht erkennbar). Die Nov. Val. 35 führte

weiter aus, daß im Fall der nicht erzielten Übereinstimmung der beiden Parteien die staatliche G. zuständig sei, einerlei ob der Rechtsstreit nur zwischen Klerikern oder zwischen Klerikern u. Laien (seien diese Kläger oder Beklagte) bestünde. Aus dem Osten des Reiches sind zum privilegium fori zunächst nur wenige Gesetze ergangen. Umfangreichere Aktivitäten der Kaiser waren schon deswegen unnötig, weil die perturbatio durch den Usurpator Johannes auf die pars Orientis nicht übergegriffen hatte. Lediglich Cod. Iust. 1, 3, 25; 1, 4, 13 (beide vJ. 456) beschäftigen sich mit dem für Klagen gegen Kleriker zuständigen Forum. In beiden Konstitutionen wurde am Konsensprinzip festgehalten. Nur in Konstantinopel nahm man vom allgemeinen Zuständigkeitsschema bei Klagen gegen Kleriker insofern Abstand, als für sie, kam der Konsens hinsichtlich des Bischofsgerichts nicht zustande, der praefectus praetorio zuständig sein sollte. Daneben genossen Kleriker nach Cod. Iust. 1, 3, 25 eine Reihe von Begünstigungen in bezug auf Prozeßgebühren u. prozessuale Sicherheitsleistungen. Ähnliche Bestimmungen traf auch Cod. Iust. 1, 3, 32 vJ. 472, indem diese Konstitution für sämtliche Kleriker festhielt, daß man sie nur vor das Gericht des Statthalters ihrer Heimatprovinz ziehen dürfe. Auf diese Vorrechte konnten sie jedoch gemäß Cod. Iust. 1, 3, 50 vJ. 531 durch Urkunden gültig verzichten. Justinian hielt noch iJ. 530 (Cod. Iust. 1, 4, 29) am überkommenen Rechtszustand fest. Erst im Rahmen der Novellengesetzgebung gewährte Justinian das volle privilegium fori in zivilen Rechtssachen. Nov. Iust. 79 vJ. 539 bestimmte zunächst für Zivilsachen der Mönche u. Nonnen den Ortsbischof zum alleinigen Richter. Noch im gleichen Jahre dehnte der Kaiser in Nov. Iust. 83 dieses Privileg auf alle Kleriker aus. Nur wenn die Schwierigkeit der Streitsache die juristischen Fähigkeiten des Bischofs überfordere, sollten unter Aufrechterhaltung aller anderen Klerikerprivilegien die staatlichen Richter zuständig bleiben. Offenbar bewährten sich diese Bestimmungen nicht, denn schon iJ. 546 ergingen im Rahmen der Nov. Iust. 123 zur G. über Kleriker neue Vorschriften. Es wurde zwischen Bischöfen u. anderen Klerikern unterschieden. Über Klagen zwischen Bischöfen durften die staatlichen Richter entweder nur mit Einwilligung der Betroffenen oder nach kaiserlichem Befehl judizieren (Nov. Iust. 123, 8). Ansonsten war für Klagen gegen Bischöfe der Metropolit (Rechtsmittelinstanz: Patriarch) u. für Klagen gegen Metropoliten der Patriarch zuständig. Wenn aber Bischöfe, die derselben Synode angehörten, einen Rechtsstreit hatten, sollte der Metropolit zusammen mit zwei anderen Bischöfen dieser Synode die Sache entscheiden; gegen deren Entscheidung konnte wiederum an den Patriarchen appelliert werden (Nov. Iust. 123, 22). Die Zivil-G. über den niederen Klerus (Priester, Mönche, Nonnen u. Diakonissen) übte weiterhin primär der örtlich zuständige Bischof aus. Widersprach seinem Urteil eine Partei innerhalb von zehn Tagen, mußte der zuständige weltliche Richter den Prozeß untersuchen. Ging der Spruch des staatlichen Richters mit dem des Bischofs konform, war er ohne weitere Appellationsmöglichkeit zu vollstrecken. Bei difformer Entscheidung des iudex war der ordentliche Rechtsmittelweg einzuschlagen (Nov. Iust. 123, 21). Wenn der Bischof zögerte, eine ihm vorgelegte Sache zu entscheiden, durften subsidiär die staatlichen Gerichte angegangen werden (Nov. Iust. 123, 21, 2). Hinsichtlich der Ökonomen, Armenpfleger, Hospitalverwalter u. der anderen Organe kirchlicher Sozialeinrichtungen (Nov. Iust. 123, 23) hatte ebenfalls der Bischof oder der Metropolit über Klagen gegen sie zu entscheiden, wenn sie der Amtsführung der betreffenden Personen entsprangen. Sonderbestimmungen enthielten schließlich noch die Kap. 24/6 der zitierten Novelle für die in Konstantinopel sich aufhaltenden Kleriker. Wenn sie nicht schon anderswo die litis contestatio vollzogen hatten, blieb für sie weiterhin der praefectus praetorio zuständig. Gleichfalls gab es Sonderbestimmungen für Kleriker, die kirchliche oder staatliche Dienste außerhalb ihres ordentlichen Wirkungsbereiches versahen. Diese umfassende Regelung der G. über Kleriker galt bis zum J. 629, als Kaiser Herakleios ihr durch Nov. 25 (Zepos, Jus 1,36/9; vgl. Dölger, Regesten 1 nr. 199) derogierte. – In beiden Gotenstaaten war der Gerichtsstand der Kleriker in zivilen Angelegenheiten weiterhin nach der Nov. Val. 35 geregelt (vgl. für die Westgoten: Voigt 157f; für die Ostgoten: ebd. 175). Im Westgotenreich untersagte das 3. Konzil von Toledo (589) neuerlich die nach kanonischem Recht schon seit alters her suspekte Anrufung des weltlichen Gerichts. Da die Konzilsbeschlüsse durch den König

zum Gesetz erhoben wurden, war in der Folgezeit das ‚privilegium fori' im Bereich der Zivil-G. auch staatlicherseits zwingend vorgeschrieben (Voigt 159). Bei den Langobarden gab es keinerlei privilegierte Gerichtsstände für Kleriker (ebd. 231). Im Frankenreich galt der Sondergerichtsstand des forum ecclesiasticum nur für Streitigkeiten von Klerikern untereinander. War nur eine Partei Kleriker, sollten praepositi ecclesiarum an der Entscheidung mitwirken (ebd. 273). Zu einem zwingenden Ausschluß der staatlichen G. dürfte es selbst im reinen Klerikerprozeß im Merowingerreich nicht gekommen sein (ebd. 278f).

β. In weltlichen Straffällen (crimina mundana). Die Kirche übte seit ältester Zeit eine eigene G. in Strafsachen. Sie bezog sich, sieht man vom forum internum ab, vornehmlich auf die Taten von Klerikern. Die Strafbefugnis des Staates gegen Laien zog die Kirche nie in Zweifel, genausowenig wie der Staat sich in das kirchliche Bußwesen einmischte. Insoweit funktionierte das Nebeneinander der beiden Rechtsordnungen klaglos. Lediglich die kirchliche Straf-G. über Kleriker, u. zwar vor allem über Bischöfe, stand im Brennpunkt der Kirchenpolitik. Denn über sie beanspruchte die Kirche wenn schon nicht die alleinige, so doch zumindest die primäre Strafgewalt, wobei Glaubenssachen, Moral u. kirchliche Disziplin sicherlich gegenüber den gewöhnlichen, d.h. auch nach staatlichem Recht strafbaren Taten den Gegenstand stärkeren Interesses bildeten. Dies anerkannte der Staat, indem er der Kirche für die religiösen Kernmaterien (causae ecclesiasticae, dazu u. Sp. 485/8) Autonomie auch im Bereich der G. eingeräumt hatte. Die Abgrenzung des religiösen Kernbereiches von den nach staatlichem Recht zu beurteilenden Fällen verursachte jedoch im Rahmen des Strafrechts laufend Schwierigkeiten. Oft genug stellte nämlich ein u. dieselbe Tat sowohl einen Verstoß gegen den Glauben wie auch gegen die Kirchendisziplin dar, der obendrein noch von crimina mundana begleitet war. Das war beispielsweise dann der Fall, wenn ein häretischer Priester trotz Mahnung durch seinen Bischof eine falsche Lehre verkündete u. dies einen öffentlichen Aufruhr zur Folge hatte. Solche crimina mundana benutzten manchmal Ankläger dazu, um mit Berufung auf den weltlichen Charakter der Tat ein Urteil durch ihnen möglicherweise wohlgesonnene weltliche Behörden zu erreichen; ein Urteil, das inzidenter über die religiöse Wurzel der Angelegenheit mitentschied, das aber, hätte das kirchlicherseits zuständige forum darüber geurteilt, wohl anders ausgefallen wäre. Die Kirche mußte daher, schon um ihren ‚autonomen' Bereich zu schützen, den Versuch unternehmen, diesen nicht sachlich, sondern personell abzustecken, also versuchen, das volle privilegium fori zu erreichen. Dies gelang der Kirche schon unter Konstantin nicht, wiewohl dieser Kaiser so manche Privilegien gewährt hatte (vgl. Biondi 360/434). Zwar behauptet Augustinus, der Kaiser habe es nicht gewagt, über Bischöfe zu richten (ep. 105, 8 [CSEL 34, 601]). Diese Äußerung bezieht sich auf die Einsetzung (delegavit) eines ‚Bischofsgerichts' durch Konstantin, der also dadurch wenigstens mittelbar doch eine richterliche Rolle übernommen hatte. Überdies konnte der Kaiser (ob nach kirchlichem Verständnis der Angelegenheit [Donatistenstreit] zu recht oder nicht, kann hier vernachlässigt werden) subjektiv der Ansicht gewesen sein, daß die Streitfrage eine causa ecclesiastica bilde. Bušek (422/4) zieht aus dem Donatistenstreit die Folgerung, daß das Recht des Staates, über weltliche Straftaten der Kleriker zu richten, außer Diskussion gestanden habe. Dies ist aber, was den kirchlichen Bereich betrifft, aus den donatistischen preces an den Kaiser nicht ableitbar, da sie sich gegen Bischöfe wandten, die außerhalb der donatistischen Gemeinschaft standen, somit als von dieser exkommuniziert für sie keine Kleriker mehr waren. Dies gilt natürlich vice versa auch für die orthodoxe Gegenpartei (vgl. Girardet, Kaisergericht 17/26). Staatlicherseits stand hingegen die Kompetenz der weltlichen Richter wirklich nicht in Frage. Dennoch mußte nicht notwendigerweise ein Strafverfahren gegen Kleriker vor dem weltlichen Gericht abrollen. Da auch die Strafverfolgung in der Regel auf private Initiative erfolgte (entweder gab diese den Anstoß hierzu durch δέησις καὶ ἱκεσία bzw. ἀναφορά, oder die Akkusatoren brachten einen förmlichen κατηγορικὸς λίβελλος ein; vgl. Steinwenter, Rechtsgang 35/40), lag es bei den Anklägern, welches forum sie wählten (vgl. Bušek 425). Eine Wahl des geistlichen Forums hatte der Staat sicherlich auch schon vor Nov. Val. 35 vJ. 452 nicht verboten, allerdings blieb das kirchliche Urteil für den weltlichen Bereich in aller Regel ohne Sanktionen.

Wählte der Ankläger jedoch den staatlichen Richter, so war dieser (vorausgesetzt es handelte sich nicht um eine res ecclesiastica) selbstverständlich zuständig. Daß sogar die Kirche sich mit der G. der ordentlichen Richter über crimina mundana ihrer Angehörigen abgefunden hatte, zeigt die Tatsache, daß sie wenigstens gegen Laien keine Sanktionen vorsah, wenn diese weltliche Strafklagen gegen Kleriker bei weltlichen Gerichten vorbrachten. Nur ihre Kleriker wies sie an, auch in der Strafrechtspflege das kirchliche forum zu wählen (vgl. Gaudemet, L'église 244 mit Quellennachweisen 244_3). Das System der Doppelgleisigkeit (Bušek 426) zwischen weltlicher u. kirchlicher Strafrechtspflege kannte jedoch für Bischöfe eine Ausnahme. Cod. Theod. 16, 2, 12 vJ. 355 ordnete (vielleicht auf Bitten der Väter von Sardika) an (Gaudemet, L'église 241), daß niemand Bischöfe bei den politischen Behörden anklagen dürfe u. daß an deren Stelle eine Bischofsversammlung deren causae untersuchen solle. Die ratio legis bildete wohl die Erwägung, daß die ineinander verflochtenen glaubensrechtlichen, disziplinären u. strafrechtlichen Aspekte bei Anklagen gegen Bischöfe nur allzu oft dazu führten, daß unter Berufung auf das weltliche Element der vorgeworfenen Straftat das für causae ecclesiasticae zuständige kirchliche Gericht überspielt wurde. Die Konstitution stellt wohl einen Schutz der sachlichen Zuständigkeit der kirchlichen G. dar. Erst nach deren Spruch sollte die weltliche Komponente der Tat von den weltlichen Behörden, möglicherweise nach einer Laisierung, untersucht werden. Es finden sich jedoch Belege dafür, daß die Konstitution nicht immer eingehalten wurde (Bušek 427; kaiserliches Eingreifen war wohl stets rechtens: ebd. 432. 444). Dennoch haben nach heute herrschender Meinung die staatlichen Gerichte grundsätzlich die Exkommunikation der Bischöfe abgewartet, um diese dann als homines factiosos, non iam ut Christianos (ebd. 431) zu bestrafen (ebd. 428; Girardet, Kaisergericht 148_{187a}; vgl. auch den libellus der Presbyter Marcellinus u. Faustinus [CSEL 35, 14/7]). Auch im aufsehenerregenden Prozeß gegen die Priszillianer (er endete mit dem Todesurteil für Priszillian u. einige seiner Anhänger) verletzte man den Grundsatz nicht, da Priszillian wohl mit einiger Berechtigung als pseudepiscopus galt, dessen Absetzung kirchlicherseits nicht mehr eigens ausgesprochen werden mußte (vgl. Girardet, Trier 385). Cod. Theod. 16, 2, 12 dürfte allerdings durch Cod. Theod. 16, 2, 23 vJ. 376 zumindest wiederum dahingehend einschränkend interpretiert worden sein, daß diejenigen Delikte, die mit actio criminalis zu ahnden waren, die also keinen religiösen Konnex hatten, der G. der weltlichen Behörden unterlagen. Auch dem Papst gelang es nicht, für sich ein forum vor dem persönlichen Gericht des Kaisers zu erlangen (Bušek 435f). – Die Konstitutionen der Folgezeit (Const. Sirmond. 3 vJ. 384; Cod. Theod. 16, 11, 1 vJ. 399; Const. Sirmond. 15 = Cod. Theod. 16, 2, 41 vJ. 412; Const. Sirmond. 6 = Cod. Theod. 16, 2, 47 vJ. 425) bestätigten lediglich die kirchliche G. in causis ecclesiasticis, also in jenen Angelegenheiten, die nicht nach den leges publicae zu verfolgen waren (Bušek 438f). Ebensowenig wurde durch Cod. Theod. 9, 40, 16 = Cod. Theod. 11, 30, 5 = Cod. Iust. 1, 4, 6 = Cod. Iust. 7, 62, 29 vJ. 398 das privilegium fori für Mönche eingeführt (Bušek 441). Wie schon oben ausgeführt (vgl. o. Sp. 476), hatte wohl gerade die ungeschickte Kurzfassung von Const. Sirmond. 6 im Cod. Theod. (6, 2, 47) möglicherweise auf strafrechtlichem Gebiet zur Folge, daß mit Berufung auf den Text des Cod. Theod. generell die Exemtion der Kleriker von der staatlichen G. in Anspruch genommen wurde. Dies entsprach aber nicht der wahren Rechtslage (Bušek 463/5). Valentinian III zögerte auch schon vor seiner klärenden Novelle 35 bekanntlich nicht, gegen verbrecherische Bischöfe mit aller Entschiedenheit vorzugehen (Nov. Val. 33 vJ. 447), denn er sanktionierte deren Straftaten mit der Absetzung ipso facto, ohne eigens eine Synode einzuberufen (Bušek 464/6). Für ein privilegium fori (auch nur für die Zeit zwischen 438 u. 452) fehlt daher nicht nur jedes Argument, sondern es spricht auch die Nov. Val. 33 dagegen. Valentinians Novelle 35 stellte dann (ne ulterius querella procedat) die staatliche Kompetenz für Strafverfahren, soweit es sich nicht um die materia ecclesiastica handelt, unmißverständlich fest. Allerdings behielt auch dieser Kaiser die bisher geltende Zweigleisigkeit von weltlicher u. kirchlicher Straf-G. bei. Der Ankläger durfte sich also weiterhin an das kirchliche Gericht wenden, vorausgesetzt, er verzichtete zunächst auf weltliche Sanktionen. Da eine Konsumptionswirkung jedoch dadurch nicht eintrat, konnte in gleicher Sache später oder gleich-

zeitig auch die staatliche G. angerufen werden. Valentinian gewährte in der zitierten Novelle jedoch den Bischöfen u. Presbytern eine Reihe von Privilegien in Verfahren vor den staatlichen Gerichten (zB. betreffend die Vertretung durch einen Prokurator, die Anwendung der Folter u. anderes mehr). Diese Vorrechte meinte der Kaiser wohl, wenn er in Kap. 4 der Nov. 35 ausführt, daß die Kleriker, si velint negotiari, sciant se iudicibus subditos clericorum privilegiis non muniri. Ein privilegium fori ist aus dieser Formulierung entgegen der Ansicht einer Reihe von Autoren (vgl. Bušek 473_{161}) aber nicht herauszulesen. – Auch im oström. Reich waren für Strafverfahren gegen Kleriker grundsätzlich die staatlichen Gerichte (in Konstantinopel ausschließlich der praefectus praetorio) zuständig, doch konnte sich auch im Osten der Ankläger unter Verzicht auf staatliche Bestrafung allein an die kirchlichen Gerichte wenden (Cod. Iust. 1, 3, 25, pr. vJ. 456; 1, 4, 13 vJ. 456; 1, 3, 32 vJ. 472; 1, 3, 36 vJ. 484). Daran hielt auch Justinian zunächst noch fest (Cod. Iust. 1, 4, 29 vJ. 530; Bušek 476). Anders als in zivilen Rechtsstreiten der Kleriker kam es aber in der Straf-G. zu keinen einschneidenden Neuerungen. Nov. Iust. 79 vJ. 539, die erste der drei die G. über Kleriker betreffenden Novellen, behandelte die Straf-G. überhaupt nicht. Die Nov. 83 (ebenfalls vJ. 539) hielt am Grundsatz fest, daß für ἐγκλήματα πολιτικά (crimina mundana) der Kleriker die weltlichen Richter kompetent seien (Nov. Iust. 83, pr. 2). Bevor jedoch die iudices über einen schuldig befundenen Kleriker die Strafe aussprächen, sollten sie den zuständigen Bischof von der drohenden Verurteilung informieren, damit dieser den Kleriker zuvor der priesterlichen Würde entkleide. Ob der Bischof gezwungen war, der Aufforderung des iudex nachzukommen, ließ der Text der Novelle offen (Bušek 477). Vielleicht veranlaßte u.a. auch diese Unklarheit den Kaiser, iJ. 546 durch seine Novelle 123 die kirchlichen Angelegenheiten abschließend zu regeln. Dabei nahm er die ‚nötigen Verbesserungen‘ (Nov. Iust. 123, pr.) am bisherigen Rechtszustand vor. – Nach der Novelle konnten Verbrechen von Klerikern (Priester, Mönche, Nonnen, Diakonissen u. Büßerinnen [die Novelle faßt diese Personengruppen unter der Bezeichnung ‚reverentissimae personae‘ zusammen]) sowohl beim Bischof als auch beim staatlichen Gericht angeklagt werden. Wurde der Bischof gewählt, so mußte er im Falle des Schuldspruches über den Kleriker die depositio verhängen. Danach kam es zum Strafverfahren vor dem weltlichen Richter, der nach staatlichem Recht über die Tat entschied. Ging jedoch die Anklage gegen einen Kleriker zuerst an den weltlichen Richter, so oblag diesem die Pflicht, den Bischof durch Übersendung der Prozeßprotokolle vor Urteilsfällung vom Prozeßstand zu benachrichtigen. Hatte sich der Bischof dadurch von der Schuld des Angeklagten überzeugt, war die Kirchenstrafe zu verhängen u. danach das weltliche Urteil zu fällen. Weigerte sich der Bischof aber, eine Strafe auszusprechen, mußte der Angeklagte Sicherheit leisten, Richter wie Bischof mußten an den Kaiser berichten, u. dieser entschied dann endgültig (Nov. Iust. 123, 21, 1). In Kriminalverfahren gegen Bischöfe durften weltliche Behörden ohne Einwilligung des Beschuldigten keine Prozeßhandlungen vornehmen, bevor sie an den Kaiser berichtet hatten (ebd. 8). Außerdem wurde wieder einmal festgelegt, daß kirchliche Angelegenheiten der geistlichen G. allein unterlägen (ebd. 21, 2). Die Novelle trug zum ersten Mal ausdrücklich der Zweigleisigkeit zwischen weltlichem u. kirchlichem Strafverfahren Rechnung u. vermied dennoch unbefriedigende difforme Lösungen aus den beiden Rechtskreisen, indem sie Zusammenarbeit zwischen Richtern u. Bischöfen vorschrieb. In höchster Instanz wurde der Entscheidungsgleichklang in der Person des Kaisers gefunden, der ja nicht nur die weltliche Gewalt verkörperte, sondern auch geistliche Funktionen beanspruchte (Hunger 49/83). Justinian verwirklichte aber auch den Grundgedanken des privilegium fori in einem weiten Maße, da es nunmehr, zumindest nach den Gesetzen, ausgeschlossen schien, daß ein Kleriker ohne Mitwirkung der Kirche verurteilt werde. Die justinianische Regelung blieb während der unmittelbaren Nachfolger des Kaisers in Geltung u. wurde erst durch ein Gesetz des Kaisers Herakleios (Nov. 25, Zepos, Jus 1, 36/9; Dölger, Regesten 1 nr. 199) zugunsten einer noch weitergehenden kirchlichen Straf-G. über Kleriker abgeändert. – Wie das Imperium Romanum, so beanspruchten auch die germanischen Nachfolgestaaten grundsätzlich die Kriminaljurisdiktion über Kleriker für sich. Im Westgotenreich blieben die röm. Bestimmungen im wesentlichen aufrecht. Dies

führte dazu, daß die weltliche G. lediglich auf die causae ecclesiasticae zugunsten der synodalen Entscheidung verzichtete. Die spätere Gesetzgebung gewährte den Bischöfen die volle Exemtion von der weltlichen Straf-G. Für ihre crimina sollten allein die Synoden zuständig sein. Deren G. hatte aber den spezifisch spirituellen Charakter im Laufe der Zeit verloren, da an den Synoden immer häufiger Laien teilnahmen, so daß die kirchlichen Zusammenkünfte allmählich zu Reichsversammlungen wurden (vgl. Voigt 159/61). Bei den Ostgoten blieb es lange Zeit bei den Regelungen des röm. Rechts. Erst in den letzten Tagen des Reiches scheint die röm. Kirchenprovinz das privilegium erhalten zu haben, daß ihre Kleriker erst nach erfolgter depositio durch den röm. Bischof von weltlichen Gerichten bestraft werden durften (ebd. 176). Die Langobarden verneinten hingegen auch im Bereich des Kriminalrechts jedwedes privilegium fori. Sogar reine res ecclesiasticae sollten die weltlichen Richter entscheiden (ebd. 231f). Die Franken erwiesen sich insofern dem kirchlichen Standpunkt geneigter, als in entfernter Anlehnung an römische Grundsätze Strafklagen gegen Bischöfe hinsichtlich der Schuldfrage von den Synoden zu entscheiden waren (ebd. 279). Für die Bestrafung waren dann die weltlichen Gerichte kompetent. Einfache Kleriker waren zunächst voll der weltlichen G. unterworfen. Erst nach einem Edikt Chlothachars II von 614 (ebd. 280) konnte die Kirche einen im Resultat dem justinianischen Recht ähnlichen Rechtszustand erreichen.

γ. *Causae ecclesiasticae*. Schon Kaiser Konstantin hatte der Kirche gestattet, ihre eigenen Angelegenheiten selbst zu regeln: καὶ τοὺς τῶν ἐπισκόπων δὲ ὅρους τοὺς ἐν συνόδοις ἀποφανθέντας ἐπεσφραγίζετο, ὡς μὴ ἐξεῖναι τῶν ἐθνῶν ἄρχουσι τὰ δόξαντα παραλύειν (Euseb. v. Const. 4, 27, 2 [GCS Euseb. 1, 1, 130]) u. ἀμετατρέπτους τε εἶναι τῶν συνόδων τοὺς ὅρους (Sozom. 1, 9, 5 [GCS 50, 20]; vgl. Selb 179 mit weiterer Lit.; bes. Gaudemet, L'église 238f). Weltliche Behörden hatten sich der Einmischung in religiöse Angelegenheiten, die im Rahmen von Provinzialsynoden zu behandeln waren, zu enthalten. Die staatlicherseits anerkannte kirchliche Rechtsprechung bezog sich jedoch allein auf kirchliche Angelegenheiten. Um ein rechtes Verständnis dieses Begriffes rangen Kirche u. Staat in den ersten Jahrzehnten nach der Anerkennung des Christentums. Nach staatlicher Auffassung fielen in den autonomen Bereich der Kirchen lediglich die reinen Glaubens- u. Sakramentenstreitigkeiten sowie die Disziplinarangelegenheiten der Kleriker. Die Kirche hätte allzugerne den Kreis der causae ecclesiasticae nach persönlichen Gesichtspunkten abgesteckt u. alle Rechtssachen der Kleriker für ihre G. vereinnahmt. Die staatliche Interpretation des Begriffs setzte sich wohl noch im 4. Jh. durch. Ambrosius berichtet in seiner ep. 21, 2 vJ. 386 (PL 16, 1045) von Valentinian I, daß er non solum respondet, sed etiam legibus suis sanxit in causa fidei vel ecclesiastici alicuius ordinis eum iudicare debere, qui nec munere impar sit, nec iure dissimilis. Dementsprechend ließen die Kaiser Valentinian, Valens u. Gratian dem kirchlichen Gericht ihren Schutz angedeihen, indem sie einer Provokation des Bischofs Chronopius gegen seine synodale Absetzung, die der proconsul Africae angenommen hatte, die Anerkennung versagten (Cod. Theod. 11, 36, 20 vJ. 369; Bušek 432). Cod. Theod. 16, 2, 23 vJ. 376 zählte die levia delicta ad religionis observantiam pertinentia den causae ecclesiasticae zu. Dafür seien die Diözesansynoden kompetent. Als Belege kirchlicher iurisdictio in der materia ecclesiastica, zumindest wie die Kirche sie verstand, sind auch die drei gewöhnlich als Zeugnis der episcopalis audientia angeführten Papyri aufzufassen: PLips. 43 (4. Jh.), in welchem ein Bischof eine Verhandlung über ἀφαίρεσις βιβλίων χρειστιανικῶν (allerdings im Rahmen einer Erbteilung; Selb 167 mit weiterer Lit.) führt; POxy. 903, welcher die Versöhnung von Ehegatten ἐπὶ παρουσίᾳ τῶν ἐπισκόπων bezeugt (Selb 168) u. PLond. Inv. nr. 2217 = Preisigke, Sammelb. nr. 7449 (5. Jh.), der eine Bittschrift an einen Bischof in einer Disziplinarsache eines Mönchs enthält. Alle drei Fälle stellten zumindest in kirchlicher Sicht causae ecclesiasticae dar. Ob der Staat diese Auffassung geteilt hätte, ist fraglich. Lediglich im Disziplinarfall könnte man dies unbedenklich bejahen. Die Konzession einer autonomen G. u. ihre sicherlich nicht allzu seltene Beanspruchung machten die Organisation der kirchlichen G. dringend erforderlich. Auf Bitten der Synode von Rom ordnete Kaiser Gratian iJ. 378 die Organisation der kirchlichen Gerichte (Avell. 13, 13 [CSEL 35, 1, 58]) im Sinne des röm. Stuhles. Danach waren die Bischöfe der G. des

Bischofs von Rom unterworfen. Wenn sie in größerer Entfernung von Rom residierten, sollte der Metropolit ihr Richter sein. Bestand der Verdacht der Voreingenommenheit, war der angeklagte Bischof berechtigt, ad Romanum episcopum vel ad concilium XV finitimorum episcoporum zu provozieren. Die Metropoliten hatten ihren Gerichtsstand vor dem Papst, welcher wiederum seine G. nur unter Beiziehung von fünf bis sieben Bischöfen ausüben sollte. Damit wird in der Entwicklung des röm. Jurisdiktionsprimats ein bedeutsamer Schritt getan (vgl. Girardet, Kaisergericht 88f). Hinsichtlich des sachlichen Bereichs der G. sagt die Quelle nichts aus; es blieb hierbei wohl beim alten: sie bezog sich nur auf negotia ecclesiastica u. die bischöflichen mores (Bušek 435f; Gaudemet, L'église 241f). Damit stimmt auch Const. Sirmond. 3 vJ. 384 überein: habent illi iudices suos nec quicquam his publicis commune cum legibus. – Der häufige Gebrauch des Terminus causa ecclesiastica in den Konstitutionen der Zeit (Zusammenstellung bei Bušek 438_{85}) zeigt, daß sein Inhalt allmählich feste Form annahm. Am Ende der kirchenpolitischen Auseinandersetzungen steht wohl die Konstitution Cod. Theod. 16, 11, 1 vJ. 399 der Kaiser Arcadius u. Honorius: quotiens de religione agitur, episcopos convenit agitare; ceteras vero causas, quae ad cognitores vel ad usum publici iuris pertinent, legibus oportet audiri. Das Gesetz nahm also eine generelle Kompetenzverteilung zwischen Kirche u. Staat vor (Selb 204f). Aus ihm geht hervor, daß Angelegenheiten, die in den Bereich der leges publicae, d.h. der staatlichen Gesetze, fallen, jedenfalls nicht zum Kompetenzbereich kirchlicher Gerichte gehören. Daher waren auch zB. Prozesse gegen Häretiker, sobald über die ihnen zur Last gelegten Häresien staatliche Gesetze existierten, als Strafprozesse vor den weltlichen Gerichten zu führen (Mommsen, StrR 295. 609f). Die in Cod. Theod. 16, 11, 1 ausgesprochenen Grundsätze blieben auch in der Folgezeit in Geltung. Const. Sirmond. 15 (= Cod. Theod. 16, 2, 41 vJ. 412) beschäftigte sich nur mit Einzelheiten des Verfahrens vor den geistlichen Gerichten u. dehnte die weltliche Kalumniengesetzgebung auch auf diese Prozesse aus. Da offenbar der Usurpator Johannes das forum episcoporum abgeschafft hatte, führte Cod. Theod. 16, 2, 47 (Const. Sirmond. 6 vJ. 425) wieder den traditionellen Rechtszustand ein. Schließlich bestätigte ihn auch Nov. Val. 35 für den Westen mit den Worten: quoniam constat episcopos forum legibus non habere nec de aliis causis . . . praeter religionem posse cognoscere. – Im Osten galten bis Justinian die in den Cod. Theod. aufgenommenen Vorschriften, denen wohl auch in der pars Orientalis der gleiche restriktive Sinn beigelegt wurde, wie ihn Nov. Val. 35 für den Okzident ausdrücklich normierte. Nov. Iust. 123, 21, 2 vJ. 546 legte dann endgültig die Kompetenz der kirchlichen Gerichte fest: εἰ δὲ ἐκκλησιαστικὸν εἴη τὸ πρᾶγμα, μηδεμίαν κοινωνίαν ἐχέτωσαν οἱ πολιτικοὶ ἄρχοντες πρὸς τὴν τοιαύτην ἐξέτασιν, ἀλλ' οἱ ὁσιώτατοι ἐπίσκοποι κατὰ τοὺς ἱεροὺς κανόνας τῷ πράγματι πέρας ἐπιτιθέτωσαν. Diese Bestimmung blieb die ganze byzantinische Epoche hindurch materiell in Geltung. In späterer Zeit erfuhr der Kreis der causae ecclesiasticae durch Einbeziehung der Ehesachen u. der ψυχικά (Sachen, in welchen es um das Seelenheil von Verstorbenen geht, zB. Stiftungen zu frommen Zwecken) eine erhebliche Ausdehnung (Epanag. 3, 11 [Zepos, Jus 3, 243]; Nov. Alexios 27 [ebd. 1, 311f]). Dadurch vergrößerte sich der Umfang der kirchlichen G. gewaltig, ohne allerdings die staatlichen Gerichte völlig verdrängen zu können (Zachariä v. Lingenthal, Geschichte 383f).

T. D. Barnes, Legislation against the Christians: JournRomStud 58 (1968) 32/50. – R. A. Bauman, The duumviri in the Roman criminal law and in the Horatius legend = Historia Einzelschr. 12 (1969). – O. Behrends, Die röm. Geschworenenverfassung (1970). – J. Béranger, Principatus (Genève 1973). – E. Berneker, Die Sonder-G. im griech. Recht Ägyptens (1935). – M. A. von Bethmann-Hollweg, Der röm. Civilprozeß 3 = Ders., Der Civilprozeß des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung 3 (1866). – E. Betti, Processo civile (Diritto Romano): NovissDigItal 13 (1966) 1099/120. – E. J. Bickermann, Trajan, Hadrian and the Christians: RivFilolIstrClass 96 (1968) 290/315. – B. Biondi, Il diritto Romano cristiano 1/3 (Milano 1952/54). – B. Bischoff-D. Nörr, Eine unbekannte Konstitution Kaiser Julians. Constitutio Iuliani de postulando (1963). – J. Bleicken, Senatsgericht u. Kaisergericht (1962). – J. Blinzler, Der Prozeß Jesu³ (1960). – E. A. R. Boak, Art. Officium: PW 17, 2 (1937) 2045/56. – U. Brasiello, Processo penale (Diritto Romano): NovissDigItal 13 (1966) 1157/60. – L. Bréhier, Les institutions de l'empire byzantin (Paris 1949). – G. Broggini, Iudex arbi-

terve = Forsch. z. röm. Recht 10 (1957). – F. J. Bruna, Lex Rubria (Leiden 1972). – V. Bušek, Die G. in Strafsachen im röm. Reiche bis Justinian : Acta congressus iuridici internationalis 1 (Roma 1935) 411/79. – G. Busolt - H. Swoboda, Griechische Staatskunde 1/2 (1920/26). – D. R. Catchpole, The trial of Jesus (Leiden 1971). – A. Chastagnol, Observations sur le consulat suffect et la préture du bas-empire: RevHist 219 (1958) 221/53; La préfecture urbaine à Rome sous le bas-empire (Paris 1960). – D. Claude, Die byzantinische Stadt im 6. Jh. = Byzant. Archiv 13 (1969). – B. Cohen, Arbitration in Jewish and Roman law: RevHistDroitsAnt 5 (1958) 165/223. – J. D. M. Derrett, Law in the New Testament (London 1970). – E. L. Dietrich, Das orientalische Judentum in seinen religiösen Vorstellungen von der nachbiblischen Zeit bis zur Gegenwart: Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen = Hdb. der Orientalistik 1, 8, 2 (Leiden 1961) 325/404. – C. H. Dodd, Historical tradition in the fourth gospel (Cambridge 1963). – W. Eder, Das vorsullanische Repetundenverfahren, Diss. München (1969). – R. Egger, Das Praetorium als Amtssitz u. Quartier römischer Spitzenfunktionäre: SbWien 240, 4 (1966). – W. Ensslin, Art. Praefectus praetorio: PW 22, 2 (1954) 2426/502. – H. E. Feine, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche[5] (1972). – D. Flach, Zur Strafgesetzgebung der gracchischen Zeit: SavZRom (1973) 91/104. – R. Freudenberger, Die delatio nominis causa gegen Rabbi Elieser ben Hyrkanos: RevIntDroitsAnt 15 (1968) 11/9; Das Verhalten der röm. Behörden gegen die Christen im 2. Jh.[2] (1969). – R. Ganghoffer, L'évolution des institutions municipales en occident et en orient au bas-empire (Paris 1963). – J. Gaudemet, L'église dans l'empire romain (IVe–Ve siècles) (Paris 1958); L'étranger au bas-empire: Recueils de la Société J. Bodin 9, 1 (1958) 209/35. – M. Gelzer, Studien zur byzantinischen Verwaltung Ägyptens (1909). – K. Girardet, Trier 385. Der Prozeß gegen die Priszillianer: Chiron 4 (1974) 577/608; Kaisergericht u. Bischofsgericht (1975). – E. R. Goodenough, The jurisprudence of the jewish courts in Egypt (New Haven, Conn. 1929 bzw. Amsterdam 1968). – E. L. Grasmück, Coercitio. Staat u. Kirche im Donatistenstreit (1964). – R. Grosse, Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung (1929). – E. S. Gruen, Roman politics and the criminal courts 149/78 B.C. (Cambridge, Mass. 1968). – A. R. W. Harrison, The law of Athens. Procedure (Oxford 1971). – L. M. Hartmann, Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien 540/750 (1889). – S. B. Hoenig, The great Sanhedrin (Philadelphia 1953). – H. Hunger, Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden (Wien 1964). – H. Jäger, Justinien et l'episcopalis audientia: RevHistDroitFrançÉtr 38 (1960) 214/62. – A. H. M. Jones, The later Roman empire 284/602, 1/3 (Oxford 1964); The criminal courts of the Roman republic and principate (Oxford 1972); Studies in Roman government and law (Oxford 1960). – J. Juster, Les juifs dans l'empire romain 1/2 (Paris 1914). – J. Karayannopulos, Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates (1958); Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung (1959). – M. Kaser, Das röm. Privatrecht[2] 1/2 (1971/75); Das röm. Zivilprozeßrecht (1966). – J. M. Kelly, Princeps iudex (1957). – G. Krüger, Die Rechtsstellung der vorkonstantinischen Kirchen (1935). – K. G. Kuhn, Giljonim u. sifre minim: Judentum, Urchristentum, Kirche, Festschr. J. Jeremias = ZNW Beih. 26 (1960) 24/61. – W. Kunkel, Art. Consilium, Consistorium: JbAC 11/12 (1968/69) 230/48; Über die Entstehung des Senatsgerichts: SbMünchen (1969); Die Funktion des Konsilium in der magistratischen Strafjustiz u. im Kaisergericht 1/2: SavZRom 84 (1967) 218/44; 85 (1968) 253/329; Herkunft u. soziale Stellung der röm. Juristen[2] (1967); Prinzipien des röm. Strafverfahrens: Symbolae iuridicae et historicae M. David dedicatae 1 (Leiden 1968) 111/33; Art. Quaestio 1: PW 24, 1 (1963) 720/86; Rezension Bleicken: SavZRom 81 (1964) 360/77; Untersuchungen zur Entwicklung des röm. Kriminalverfahrens in vorsullanischer Zeit (1962). – E. Levy, Die röm. Kapitalstrafe: SbHeidelberg (1930/31) = Gesammelte Schriften 2 (Graz 1963) 325/78. – J. H. Lipsius, Das attische Recht u. Rechtsverfahren 1/3 (1905/15 bzw. 1966). – W. Litewski, Die röm. Appellation im Zivilverfahren 1/4: RevIntDroitsAnt 12 (1965) 347/436; 13 (1966) 231/323; 14 (1967) 301/403; 15 (1968) 143/351. – G. Longo, Il processo di Gesu: Studi Grosso 1 (1968) 529/605. – G. I. Luzzatto, Sulla condizione delle città nelle considette ἀρχαί durante il principato: H. J. Wolff (Hrsg.), Symposion 1971. Akten der Gesellschaft für Griechische u. Hellenistische Rechtsgeschichte (1975) 105/23. – H. Mantel, Studies in the history of the Sanhedrin (Cambridge, Mass. 1961). – F. de Marini Avonzo, La funzione giurisdizionale del senato Romano (Milano 1957). – Th. Mayer-Maly, Der rechtsgeschichtliche Gehalt der ‚Christenbriefe' von Plinius u. Trajan: StudDocHistJur 22 (1956) 311/28; Rezension Freudenberger: SavZRom 85 (1968) 546/52; Rezension Molthagen: SavZRom 90 (1973) 389/93. – J. Modrzejewski, Zum Justizwesen der Ptolemäer: SavZRom 80 (1963) 42/82. – J. Molthagen, Der röm. Staat u. die Christen im 2. u. 3. Jh. (1970). – Th. Mommsen, Ordo salutationis sportularumque sub imperio Juliano in provincia Numidia: Gesammelte Schriften

8, 1 (1913) 478/99. – D. NÖRR. Imperium u. Polis in der hohen Prinzipatszeit[2] (1969). – K. L. NOETHLICHS, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln (1971). – R. ORESTANO, L'appello civile in diritto romano[2] (Torino 1966). – S. PANCARO, The law in the fourth gospel (Leiden 1975). – W. M. PLÖCHL, Geschichte des Kirchenrechts[2] (Wien 1960). – G. PUGLIESE, Il processo civile romano 1, Le legis actiones (Roma 1961/62). – S. RICCOBONO jr., Il gnomon dell'Idios-Logos (Palermo 1950). – CH. SASSE, Die Constitutio Antoniniana (1958). – B. SCHMIDLIN, Das Rekuperatorenverfahren (1963). – F. SCHULZ, Geschichte der röm. Rechtswissenschaft (1961). – O. SEECK, Regesten der Kaiser u. Päpste für die Jahre 311 bis 476 nC. (1919). – E. SEIDL, Zur Gerichtsverfassung in der Provinz Ägyptens bis 250 nC.: Labeo 11 (1965) 316/28; Ptolemäische Rechtsgeschichte[2] (1962). – W. SELB, Episcopalis audientia von der Zeit Konstantins bis zur Novelle 35 Valentinians III: SavZRom 84 (1967) 162/217. – H. SIBER, Römisches Verfassungsrecht (1952). – D. SIMON, Untersuchungen zum justinianischen Zivilprozeß (1969). – W. SIMSHÄUSER, Iuridici u. Municipal-G. in Italien (1973). – J. SPEIGL, Der röm. Staat u. die Christen (1970). – E. STEIN, Geschichte des spätröm. Reiches 1 (Wien 1928); Histoire du bas-empire 2 (Paris 1949 bzw. Amsterdam 1968); Studien zur Geschichte des byzantin. Reiches vornehmlich unter den Kaisern Justinus II u. Tiberius Constantinus (1919); Untersuchungen über das officium der Prätorianerpräfektur seit Diokletian[2] (Amsterdam 1962); Untersuchungen zum Staatsrecht des bas-empire: SavZRom 41 (1920) 195/251 = Opera minora selecta (Amsterdam 1968) 71/127; Untersuchungen zur spätröm. Verwaltungsgeschichte: RhMus 74 (1925) 347/94 = Op. min. sel. 145/92. – A. STEINWENTER, Beiträge zum öffentlichen Urkundenwesen der Römer (Graz 1915); Der antike kirchliche Rechtsgang u. seine Quellen: SavZKan 59 (1934) 1/116; Das Verfahren sine scriptis im justinianischen Prozeßrecht: SavZRom 76 (1959) 306/23. – P. R. SWARNEY, The Ptolemaic and Roman Idios Logos (Toronto 1970). – M. TALAMANCA, Rezension Simshäuser: BollIstDirRom 16 (1974) 499/525. – J. O. TJÄDER, Die nichtliterarischen Papyri Italiens aus der Zeit 445/700 1 (Lund 1955). – S. TONDO, Leges regiae e paricidas (Firenze 1973). – A. TORRENT, La ,iurisdictio' de los magistrados municipales (Salamanca 1970). – W. B. TYRELL, The duumviri in the trials of Horatius, Manlius and Rabirius: SavZRom 91 (1974) 106/25. – L. VISCHER, Die Auslegungsgeschichte von 1 Cor. 6, 1/11, Rechtsverzicht u. Schlichtung (1955). – K. VOIGT, Staat u. Kirche von Konstantin dem Großen bis zum Ende des Karolingerreichs (1936). – H. VOLKMANN, Zur Rechtsprechung im Principat des Augustus[2] (1969). – F. WIEACKER, Allgemeine Zustände u. Rechtszustände gegen Ende des weström. Reiches: Ius Romanum medii aevi 1, 2a (Milano 1963). – P. WINTER, On the trial of Jesus (1961). – A. WLOSOK, Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jh.: Gymn 66 (1959) 14/32 = R. Klein (Hrsg.), Das frühe Christentum im röm. Staat = WdF 247 274/301; Rom u. die Christen = Der altsprachliche Unterricht Beih. 1 (1970). – J. G. WOLF, Die litis contestatio im röm. Zivilprozeß (1968). – H. J. WOLFF, Beiträge zur Rechtsgeschichte Altgriechenlands u. des hellenist.-röm. Ägypten (1961); Das Justizwesen der Ptolemäer[2] (1970); Art. Recht I. II.: LexAltWelt (1965) 2516/32; Organisation der Rechtspflege u. Rechtskontrolle der Verwaltung im ptolemäisch-röm. Ägypten bis Diokletian: TijdschrRechtsgesch 34 (1966) 1/40. – K. E. ZACHARIÄ VON LINGENTHAL, Anekdota (1843); Geschichte des griech.-röm. Rechts[3] (1892 bzw. 1955). – P. u. J. ZEPOS, Jus Graecoromanum 1/8 (Athen 1931). – E. ZIEBARTH, Das griech. Vereinswesen (1896). – K. H. ZIEGLER, Das private Schiedsgericht im antiken röm. Recht (1971). – H. ZILLIACUS, Zum Kampf der Weltsprachen im oströM. Reich (Helsinki 1935 bzw. Amsterdam 1965). – F. ZUCKER, Studien zur jüd. Selbstverwaltung (1936).

Gerhard Thür (A/C) – *Peter E. Pieler* (D).

Germanenmission.

A. Voraussetzungen. I. Allgemeines. Die G. ist entsprechend der räumlichen Tiefe der germanischen Welt ein weit ausgreifender u. zeitlich lang andauernder geschichtlicher Vorgang. Allein in ihrem rein äußeren Ablauf führt sie vom 4. bis zum 11. Jh. Mit der Vermittlung des Christentums an die germanischen Völker stellt sie das wirksamste Medium antik-mittelalterlicher Kontinuität dar u. legt dadurch zugleich den sachlichen Grund für die geistige Einheit des abendländischen MA als einer sowohl der mediterranen Spätantike als auch dem prähistorischen germanischen Kulturkreis gegenüber neuen räumlich-zeitlichen Größe. In den Umkreis der als Frage nach der Entstehung der spätantiken christl. Kultur aufgeworfenen Problematik von Antike u. Christentum allerdings tritt die G. dementsprechend nur als Grenzerscheinung ein, die allein in ihren Anfängen näher in Betracht zu ziehen ist. Mit dem Versickern eines ostkirchlichen u. der erfolgreichen Begründung eines westkirchlichen Ansatzes der Christianisierung sind diese Anfänge immerhin auch sachlich für die zukünftige Entwicklung ausschlaggebend. Sie stehen im Zusammenhang des vom endenden 4. bis zum 7. Jh. sich vollziehenden geschichtlichen Umgestaltungsprozesses, der mit der Auflösung des röm. Westreiches u. dem Hineinwachsen der germanischen Völker in die Ausgangspositionen ihrer mittelalterlichen Geschichte gegenüber allen Versuchen früherer oder späterer Ansetzung immer noch mit dem größten sachlichen Recht als die eigentliche Übergangsphase zwischen Spätantike u. Frühmittelalter gelten darf. Als wesentliches Moment dieses Prozesses selbst bilden sie den hervorstechendsten u. geschichtlich wirkungsmächtigsten Niederschlag der germanischen Begegnung mit der im spätrömischen Reich verkörperten spätantik-mediterranen Welt u. ihrer geistigen Verarbeitung. Diese Begegnung ist in ihrer teils durch die Kettenreaktion des Hunnensturms ausgelösten, teils durch die Schwäche des röm. Westreichs provozierten Heftigkeit die letzte, stürmische Phase einer lang anhaltenden germanischen Expansions- u. Wanderungsbewegung.

II. Germanische Völkerwelt. a. Geschichtliche Entfaltung. Nachdem bereits im 3. Jh. vC. eine seit der Spätbronzezeit herangewachsene frühostgermanische Sondergruppe aus dem Oder-Weichselgebiet in den Bereich der unteren Donau abgewandert war (Bastarnen, Skiren), bereitet sich, beginnend mit dem Vorspiel der Kimbern- u. Teutonenzüge, schon seit dem endenden 2. Jh. vC. die Ausgangssituation des 4. nachchristl. Jh. vor. Im Gefolge eines bis in das 3. Jh. nC. anhaltenden, in Schüben erfolgenden Abwanderns aus Skandinavien über das Gebiet der Oder- u. Weichselmündung u. von dort aus südöstlich weiter bis in den Donau-Schwarzmeerraum erwächst aus der primären Hauptgruppe der Nordgermanen die ostgermanische Gruppe (Wandalen, Burgunder, Rugier, Goten, Gepiden, Heruler; zur Diskussion über die germanische Südwanderung vgl. E. Schwarz, Die Herkunftsfrage der Goten: Zur germanischen Stammeskunde = WdF 249 [1972] 287/308). Im westlichen Mitteleuropa entfaltet sich daneben in größerer räumlicher Kohärenz die zweite Hauptgruppe der Süd- oder Westgermanen zu den drei Zweigen der Nordsee-, Weser-Rhein- u. Elbgermanen. Zu den Nordseegermanen gehören die Friesen, Angeln u. Sachsen, die seit dem 3. Jh. dem entstehenden sächsischen Stammesverband ihren Namen gaben. Aus dem Kreis der Weser-Rhein-Germanen erwuchs zur gleichen Zeit der Stammesverband der Franken. Zu dem sehr expansiven Zweig der Elbgermanen gehören die große Gruppe der Suewen, innerhalb derer sich im 3. Jh. der Stammesverband der Alamannen zusammenfand u. die noch im beginnenden 6. Jh. den Hauptbestandteil des sich bildenden bairischen Stammes stellte, sowie die Hermunduren u. die aus diesen hervorgehenden Thüringer, die im 3. oder 4. Jh. mit anderen Gruppen den thüringischen Stammesverband bildeten, u. die

zwar aus Skandinavien stammenden, aber assimilierten Langobarden.

b. Politisch-gesellschaftliche Struktur. Die politisch-gesellschaftliche Verfassung der Stämme oder fester zusammenwachsenden größeren Verbände ist die einer Adelsherrschaft (vgl. R. Scheyhing, Art. Adel: HdWbDtRechtsgesch 1 [1971] 41/51; R. Wenskus-K. Wührer-G. Authén-Blom, Art. Adel: ReallexGermAltertumsk² 1 [1973] 58/77). Unbeschadet einer ursprünglichen Bindung an die Zustimmung der Landsgemeinde (des Things) obliegt die Leitungsgewalt der Stammesangelegenheiten dem geburtsständischen Adel, der diese Stellung in einer religiösen Qualifikation besonderer Heilsmächtigkeit (,Geblütsheiligkeit') begründet sieht. Auch das bei fast allen Gruppen sich herausbildende Königtum bleibt Funktion dieser Adelsherrschaft. Es ist in seiner Herrschaftsausübung auf den Konsens des Adels angewiesen (eine Bindung, der das merowingische Königtum der fränkischen Reichsbildung durch Bildung eines Dienstadels vergeblich zu entkommen gesucht hat) u. bleibt zudem jedenfalls grundsätzlich auch gebunden an die Zustimmung des Volkes durch Landsgemeinde oder, bei stärkerer Ausprägung als Heerkönigtum, Heerbann. Der Adel setzt letztlich das Königtum aus sich heraus als Aktualisierung seines Herrschaftsauftrages u. vor allem der diesen begründenden, im Königsheil wirksam geglaubten u. oft durch göttliche Herleitung des Königsgeschlechtes mythisch veranschaulichten Fähigkeit der Heilsmittlung (K. Hauck; Höfler; de Vries, Königtum; mythische Herrschergenealogien: Iord. Get. 78/81; Fredegar 3, 9 [MG Scr. rer. Mer. 2, 95], dazu K. Hauck, Lebensnormen u. Kultmythen in germanischen Stammes- u. Herrschergenealogien: Saeculum 6 [1955] 186/223, bes. 196/203; Beda h.e. 1, 15 [1, 31f Plummer]). Die dabei zum Tragen kommende religiöse Deutung politischer Herrschaft dient nicht allein u. nicht in erster Linie deren Selbstvergewisserung. Sie ist vielmehr ein Bewußtmachen der religiösen Beziehungen, in die die germanische Gesellschaft von Bauern u. Kriegern sich hineingestellt sah. Das Königsheil schafft Sieghilfe u. Erntesegen (vgl. Amm. Marc. 28, 5, 14). Es vermittelt so ein Wirksamwerden der Gestaltungskräfte der kosmischen Ordnung für Daseinssicherung u. Glückhaftigkeit des Gemeinwesens. Als unaufgebbaren Teil ihres Verantwortungsbereichs muß die Königsherrschaft daher notwendig auch die Institutionen des öffentlichen Kultes umgreifen; denn dieser Kult ist integrierender Bestandteil der in der politischen Herrschaft Ausdruck findenden gesellschaftlichen Ordnung, deren existenzgründende u. -sichernde Eingliederung in das kosmische Ordnungsgefüge er stets neu zu vollziehen hat u. aus dem das im Kultmythos ausgesprochene Selbst- u. Einheitsbewußtsein des politischen Verbandes lebt (K. Hauck, Abstammungsglaube u. Stammesbewußtsein: ZsBayerLandesgesch 27 [1964] 1/33). Das so gegebene sakrale Moment germanischer politischer Herrschaft u. vorweg germanischen Königtums ist von größter Bedeutung für die G. gewesen, die sich dadurch unreflektiert die Bedingungen ihrer erfolgreichen Durchsetzung hat stellen lassen u. so den für sie (wenn auch nicht allein für sie) charakteristischen Zug einer Christianisierung von oben nach unten angenommen hat. Wesentliche kirchengeschichtliche Konsequenzen der G. liegen darin begründet.

III. Germanen im römischen Reich. Nicht zur G. im eigentlichen Sinne gehört die Ausbreitung des Christentums bei den schon in vorchristlicher Zeit auf linksrheinischem Boden ansässigen Verbänden der ,Germani cisrhenani', deren im Sinne heutiger Terminologie germanische Herkunft überdies in der neueren Forschung angefochten worden ist (R. Hachmann, Die Germanen [1971]). Sie ist ein Stück Christianisierungsgeschichte der röm. Grenzprovinzen, auf die allein sich auch die beiläufige Bemerkung Iren. haer. 1, 10, 2 (1, 92 Harvey) von ,in Germanien (ἐν Γερμανίαις) begründeten Gemeinden' bezieht. Außerhalb der eigentlichen G. stehen auch Übertritte einzelner Germanen in römischem Dienst, von denen sich ohnehin kein deutliches Bild gewinnen läßt. In einer bis 395 geführten einschlägigen Prosopographie von 60 Namen (M. Waas, Germanen im röm. Dienst im 4. Jh. nC., Diss. Bonn [1965] 81/134) lassen sich sicher vier Christen ausmachen: der Gote Arintheus, schon 355 in römischem Dienst, zuletzt magister militum praesentalis, gestorben gegen 378, katholischer Christ (Basil. Caes. ep. 269; vgl. Theodrt. h.e. 4, 33, 3); der Gote Modares, seit 379 in römischem Dienst, Heermeister Theodosius' d. Gr., katholischer Christ (Greg.Naz. ep. 136); Marcaridus (CIL 5, 8753 = Fiebiger-Schmidt 316); der aus Laetenmilieu stam-

mende halbgermanische Usurpator Magnentius (350/53), den seine Münzprägung als Christen ausweist (J. Ziegler, Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser des 4. Jh. [1970] 53/74). Auch der von Waas nicht mehr aufgenommene Halbwandale Stilicho (Oros. hist. 7, 38, 1) war katholischer Christ (Prudent. c. Symm. 2, 709/11). Ob dagegen der 355 als Usurpator gefallene, in zweiter Generation in römischem Dienst stehende fränkische magister peditum praesentalis Silvanus aufgrund von Amm. Marc. 15, 5, 31 ohne weiteres als Christ gelten darf, ist fraglich. Auf der anderen Seite stehen vier als solche identifizierbare Heiden: die beiden fränkischen Heermeister Richomer (Liban. or. 1, 219) u. Arbogast (Oros. hist. 7, 35, 12) u. die magistri praesentales Bauto, ebenfalls Franke, u. Rumorid (Symm. ep. 4, 16; Ambros. ep. 57, 3). Für die übrigen 51 Namen bietet sich überhaupt keine Handhabe zu einer Einordnung, ganz zu schweigen von der anonymen Masse germanischer Söldner. Daß noch eine im letzten Drittel des 4. Jh. aus solchen gebildete Einheit (Felices Valentinianenses: Not. dign. occ. 5, 60) Wodanssymbolik im Feldzeichen führte, hat F. Altheim (Literatur u. Gesellschaft im ausgehenden Altertum 1 [1948] 294/303) vermutet. Auf der anderen Seite rechnet um die Mitte des 5. Jh. die wohl Prosper von Aquitanien zuzuweisende Schrift vocat. gent. 2, 23 (PL 51, 718A) damit, daß barbarische Söldner als Christen aus dem röm. Dienst in ihre Heimat zurückkehren. Doch zu einer Weitervermittlung des Christentums wird es dadurch kaum gekommen sein. Das Gesellschaftsgefüge der noch in ihren eigenen Traditionen lebenden Germanenstämme mit starker Gebundenheit des Einzelnen in den Stammes- u. Familienverbänden wird schwerlich Spielraum gelassen haben, den heimatlichen Kult in Frage zu stellen, ohne dabei in soziale Isolierung zu geraten.

B. Ostkirchliche Germanenmission (sog. germanischer Arianismus). I. Westgotische Grundlegung. a. Vorgeschichte. 1. Anfänge u. Wulfila. Nur scheinbar ein frühes Zeugnis für ein Vordringen des Christentums in die freie Germania bietet Tert. adv. Iud. 7, 4. Es handelt sich nur um eine rhetorische Erweiterung der Völkertafel Act. 2, 9/11 zu apologetischer Verwendung. Apologetische Rhetorik dürfte auch die Behauptung Arnob. nat. 1, 16 sein, daß es unter anderem auch bei den Alamannen Christen gäbe. Faßbar werden Anfänge germanischen Christentums, deren Vorbereitung allerdings bis ins dritte Jh. zurückreichen, in konstantinischer Zeit u. im gotischen Bereich des Donau-Schwarzmeerraums. Ihre Ausgangszentren bildeten bei gotischen Raubzügen des 3. Jh. aus dem Reichsgebiet verschleppte Christen (Philostorg. h. e. 2, 5; Sozom. h. e. 2, 6 [GCS 50, 58]; beide Stellen wohl auf den Gotenzug nach Kleinasien von 264 bezogen; bei Frühdatierung des Commodianus vgl. auch diesen apol. 809/18 [CCL 128, 102f], bezogen auf den Goteneinfall in die Balkanprovinzen iJ. 250/51). Athanasius zählt in seiner unterschiedlich datierten Schrift De incarn. (51, 2 [SC 199, 450, 9]) die Goten zu den von christlicher Predigt erreichten Völkern, u. schon 325 unterzeichnet auf dem Konzil von Nicäa ein Bischof Theophilus von Gotien (H. Gelzer-H. Hilgenfeld-O. Cuntz [Hrsg.], Patrum Nicaenorum nomina [1898] LXIV; vgl. Euseb. v. Const. 3, 7). Er wird zwar vielfach, doch ohne durchschlagenden Grund, den Krimgoten (s. u. Sp. 530f) zugewiesen. Wie aber schon Socr. h. e. 2, 41 voraussetzt, gehört er am ehesten in den Bereich der Westgoten, die sich seit der Mitte des 3. Jh. nördlich der unteren Donau in das gegen 270 vom Reich aufgegebene Dakien (*Dacia) vorgeschoben u. im Raum der großen Walachei, der Moldau u. des größten Teiles Siebenbürgens festgesetzt hatten u. deren Gebiet in konstantinischer Zeit auch offiziell als Gotien (Γοτθία, entsprechend gotisch Gutþiuda [got. Kalenderfrg. zum 23. X.: W. Streitberg, Die gotische Bibel[5] (1965) 472]) bezeichnet wird (Festmünze Konstantins: C. H. V. Sutherland-D. Litt, The Roman imperial coinage 7 [London 1966] 215 nr. 531). Mittelbar bezeugt wird frühes gotisches Christentum in diesem Bereich auch durch eine Schicht vorwulfilanischer christlicher Lehnworte des Gotischen (M. H. Jellinek, Geschichte der gotischen Sprache [1926] 188/94), wobei ein anscheinend wesentlicher Anteil lateinischer Vermittlung den sprachlichen Verhältnissen an der Donaugrenze entspricht. Die Angabe Socr. h. e. 1, 18, 4, die Goten hätten unter dem Eindruck ihrer Niederlage durch Konstantin 332 ‚zuerst der Religion des Christentums geglaubt', deutet an, daß dieses gotische Christentum infolge der von Konstantin erzwungenen politischen Bindung der Westgoten an das Reich Auftrieb erfahren u. wohl auch eine gewisse öffentliche Anerkennung gefunden hat (vgl. Thompson, Visigoths 78/81 zu gleichzeitigem Eindringen

des Christentums in die romanodakische Restbevölkerung). Mit dem Lektor Wulfila findet sich dann auch ein Vertreter der Christen in Gotien unter den Mitgliedern einer gotischen Gesandtschaft an den Hof Konstantins (Philostorg. h. e. 2, 5; Lektorat: Auxent. Dorost.: Maximin. c. Ambros. 56 [PL Suppl. 1, 705]), u. nichts deutet darauf hin, daß er ihr lediglich als Dolmetscher zugeordnet war. Vermutlich bei dieser Gelegenheit ist Wulfila durch Eusebius v. Nikomedien zum Bischof für Gotien geweiht worden (Philostorg. h. e. 2, 5; die übliche Datierung seiner Weihe auf die Kirchweihsynode zu Antiochien 341 stützt sich auf die chronologischen Hinweise des Auxentius v. Dorostorum, die aber gerade an diesem Punkt dem Verdacht literarischer Konstruktion unterliegen). Wenn allerdings Philostorgius ihn für den ersten Bischof der Christen in Gotien hält, so wird das schon durch die wahrscheinliche donauländische Zuweisung des Theophilus in Frage gestellt. Wulfilas Name (überliefert als Ulfila, Οὐλφίλας, Οὐρφίλας, bezeugt auch als Name eines weström. Militärbefehlshabers iJ. 411 bei Olympiod.: FHG 4, 60; Sozom. h. e. 9, 14, 2 [GCS 50, 405, 17. 20]; Prosp. chron. 1243 [MG AA 9, 466] u. für einen burgundischen Edlen um 500 in der Grafenliste der Lex Burgundonium: MG Leg. 1, 2, 1, 35; vgl. ferner K. K. Klein, Der Name Wulfilas: ZsVerglSprachforsch 70 [1952] 154/76) ist gotisch (Deminutiv zu wulfs = Wolf). Zu seinen Vorfahren zählen jedoch auch aus dem Dorf Sadagolthina bei Parnassus im 3. Jh. von den Goten verschleppte kappadokische Christen (Philostorg. h. e. 2, 5). Sein Schüler Auxentius v. Dorostorum schildert ihn als dreisprachig (überliefert bei Maximin. c. Ambros. 54 [PL Suppl. 1, 705]). Im freien Gotien hat er als Bischof nur wenige (Auxent. Dorost.: Maximin. c. Ambros. 59 [706]: sieben) Jahre wirken können, bis antichristliche Gewaltmaßnahmen eines gotischen Gaufürsten, auf die vielleicht auch Cyrill. Hier. catech. ill. 10, 19 anspielt, ihn zwangen, mit einer anscheinend verhältnismäßig großen Schar gotischer Christen auf römisches Gebiet überzutreten (Auxent. Dorost.: Maximin. c. Ambros. 58f [706]; Philostorg. h. e. 2, 5). Sie wurden von Constantius in Moesien, zweifellos im nördlichen Balkanvorland im Bereich von Nicopolis ad Istrum, angesiedelt, wo noch Jordanes ihre Nachfahren lokalisiert (Auxent. Dorost.: Maximin. c. Ambros. 59f [706]; Philostorg. h. e. 2, 5; Iord. Get. 267), u. vermutlich hat Wulfila seitdem auch als reichskirchlicher Bischof von Nikopolis fungiert. In einem Bronzestempel des 4. Jh. mit stilisiertem Wolf als Griff u. verschlüsselter, in Οὐρφίλα ἐπισκόπου auflösbarer griechischer Inschrift ist möglicherweise sein Bischofssiegel erhalten (Fiebiger-Schmidt nr. 169; Fiebiger nr. 31). Theologisch hat er das von Constantius u. Valens mit kirchenpolitischen Machtmitteln durchgeführte homöische Programm bejaht u. sich noch an seinem Lebensende (381 oder 383) angesichts der unter Theodosius eingetretenen Wende rückhaltlos dafür eingesetzt. Für die Bestimmung der Bekenntnisform des späteren gotisch-ostgermanischen Christentums ist das allerdings allein nicht ausschlaggebend gewesen, u. es ist auch nicht feststellbar, ob von Wulfila u. seinem Kreis in den nächsten Jahrzehnten nach dem Übergang auf römischen Boden noch unmittelbare missionarische Wirkungen in das freie Gotien nördlich der Donau ausgegangen sind. Seine besondere geschichtliche Bedeutung beruht auf seiner sicher nicht nur fragmentarisch überlieferten, sondern überhaupt unvollständig gebliebenen gotischen Bibelübersetzung (Philostorg. h. e. 2, 5; Socr. h. e. 4, 33; Ausgabe der erhaltenen Frg. durch W. Streitberg, Die gotische Bibel[6] [1971]; ergänzend F. Haffner-P. Scardigli, Unum redivivum folium: Scardigli 302/80; die Angaben des Philostorgius u. des Sokrates, zu dessen Quellen der erstere nicht zu zählen ist, können kaum mit A. Vööbus, Early versions of the NT [Stockholm 1954] 301/3 einfach e silentio des Auxentius v. Dorostorum über Wulfila als Bibelübersetzer für wertlos erklärt werden). Dieser Bibelübersetzung ist gewiß auch der Ausbau einer gotischen Liturgie zur Seite gegangen (vgl. das gotische liturgische Kalenderfrg. bei Streitberg aO. 472 u. den Hinweis auf gotisch-wandalische Liturgie bei PsAug. coll. c. Pasc. [s. u. Sp. 507]). Wulfila hat dadurch zugleich mit der Schaffung einer gotischen Schriftsprache aus einfachsten Anfängen systematisch eine Möglichkeit gotischer christlicher Rede erarbeitet, die für die erste Phase der G. von erheblicher Bedeutung gewesen sein muß angesichts der vorauszusetzenden engen Sprachverwandtschaft der ostgermanischen Stämme, für die das Gotische ohne weiteres als lingua franca dienen konnte; West- u. Ostgoten, Gepiden, Wandalen, Burgunder u. Rugier galten als ‚gotische Stämme' (Procop. Vand. 1, 2, 2/5; Goth. 3, 2, 1f;

Agath. hist. 1, 33 [Corp. Font. Hist. Byz. 2, 12]), u. Procop. Goth. 1, 1, 3 rechnet sogar die Skiren dazu sowie die iranischen Alanen, unter denen er jedoch wohl speziell die vermutlich germanisierten Wandergenossen der Wandalen versteht (Vand. 1, 3, 1). Versuche einer theologischen Analyse des christl. Gotisch (K. D. Schmidt, Bekehrung 1, 284/96; H. Steubing, Miscellen zur gotischen Bibelübersetzung des Ulfilas: ZKG 64 [1952/53] 137/65) leiden an unkritischer Verwendung der Etymologie sowie mangelnder linguistischer Fundierung u. Absicherung. Zur Übersetzungstechnik Wulfilas s. Scardigli 116/32 u. E. Götti, Die gotischen Bewegungsverben = Quellen u. Forschungen zur Sprach- u. Kulturgeschichte der germanischen Völker NF 63 (1974) 133/6.

2. Frühes westgotisches Christentum neben Wulfila. Weder repräsentieren Wulfila u. seine Gemeinde das gesamte Christentum der zeitgenössischen donauländischen Gotia noch hat ihre Vertreibung die Wirksamkeit christlicher Einflüsse in diesem Gebiet beendet. Ein mögliches, aber nicht sicher einzuordnendes Zeugnis bietet die Passio des Innas, Rhemas u. Pinnas (BHG 2184), deren Schauplatz nach dem Text selbst das ‚nördliche Barbarenland', nach der überlieferten Überschrift näherhin die Gotia war. Sie nennt außer den drei durch Ertränken hingerichteten Märtyrern (zur möglichen germanischen Bildung des Namens Innas vgl. E. Förstemann, Altdeutsches Namenbuch 1² [1900] 955; zu Rhemas ebd. 1277 u. M. Schönfeld, Wb. d. altgerman. Personen- u. Völkernamen [1911 bzw. 1965] 187) noch einen Bischof Goddas (zum Namen vgl. Schönfeld aO. 111), der sieben Jahre nach dem Martyrium die Reliquien erhebt, erst an einem ungenannten Ort verbirgt u. dann nach einem nicht identifizierbaren Hafenort Haliscus bringt. Ebenso wie die Zuordnung speziell zum westgotischen Bereich bleibt unsicher ein sie voraussetzender Versuch (E. A. Thompson, Der gotische Bischof Goddas: ZsDtAltert 86 [1955/6] 275/8 = ders., Visigoths 161/5) einer zeitlichen Einordnung in die zur Vertreibung Wulfilas führende Verfolgung. Zeitlich nicht einzuordnen ist ebenfalls das vom gotischen liturgischen Kalenderfragment zum 23. Oktober notierte Martyrium ‚der vielen Märtyrer im Gotenland u. des Friþareikeis' sowie dasjenige des Nicetas, dessen Passio (BHG 1339) ihn zwar trotz seines griechischen Namens als Goten von jenseits der Donau bezeichnet, den geschichtlichen Rahmen seines Martyriums jedoch nur aus Socr. h. e. 4, 33 entnimmt u. selbständig lediglich über die Translation seiner Reliquien nach Mopsuestia u. ihre Verehrung dort berichtet. Basil. Caes. ep. 164, 2 (möglicherweise an Vetranio v. Tomi statt an den als Adressaten überlieferten Ascholius von Thessalonike; zu Situation u. Adresse der Basiliusbriefe 155. 164f vgl. Mansion 12/20) erwähnt einen Missionar kappadokischer Herkunft namens Eutyches (PG 32, 636), der unter den Barbaren jenseits der Donau gewirkt hat u. als Beispiel alter Zeiten gilt, also sicher in die Zeit vor der Mitte des 4. Jh. gehört, ohne daß man ihn deshalb notwendig schon dem Kreis der Gefangenen von 264 zuordnen müßte. Etwa im zweiten Viertel des 4. Jh. hat der syrische Sektierer Audius (*Audianer) von seinem Verbannungsort in (der röm. Provinz) Skythien aus im Sinne asketischen Christentums erfolgreich in Gotien gewirkt u. aus diesem Gebiet sogar Bischöfe für seine Gemeinschaft im Reich rekrutiert (zur germanischen Verwendung des für einen von ihnen überlieferten Namens Silvanus vgl. den gleichnamigen fränkischen Heermeister u. Usurpator des J. 355 [O. Seeck, Art. Silvanus 4: PW 3A, 1 (1927) 125f] u. burgundischen Comes dieses Namens von ca. 500 in der Grafenliste der Lex Burgundionum: MG Leg. 1, 2, 1, 35). Dieses audianische Christentum fand wie andere christliche Ansätze in Gotien ein Ende durch eine 369 einsetzende gotische Christenverfolgung (Epiphan. haer. 70, 14, 5/15, 5; Beginn: Hieron. chron. zum J. 369 [GCS 47, 245, 20/3]; durch freie Quellenkombination chronologisch falsch eingeordnet bei Socr. h. e. 4, 33 u. Sozom. h. e. 6, 37, 12/4 [GCS 50, 296, 14/28]). Sie hat nachhaltige Beachtung in der reichsröm. Christenheit gefunden (Ambros. in Lc. 2, 37; Aug. civ. D. 18, 52). Ihrem Gedächtnis gelten zwei Märtyrerüberlieferungen von hohem Quellenwert. Deren eine ist das Martyrium des Saba (BHG 1607). Es berichtet mit wertvollen Einblicken in die Lebensverhältnisse der Gotia von der Bekenntnistreue eines der sozialen Unterschicht angehörenden gotischen Christen (‚Gote von Abkunft': Mart. Sab. 1 [216, 29 Delahaye]; zu möglicher germanischer Ableitbarkeit des Namens s. Förstemann aO. 1, 1285f), der am 12. IV. 372, dem terminus ante quem non für das Ende der Verfolgung, im Buzău ertränkt wird. Es gibt sich in Nachahmung der Zuschrift des Polykarpmartyriums als

Schreiben der Kirche in der Gotia an diejenige in Kappadokien aus u. ist abgefaßt aus Anlaß der durch den Dux Scythiae, Iunius Soranus, vermittelten Translation der Sabasreliquien nach Cäsarea in Kappadokien, in deren Zusammenhang auch Basil. Caes. ep. 155 u. 164f gehören. Hier werden reichskirchliche Beziehungen gotischen Christentums in die röm. Grenzprovinz Scythia minor u. den Umkreis der sich formenden jungnizänischen Orthodoxie sichtbar, außerdem die gleiche traditionelle, letztlich sicher auf die Verschleppten von 264 zurückgehende Verbundenheit mit Kappadokien, die sich auch in der Notiz des gebürtigen Kappadoziers Philostorgius (h.e. 2, 5) über die Abkunft Wulfilas bekundet. Breiteren literarischen Niederschlag hat die zweite Märtyrerüberlieferung gefunden, nämlich einmal in einer Notiz des gotischen liturgischen Kalenderfrg. zum 29. X. (,das Gedächtnis dieser Märtyrer bei dem Presbyter Wereka u. Batwins ist geblieben; in einer vollen Kirche im Gotenland verbrannt'), zum anderen bei Sozom. h. e. 4, 37, 14 (GCS 50, 296, 24/8) u. schließlich in der griech. Menologienüberlieferung zum 26. III. (ed. H. Achelis, Der älteste deutsche Kalender: ZNW 1 [1900] 308/35, bes. 318/20 in drei verschiedenen Textformen). Es handelt sich um die Verbrennung einer kleinen christl. Gemeinde in ihrem Gottesdienstgebäude (Kalender: aikklesjo; Menologien: ἐκκλησία; σκηνὴ τῆς ἐκκλησίας bei Sozom. aO. wird eigene Prägung des erbaulich stilisierenden Geschichtsschreibers sein). Die Menologienüberlieferung führt 26 Versammelte, davon 22 mit Namen auf (Liste der Namen mit Varianten bei Achelis aO. 323; stark hypothetischer Versuch vorwiegend germanischer Ableitung: R. Loewe, Gotische Namen in hagiographischen Texten: BeitrGeschDtSprLit 47 [1923] 407/33). Sie berichtet von einer Translation der Reliquien nach Cyzicus durch eine christl. gotische Fürstin Gaatha u. deren Tochter Dulcilla, wobei das Martyrium zwischen 367 u. 378, die Translation zwischen 383 u. 392 datiert wird. Mit der Translation werden demnach an dem jetzt offiziellen homöischen Christentum der seit 376 auf Reichsboden stehenden westgotischen Hauptgruppe (s. u. Sp. 505) vorbei Beziehungen aufgenommen zu einer reichskirchlichen, möglicherweise jedoch zur Zeit der Translation noch nicht im Sinne der Entscheidung von 381 orthodoxen, sondern konservativ homöusianischen Umgebung (Eleusius v. Cyzicus), wie denn auch Gaatha anschließend wieder in die Gotia, also in den Bereich der nach dem Donauübergang von 376 nördlich des Stromes verbliebenen gotischen Restgruppen zurückgekehrt sein soll, wo dann ihr christlicher Begleiter Wella gesteinigt wurde. Diese Übergehung des gotischen homöischen Christentums mag jedoch innergotische politische Gründe haben. Sie läßt keinesfalls den Schluß zu, daß zur Zeit des Martyriums selbst die reichskirchlichen Parteiungen für die Christen in der Gotia von wesentlicher Bedeutung gewesen seien, zumal die hier in Frage stehenden Märtyrer nach Ausweis des Kalenderfrg. auch in der homöischen gotischen Tradition verehrt worden sind. Auch ein Isid. Goth. 10 (MG AA 11, 271f) berichteter Zusammenstoß zwischen homöischen Goten nach dem Donauübergang mit zuvor schon während der Verfolgung auf römischen Boden geflüchteten christlichen Stammesgenossen ist eher in unterschiedlicher Stellung zum Reich als in einem Bewußtsein unterschiedlichen Bekenntnisses begründet.

b. Durchbruch des Christentums. Treibende Kraft der gotischen Christenverfolgung von 369/72 war der Gaufürst Athanarich. Er war Führer des westgotischen Gesamtverbandes in dem von Valens ohne durchschlagenden Erfolg geführten, mit der formellen Lösung des gotischen Föderatverhältnisses endenden Gotenkrieg 367/69 gewesen u. strebte im Sinne einer Vertiefung seiner damit bekundeten antiröm. Politik die Ausmerzung der christl. Ansätze unter den Goten an (Epiphan. haer. 70, 15, 4). Er fand jedoch die politische Gegnerschaft des Gaufürsten Fritigern, dem es gelang, im Anschluß an das Reich mit römischer militärischer Hilfe den Oberherrschaftsanspruch Athanarichs abzuweisen. Seine Erfahrung dieser erfolgreichen Auseinandersetzung, die nach dem chronologischen Aufriß des 4. Buches der Kirchengeschichte des Sokrates in der Zeit zwischen 373 u. 376 zu denken ist, veranlaßte Fritigern, sich die Religion des Kaisers zu eigen zu machen (Socr. h. e. 4, 33; chronologisch falsch eingeordnet u. durch freie Kombination erheblich verunklart bei Sozom. h. e. 6, 37, 2/11 [GCS 50, 294/6] u. Theodrt. h. e. 4, 27). Für seinen Teilverband mußte das heißen, daß jetzt der christl. Gottesdienst in die religiös-politische Funktion einrückte, die bislang der angestammte Kult ausgefüllt hatte. Damit war der erste, tatsächlich einen anhaltenden Chri-

stianisierungsprozeß einleitende Durchbruch des Christentums, u. zwar den Umständen entsprechend eines Christentums homöischer Bekenntnisform, in einer schon langen Geschichte gotisch-christlicher Begegnung u. in der Geschichte der G. überhaupt erreicht. Er wog umso schwerer, als gerade der Verband Fritigerns in den alsbald durch den Hunnensturm ausgelösten Wirren Kristallisationszentrum jener gotischen Gruppe wurde, in der sich die westgotische Geschichte fortsetzen sollte. Das einmal übernommene Christentum wurde auch in diesen Wirren nicht wieder fallengelassen, obwohl die Christianisierung in diesen Jahren gewiß noch in den allerersten Anfängen steckte (vgl. die Darstellung des Donauübergangs von 376 bei Eunap. frg. 55 [Hist. Graec. Min. 1, 248f], der, allerdings in antichristlicher polemischer Tendenz, die sich christlich gebenden Goten als zu dieser Zeit im Grunde noch heidnisch schildert; ein christl. Presbyter als Unterhändler Fritigerns vor der Schlacht von Adrianopel 378: Amm. Marc. 31, 12, 8). Das 395 unter Alarich I, dem Begründer des westgotischen Königtums, aus den von Theodosius zugewiesenen Sitzen in Moesien aufbrechende Hauptkontingent, an dem fortan der Name der Westgoten haftet, hatte seine eigene kirchliche Ordnung, repräsentiert durch den homöischen Bischof Sigishari (Sozom. h. e. 9, 9, 1 [GCS 50, 401]; Olympiod. frg. 26 [Hist. Graec. Min. 1, 460]). Über die Realisierung des Schrittes Fritigerns im einzelnen liegen keine Zeugnisse vor, doch ist damit zu rechnen, daß sie sich die Vorarbeit Wulfilas zunutze gemacht u. auch für die notwendigen personellen Kräfte auf das Potential seiner Gruppe zurückgegriffen hat. Dafür spricht auch die maßgebende Stellung, die Wulfilas Nachfolger Selenas, zweisprachiger Sohn eines Goten u. einer Phrygierin, in theodosianischer Zeit im Zusammenhang innerer Zwistigkeiten der hauptstädtischen Homöergemeinde für die homöischen Goten im Ostreich innehatte (Socr. h. e. 5, 23; Sozom. h. e. 7, 17 [GCS 50, 326, 15/29]). Das Christentum konnte so als bereits gotisch rezipiertes aufgenommen werden, u. in der Folgezeit ist der hiermit eingeleitete erste große Vorstoß der G. ein in den Quellen entsprechend schwer verfolgbarer Vorgang durchweg innergermanischer Weitergabe geblieben, dessen Abgeschlossenheit sich schon an der Aufrechterhaltung einer Bekenntnisform zeigt, die reichskirchlich bereits wenige Jahre nach der Entscheidung Fritigerns ausgeschaltet worden ist. Bei den im östlichen Reichsdienst zurückbleibenden Goten hat demgegenüber Johannes Chrysostomus, auf jeden Fall bis zum Gainasaufstand u. dem Konstantinopeler Gotenmassaker von 400, mit teilweisem Erfolg für die reichskirchliche Orthodoxie werben können (Theodrt. h. e. 5, 30: Bereitstellung einer Kirche in Kpel für gotischen katholischen Gottesdienst, darin die Predigt Joh. Chrys. hom. 8); vgl. auf der anderen Seite aber auch die entschieden homöische Haltung des Gainas (Theodrt. h. e. 5, 32: Forderung einer Kirche für homöischen Gottesdienst; Nil. ep. 1, 70. 79. 114/6. 205f. 286). – Weitere katholische Goten im Reich in der Zeit um 400, deren Herkunft u. Weg zur Orthodoxie unbekannt ist: Zu den Vertrauensleuten des Johannes Chrysostomus in Kpel gehören gotische Mönche auf einer Besitzung des Promotus (wohl des 391/92 gefallenen theodosianischen Heermeisters u. Konsuls des J. 389 Flavius Promotus): Joh. Chrys. ep. 14, 5 (οἱ μονάζοντες οἱ Μαρσεῖς, οἱ Γότθοι; Versuch einer Erklärung von Μαρσεῖς bei Vasiliev 36f) u. ep. 207. – Die Goten Sunnia u. Fretela erbitten von Hieronymus (ep. 106 [CSEL 55, 247/89]) aufgrund vergleichender Studien des Psalterium gallicanum u. der Septuaginta Auskunft zu Übersetzungsfragen; wegen dieser freundlich erwiderten Kontaktaufnahme müssen sie wohl für katholisch gelten; über ihre kirchliche Stellung ist nichts bekannt; sie lebten anscheinend in lateinischsprachiger Umgebung, u. es besteht kein hinreichender Grund für die von germanistischer Seite gelegentlich geäußerte Vermutung (vgl. Stutz 43/5), sie seien mit einer Revision des gotischen Bibeltextes befaßt gewesen. – Für Gemeinden mit gotischer Liturgie in der Dobrudscha, von denen noch in der 1. H. des 9. Jh. Walahfrid Strabo Kunde haben will (exord. 7 [MG Leg. 2, 2, 481, 38/40]), könnte durchaus eine ins 4. Jh. reichende Kontinuität angenommen werden.

II. Westliche Ausbreitung. a. Wandalen. Als nächstes homöisch-christliches Germanenvolk werden die Wandalen faßbar. Sie bestehen aus den beiden Hauptgruppen der Hasdingen, die zuletzt in der ungarischen Tiefebene seßhaft waren u. von dort in den letzten Jahren des 4. Jh. donauaufwärts wanderten, u. den in Schlesien ansässigen Silingen, die sich der Wanderung anschlossen. Zusammen mit anderen Wandergenossen, vorab den Alanen,

überschritten sie zur Jahreswende 406/07 den Oberrhein. Im J. 409 drangen sie nach Spanien vor, wo sie 411 in ein foedus genommen wurden. Hier verschwanden 418 nach vernichtenden Kämpfen mit den in römischem Auftrag handelnden Westgoten die Silingen als selbständiger Verband, u. ihre Reste müssen wie die der ebenfalls aufgeriebenen Alanen im hasdingischen Verband aufgegangen sein. 429 erfolgte dessen Übergang nach Nordafrika, von Geiserich wohl von vornherein unternommen mit dem Ziel einer souveränen Reichsbildung, das 442 mit formeller römischer Anerkennung definitiv erreicht war. Den ersten Hinweis auf wandalisches Christentum bringt Salv. gub. 7, 11, 45/7. Danach hätten die Wandalen 422 in einer für sie erfolgreichen Schlacht gegen den Heermeister Castinus (Hyd. chron. 77 [SC 218, 124]; Prosp. chron. 1278 [MG AA 9, 469]) entweder die Bibel als Feldzeichen oder, eher noch, Bibelsprüche als Feldgeschrei verwandt. So singulär dieses Verhalten auch ist, als Weise, sich der Gegenwart des (Christen-)Gottes zu versichern, dem die Schlacht geweiht wurde, wäre es nicht unverständlich. Für Salvian ist es Ausdruck des homöischen christl. Glaubens der Wandalen. Dessen gotischer Ursprung schimmert durch in der bei PsAugustinus (coll. c. Pasc. 15 [PL 33, 1163]) handschriftlich entstellt überlieferten Formel froja armes = κύριε ἐλέησον der wandalischen Liturgie (= gotisch frauja armais; vgl. G. Eis, Altgermanistische Beiträge zur geistlichen Gebrauchsliteratur [1974] 9/15), die mit arman als Lehnbildung zu misereri (vgl. S. Feist, Vergleichendes Wb. der gotischen Sprache[3] [1939] 57 s. v.) wulfilanischem Bibelgotisch entspricht (vgl. auch die Vermutung eines wandalischen Zweiges der gotischen Bibelüberlieferung bei G. W. S. Friedrichsen: NTStud 11 [1964/65] 281/90). Die Vermittlung muß entweder während der letzten Zeit der Hasdingen im Theißgebiet oder während der vorübergehenden spanischen Niederlassung erfolgt sein. Gegen die zweite Möglichkeit kann nicht eingewandt werden, daß die Begegnung mit den allein als Vermittler in Frage kommenden Westgoten, die 412 in die Narbonensis u. Aquitanien eindrangen, 415 nach Spanien auswichen u. schließlich 418 in Aquitanien angesiedelt wurden, während dieser Zeit durchweg feindlich gewesen sei. Das trifft nur für die Jahre 416/18 zu. Den bedeutenden Sieg über Castinus iJ. 422 sollen die Wandalen sogar den gotischen Hilfstruppen des röm. Heeres verdanken (Hyd. chron. 77 [SC 218, 124]). Tatsächlich scheint auch der Durchbruch des homöischen Christentums erst in Spanien erfolgt zu sein. Darauf weist Oros. hist. 7, 41, 8 hin mit der apologetischen Bemerkung, daß Gott schon dann zu preisen sei, wenn die Barbaren allein deshalb Eingang ins Reich gefunden hätten, ,damit sich die Kirchen Christi in Ost u. West allgemein mit Hunnen, Suewen, Wandalen u. Burgundern sowie verschiedenen zahllosen Volksscharen von Gläubigen füllen'. Die schon homöischen Goten fehlen in dieser Aufzählung nicht umsonst, da sie mit ihrem Irrglauben diese Verheißung nicht erfüllt haben, u. demnach scheinen Orosius gegen 417 die Wandalen noch nicht als Homöer bekannt gewesen zu sein. Hyd. chron. 89 (SC 218, 128) vermerkt, daß Geiserich (428/77) nach zeitgenössischen spanischen Erzählungen katholisch war, bevor er Homöer wurde. Das könnte darauf hindeuten, daß hier, ähnlich wie bei Burgundern u. Suewen, eine anfängliche katholische Infiltration aus der provinzialröm. Umgebung durch bewußte Hinwendung zum gotisch vermittelten homöischen Christentum abgebrochen worden ist. In Afrika ist dann dieses Sonderbekenntnis gegenüber dem katholischen mit einer in den übrigen homöischen Germanenreichen beispiellosen Intensität u. Entschiedenheit als religiöser Ausdruck der wandalischen politischen Souveränität erfaßt worden, dessen religionspolitische Konsequenzen das Wandalenreich in den inneren Spannungszustand eines dauernden Bekenntniskampfes versetzten, bis der vorletzte, bezeichnenderweise eng an Byzanz sich anlehnende König Hilderich (523/30) einen Kurs freier kirchlicher Koexistenz aufnahm.

b. Burgunder. Unter den Völkern, denen der Einbruch ins Reich die Verheißung des Glaubens bedeute, hat Oros. hist. 7, 41, 8 auch die Burgunder genannt. Im 4. Jh. im Maingebiet seßhaft, schoben sie sich gegen Ende des Jh. auf die röm. Rheingrenze zu, die ein großer Teil des Stammes in den ersten Jahren des 5. Jh., vielleicht im Zusammenhang mit dem Rheinübergang der Wandalen u. Alanen, überschritt (Hieron. ep. 123, 15 [CSEL 56, 92]; Oros. hist. 7, 38, 3). Nach Prosp. chron. 1250 (MG AA 9, 467) wurden sie 413 im rheinischen Grenzgebiet, wahrscheinlicher im Raum von Worms als am Niederrhein (zur Diskussion s. K. F. Stroheker, Studien zu den

hist.-geograph. Grundlagen der Nibelungendichtung: DtVjsLitWiss 32 [1958] 216/40, bes. 216/27 = ders., Germanentum u. Spätantike [1965] 246/74, bes. 246/59; P. Wackwitz, Gab es ein Burgunderreich in Worms? = Der Wormsgau, Beih. 20/21 [1964/65]), angesiedelt. Im J. 369 hatten bei politischer Fühlungnahme die heidn. Institutionen des Volkes römisches Interesse erregt (Amm. Marc. 28, 5, 14); zu seiner Zeit (417f) jedoch hält Oros. hist. 7, 32, 11/3 die gallischen Burgunder für katholische Christen, u. ein sagenhaft ausgestalteter Bericht von einem Sieg rechtsrheinisch verbliebener Burgunder über eine hunnische Gruppe um 430 will auch von deren unmittelbar vorhergehender Zuwendung zum katholischen Christentum aus der Hoffnung auf Sieghilfe des Christengottes wissen (Socr. h. e. 7, 30; vgl. dazu E. A. Thompson, A history of Attila and the Huns [Oxford 1948] 66f; eine einschlägige Randnotiz des Cod. Bodl. Mus. nr. 113 zur Chronik Isidors [MG AA 11, 491] wird über Cassiod. hist. 12, 4, 11/4 [CSEL 71, 665] auf Socr. zurückgehen). Mit der älteren Forschung (zB. A. Hauck 93) muß man daher mit einer ersten Annahme des katholischen Christentums durch die Burgunder vermutlich im Zuge ihrer Ansiedlung in Gallien rechnen, die später vielleicht auch von rechtsrheinischen Restgruppen nachvollzogen worden ist. Keinen hinreichenden Beleg für solches burgundisches Christentum bietet jedoch eine gelegentlich dafür angeführte, möglicherweise ostgermanische christl. Grablegung des 5. Jh. aus Mainz (G. Behrens, Das frühchristl. u. merowingische Mainz = Kulturgeschichtl. Wegweiser des röm.-german. Zentralmuseums in Mainz 20 [1950] 17f u. 34). Auf Versuche einer Machtausweitung in die Belgica hin fügte Aëtius den Burgundern 436 eine vernichtende Niederlage zu, bei der ihr König Gundahar den Tod fand (Prosp. chron. 1322 [MG AA 9, 475]; Hyd. chron. 108. 110 [SC 218, 134]; Chron. Gall. a. CCCCLII 118 [MG AA 9, 660]). Im J. 443 erfolgte dann ihre Ansiedlung in der Sapaudia, im Raum von Genf (ebd. 128 [660]), anscheinend ohne eigene politische Spitze. 456/57 stehen sie in politischer Verbindung mit den Westgoten, deren König Theoderich ihre Gebietsausweitung in die Lugdunensis begünstigt, u. in diesem Zusammenhang erscheint erstmals seit Gundahar wieder ein burgundischer König, Gundowech (Iord. Get. 231; Addit. Prosp. Havn. chron. a. 457 [MG AA 9, 305]), von dem es heißt, er stamme aus dem westgotischen Geschlecht Athanarichs, des Christenverfolgers (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 28; dagegen kann nicht Lex Burg. Lib. const. 3 angeführt werden, vgl. L. Schmidt, Ostgermanen 177). In dieser Neubegründung des burgundischen Königtums durch einen westgotischen Adligen wird am ehesten die Situation zu suchen sein, in der es zur Übernahme des homöischen Glaubens gekommen ist, als dessen Bekenner die Burgunder seit der 2. H. des 5. Jh. erscheinen (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 9. 32; vgl. die Feststellung Salv. gub. 4, 13, 61 um 470, daß die Barbaren in seinem Gesichtskreis nur Häretiker oder Heiden seien).

c. *Suewen.* Ebenfalls im westgotischen Einflußbereich standen die spanischen Suewen. Herkömmlich werden sie mit dem Hieron. ep. 123, 15 (CSEL 56, 92) neben den Wandalen genannten suewischen Stamm der Quaden identifiziert. Doch handelt es sich nach R. L. Reynolds (Reconsideration of the history of the Suevi: RevBelgePhilHist 35 [1957] 19/47) eher um eine Abteilung der im Niederelbebereich zwischen Angeln u. Sachsen verbliebenen Nordsuewen, die iJ. 408 auf dem Seewege nach Galläcien einfielen, wo sie, 411 in ein foedus genommen, endgültig ansässig wurden. Ihre Christianisierung begann zunächst mit katholischen Ansätzen, die dem unmittelbaren Kontakt mit der romanogalläcischen Umgebung entsprungen sein müssen. Der 448 zur Herrschaft kommende König Rechiar war, u. zwar offenbar schon bei Herrschaftsantritt, katholisch (Hyd. chron. 137 [SC 218, 142]: ,... cui [nämlich dem heidn. König Rechila] mox filius suus catholicus Rechiarius succedit in regnum'). Das darf allerdings nicht ohne weiteres als der Anfang einer katholisch-christl. Phase der Suewen insgesamt angesehen werden, zumal gerade gegen Rechiar eine geheime Opposition im Volk bestand (ebd.). Daß sie sich eben an seinem Christentum entzündet hat, wäre immerhin denkbar. Im J. 456 fiel Rechiar einer Auseinandersetzung mit den Westgoten zum Opfer, u. es folgte eine Zeit innerer Spaltung der Suewen, aus der 465 Rechimund (auch Remismund genannt) als Alleinherrscher hervorging. Die am Auftreten des katholischen Königs Rechiar ablesbare christl. Infiltration der suewischen Aristokratie aus der romanogalläcischen Umgebung, zu der das Verhältnis allerdings zumeist durch suewisches Ausplündern des Landes stark belastet war, mag sich bis zu dieser Zeit

fortgesetzt haben. Die eigentliche Christianisierung jedoch, die offizielle Rezeption des Christentums, erfolgte anscheinend erst jetzt, als 466 nach politischer Annäherung Rechimunds an die Westgoten mit Unterstützung des westgotischen Königs Theoderich ein gotisch-homöischer Missionar galatischer Herkunft namens Aiax, vielleicht ein Bischof (‚senior Arrianus'), unter ihnen zu wirken begann (Hyd. chron. 223. 226. 232 [SC 218, 170. 172]; zur Chronologie s. Ch. Courtois, Auteurs et scribes. Remarques sur la chronique d'Hydace: Byzant 21 [1951] 23/54 u. A. Tranoy in seiner Ausgabe: SC 218, 71/95).

d. Zusammenfassung. Es hebt sich in der 1. H. des 5. Jh. deutlich ein westgotischer Ausstrahlungsbereich des gotischen homöischen Christentums heraus. Von den Westgoten nach Aquitanien getragen, setzt es sich als Bekenntnis, oder vorsichtiger, als offizielle Kultform des Heerbannes der germanischen Föderaten in Gallien u. Spanien durch u. zwar zum Teil auch gegen andere, aus provinzialrömischen Einflüssen herrührende Ansätze. Eher als das politische Kontaktbemühen Theoderichs d. Gr. wird diese alte westgotische Ausstrahlung auch hinter dem späteren homöischen Versuch stehen, im fränkischen Bereich Fuß zu fassen, der in einer Bemerkung des Alcimus Avitus v. Vienne über Bemühungen von Sektenanhängern um Chlodwig (ep. 46) u. in dem homöischen Bekenntnis einer Schwester Chlodwigs, Lantechilde (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 31), faßbar wird. Sie ist übrigens auch an der Provinzialbevölkerung nicht ganz vorübergegangen; Sidon. Apoll. ep. 7, 6, 2 weiß von einem Goten Modahari, der, anscheinend in der Provence, als homöischer Sendbote aufgetreten ist.

III. Östliche Ausbreitung. a. Ostgoten. Weniger deutlich ist die Entwicklung im Osten. Als erster Verband nach den Westgoten haben hier anscheinend die Ostgoten das homöische Christentum übernommen. Iord. Get. 133 vermerkt, die Westgoten hätten den ihnen stammesverwandten Ostgoten u. Gepiden aus dem Bewußtsein der Verbundenheit das homöische Christentum vermittelt. Das ist aber wohl nur eine Kombination von Cassiodor/Jordanes aus dem Wissen vom Ursprungsort des gotischen homöischen Christentums u. seiner Verbreitung; denn da der Kontinuitätsträger des Westgotennamens, die Gruppe Alarichs, iJ. 408 endgültig nach Westen abzog, können die Dinge so einfach nicht liegen. Eine kleinere ostgotische Gruppe allerdings war unmittelbar nach dem Donauübergang der Westgoten Fritigerns iJ. 376 schon ins Reich übergewechselt u. hat sich auch an der Schlacht bei Adrianopel (378) beteiligt. Im J. 380 ist sie von Gratian im Föderatverhältnis in Pannonien angesiedelt worden, u. dieser in das Westreich aufgenommene Verband dürfte dann auch die in den achtziger Jahren in Oberitalien erscheinenden gotischen Hilfstruppen gestellt haben. Diese aber waren homöische Christen (Ambros. ep. 10, 9; 20, 9/12). Sie werden dazu kaum erst in Italien gewonnen worden sein von Männern wie dem vormaligen homöischen Bischof v. Pettau, Julianus Valens (R. Egger, Die Zerstörung Pettaus durch die Goten: JahreshÖsterrInst 18 [1915] Beibl. 253/66 = ders., Röm. Antike u. frühes Christentum 1 [Klagenfurt 1962] 36/44), oder dem von Iustina 385/86 als Gegenbischof für Ambrosius vorgesehenen Auxentius (Mercurinus), wohl identisch mit Auxentius v. Dorostorum (K. K. Klein, Ist der Wulfilabiograph Auxentius v. Durostorum identisch mit dem mailänd. Arianerbischof Auxentius Mercurinus?: BeitrGeschDtSprLit 75 [1953] 165/91; Meslin 47f). Für eine unmittelbare Einschaltung solcher Angehöriger des jetzt entmachteten reichskirchlichen homöischen Episkopats, zu dem auch der 428 mit der Truppenabteilung des gotischen Comes Segisvult nach Afrika kommende Maximinus gehört (Aug. coll. c. Max. 1; Meslin 92/5), in den Prozeß der eigentlichen gotischen Christianisierung (Klein aO. 189f) gibt es keinen Hinweis. Offensichtlich haben vielmehr einzelne unter ihnen gelegentlich bei Abteilungen gotischer Söldner im römischen Heeresdienst Rückhalt gesucht u. gefunden, weil diese bereits homöische Christen waren. Demnach muß sich also auch der in Pannonien angesiedelte ostgotische Teilverband dem Beispiel seiner westgotischen Sprachverwandten unter Fritigern angeschlossen haben. Das weitere Schicksal dieser Gruppe ist unbekannt. Die Hauptmasse der Ostgoten aber fiel unter hunnische Herrschaft. Von ihr muß der 405 von jenseits der Donau nach Italien einbrechende, 406 dort aufgeriebene starke gotische Verband unter Radagais ausgegangen sein. Er war rein heidnisch (Aug. civ. D. 5, 23; Oros. hist. 7, 37, 4/9) u. kennzeichnet damit die seinerzeit bestehende religiöse Situation der Ostgoten.

Nach dem Zusammenbruch des Hunnenreiches wurden sie 456 in dem nach einem Zwischenspiel hunnischer Herrschaft wieder vom Westreich beanspruchten Pannonien als Föderaten angesiedelt. 471 wurden diese Sitze wieder aufgegeben, u. der Teilverband, der die Kontinuität des Ostgotennamens weiterführte, rückte 489 unter Theoderich d. Gr. nach einer Zeit wechselnder Stellung zum Reich auf der Balkanhalbinsel im Auftrag Kaiser Zenos nach Italien ein, um Odowakar zu entmachten, in dessen Stellung Theoderich als Heermeister u. Patricius eintreten sollte. In dieser Zeit müssen sie wohl durchweg schon homöische Christen gewesen sein u. verfügen über einen eigenen Klerus (Malchus frg. 18 zum J. 479 [Hist. Graec. Min. 1, 414]). Wann der Übergang erfolgt ist, läßt sich nicht feststellen. Die rhetorische Aussage Ennod. paneg. Theod. 17, 80 (MG AA 7, 213, 1), den etwa 453 geborenen Theoderich (zum Datum s. W. Ensslin, Theoderich d. Gr.[2] [1959] 348_{10}) habe ‚vom Beginn des Lebens an die lebensspendende Unterweisung zum Verehrer des höchsten Gottes' gemacht, ist vielleicht nur eine Anspielung auf Theoderichs katholische Mutter Erelieva (Anon. Vales. 58 [16, 23/6 Moreau-Velkov]; zwei Schreiben des Gelasius I an sie: MG AA 12, 390f). Auf jeden Fall haben die Ostgoten balkangotischen, homöisch-christlichen Einfluß erfahren. Das Palimpsest-frg. des gotischen liturgischen Kalenders (ed. W. Streitberg, Die gotische Bibel[6] [1971] 472) im Cod. Ambros. S. 36 sup. ist nach E. A. Lowe (Cod. Lat. Ant. 3 [Oxford 1938] nr. 364) zweifellos im 7. Jh. in Bobbio überschrieben worden, u. das macht einen ostgotischen Gebrauch dieses Kalenders wahrscheinlich, dessen Bruchstück jedoch inhaltlich eine nach 407, vielleicht erst nach 419 abgeschlossene balkangotische Redaktion bietet (R. Loewe, Der got. Kalender: ZsDtAltert 59 [1922] 245/90, bes. 271f).

b. Gepiden. Das zweite gotische Volk, das nach Iord. Get 133 sein Christentum angeblich von den Westgoten empfangen hat, die Gepiden, erscheint in der 2. H. des 3. Jh. als deren Nachbar in Norddacien. Dort ist es unter hunnische Herrschaft gefallen, u. nach Attilas Tod (453) war sein König Ardarich Führer einer donaugermanischen Koalition, die in der Schlacht am (nicht identifizierbaren) Fluß Nedao das Hunnenreich zerschlug. In der Folge kam es zu kräftiger gepidischer Machtentfaltung. Die Gepiden beanspruchten den Raum zwischen Theiß, Donau, Alt u. Karpaten u. besetzten seit Abzug der Ostgoten aus Pannonien (471) bis zur ostgotischen Rückeroberung von Italien her (504) u. dann erneut seit Beginn des justinianischen Gotenkrieges (535) Syrmien, wo Sirmium zur Königsresidenz wurde. 567 wurde dann das gepidische Reich vernichtet, der Gepidenstamm als politische Einheit aufgelöst; ein Teil schloß sich den Langobarden an, der Rest fiel unter awarische Herrschaft. Salvian, in dessen Gesichtskreis, offenbar im Zuge der wandalischen Westwanderung (Hieron. ep. 123, 15 [CSEL 56, 92]), Gepiden erschienen sind, betrachtet sie als Heiden u. weiß möglicherweise von Menschenopfern (inhumanissimi ritus: gub. 4, 17, 81; vgl. ebd. 14, 67). Das dürfte auf die gepidische Hauptmasse zur Zeit der Ablösung dieser westwärts wandernden Gruppe (um 400) schließen lassen u. entspricht nur dem, was ohnehin zu erwarten wäre. Nachrichten über ihr homöisches Christentum finden sich erst in justinianischer Zeit (Procop. Vand. 1, 2, 2. 5; Goth. 3, 34, 24). Doch erscheint es da schon als für sie typisch (Cyrill. Scythop. v. Sab. 72), u. auch die Bemerkung des Jordanes setzt voraus, daß es keine Neuerscheinung mehr gewesen sein kann. Sie zeigt aber auch, daß die ostgotische Tradition von einer ostgotischen Vermittlung nichts wußte, u. deshalb sowie wegen des in nachhunnischer Zeit stets feindlich gespannten ostgotisch-gepidischen Verhältnisses ist auch hier an balkangotische Vermittlung zu denken. Für die Annahme, daß diese erst nach 471 über die nach Syrmien eingedrungenen Volksteile erfolgt sei (Thompson, Christianity 75f), gibt es keine Begründung. Daß das gepidische Christentum kirchlich organisiert war, zeigt die Gestalt des Bischofs Thrasarich, der in enger Beziehung zum Königshaus gestanden hat (Joh. Bicl. chron. 572 [MG AA 11, 212f]). Archäologisch wird das gepidische Christentum durch ornamentale Verwendung des Kreuzessymbols auf gepidischen Fundstücken bestätigt (Csallány 274f; doch können kaum alle hier unter der Rubrik ‚Kreuze' aufgeführten Fundgegenstände vorbehaltlos christlich gedeutet werden; vgl. ferner J. Werner: ReallexGermAltertumsk[2] 1 [1973] 365 zum Grabfund v. Apahida).

c. Rugier. Die Rugier, die erst gegen 400 im Donauraum erschienen, Sitze im Bereich des heutigen Niederösterreich nördlich der

Donau fanden (Rugiland) u. von dort nach der Hunnenzeit einen Teil des röm. Ufernoricum beherrschten, 487/88 aber von Odowakar aufgerieben wurden, hatten zur Zeit des hl. Severin mindestens ein homöisch-christl. Königshaus (Eugipp. v. Sev. 5, 2; 8, 1 [66, 3f; 68, 18/23 Noll]). Die Vorstellung, daß eine während der Hunnenzeit auf römischem Boden angesiedelte Gruppe dort dieses Christentum angenommen u. dann weitervermittelt habe (Thompson, Christianity 76), ist unbegründet. Prisc. Pan. frg. 1a (Hist. Graec. Min. 1, 278), dessen Bezug auf die Rugier überdies nur auf Konjektur beruht, bietet dafür keine hinreichende Basis.

d. Skiren. Die Skiren erscheinen in nachhunnischer Zeit, vielleicht im Raum zwischen kleinen Karpaten u. Waag (L. Schmidt, Ostgermanen 270), als Grenznachbarn u. Gegner der Ostgoten, von denen sie 469 völlig aufgerieben wurden, u. als Skire gilt Odowakar (Joh. Ant. 209 [FHG 4, 617]), der auf jeden Fall zur Zeit seiner weströmischen Herrschaft Homöer war (Gelas. I ep. 13 [PL 59, 73 D] = Coll. Avell. ep. 95, 63 [CSEL 35, 1, 391, 19f]). Ob daraus, daß er gegen 470 auf seinem Weg nach Italien in sehr ehrerbietiger Weise den hl. Severin aufsuchte (Eugipp. v. Sev. 7 [68, 13/7 Noll]), hervorgeht, daß er auch damals schon Christ gewesen sei, das homöische Christentum also bereits in das skirische Fürstenhaus, dem er entstammte, Eingang gefunden habe (K. D. Schmidt, Bekehrung 1, 384), läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen (die von R. L. Reynolds-R. S. Lopez, Odoacer, German or Hun?: AmHistRev 52 [1946/47] 36/53 aufgeworfene Frage nach möglicher hunnischer Abkunft Odowakars ist hier unerheblich, da die Herrschaft seines Vaters über die Skiren nicht bestritten wird).

e. Heruler. Die Heruler, im letzten Drittel des 3. Jh. am Asowschen Meer auftretend, werden in nachhunnischer Zeit an der Donau etwa im Bereich zwischen March u. Eipel faßbar. Hier Anfang des 6. Jh. von den Langobarden vernichtend geschlagen, findet schließlich 512 ein Teil des Stammes im oströmischen Reich Aufnahme, zunächst wahrscheinlich in Uferdacien, dann im Bereich von Singidunum, während ein anderer Teil nach Skandinavien zurückgewandert ist. Zu dieser Zeit waren die Heruler noch Heiden; die Procop. Goth. 2, 14, 1/7 geschilderten heidnischen herulischen Bräuche wie Menschenopfer u. freiwilliger Witwentod allerdings scheinen Erinnerungen an ältere Zeiten, vielleicht an skandinavische Verhältnisse, widerzuspiegeln (Ennod. v. Anton. 13f [MG AA 7, 187] bezieht sich auf die hier nicht zu behandelnden Westheruler). 528 erscheint in Kpel ein Edler aus der ins Reich aufgenommenen herulischen Gruppe, Gretes, u. verlangt u. empfängt mit zwölf Gefolgsleuten u. Sippenangehörigen die katholische Taufe (Joh. Mal. chron. 18 [Corp. Scr. Hist. Byz. 28, 427f]; Theophan. chron. a. 6020). Justinian hat darüber hinaus den ganzen herulischen Föderatverband, der zu seiner Zeit übrigens durch Abwanderung eines erheblichen Teiles ins Gepidenreich infolge innerer Auseinandersetzungen stark reduziert wurde, zur Annahme des katholischen Christentums bewogen (Procop. Goth. 2, 14, 33). Die Annahme, daß der Teil der Heruler, der in Opposition gegen den von Justinian eingesetzten König Suartua sich dem aus Skandinavien geholten u. daher sicher heidnischen König Datius anschloß u. auf gepidisches Gebiet auswich (ebd. 2, 15, 27/36), homöisch gewesen sei (L. Schmidt, Ostgermanen 554f; K. D. Schmidt, Bekehrung 1, 386), ist durch nichts zu belegen. Daß überhaupt ein geschlossener Teil des Verbandes das homöische Christentum angenommen habe, läßt sich aus Procop. Vand. 2, 14, 12 nicht ableiten. Dort heißt es lediglich, unter den 1000 ‚arianischen' Söldnern des byzantinischen Afrikaheeres Belisars seien auch einige Heruler gewesen, die im übrigen ein Kontingent von 400 Mann stellten (ebd. 1, 11, 11). Diese einzelnen homöischen Heruler mögen ihr Bekenntnis in römischen Heerlagern angenommen haben.

f. Langobarden. Hat so die gotisch-homöische Christianisierungswelle die Heruler anscheinend nicht mehr erfaßt, so sind doch noch nach ihnen die Langobarden homöische Christen geworden. Sie erscheinen nach Aufreibung der Rugier durch Odowakar 487/88 in ‚Rugiland', im niederösterreichischen Raum nördlich der Donau, wo sie unter herulische Herrschaft fielen. 507 gelang ihnen jedoch die Zerschlagung der herulischen Macht. Seit 526/27 schoben sie sich in den Raum zwischen Donau u. Drau (Pannonia I u. Valeria); 547/48 erhielten sie dazu als Föderaten Justinians Savia u. Teile von Binnennoricum. Gleichzeitig traten sie jetzt in einen beständigen Gegensatz zu den östlich benachbarten Gepiden, deren Reich dann 567 einer langobar-

disch-awarischen Koalition zum Opfer fiel. 568 folgte, nun selbst als Ausweichen vor awarischem Druck, der Aufbruch der Langobarden nach Italien, wo sie sich nicht als Föderaten, sondern als erobernde, entrechtende u. enteignende Herren niederließen. Die sog. Historia Langobardorum codicis Gothani, eine zu Beginn des 9. Jh. entstandene Überarbeitung der im 7. Jh. in der Origo gentis Langobardorum aufgezeichneten Stammesüberlieferung (W. Wattenbach - W. Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im MA, H. 2: Die Karolinger vom Anfang des 8. Jh. bis zum Tode Karls d. Gr. [1953] 207f), setzt die homöische Christianisierung in der Zeit des Aufenthaltes in Rugiland an (cap. 3 [MG Scr. rer. Langob. 8]). Da indes zeitgenössische Quellen ein anderes Bild ergeben, muß diese Notiz als wertlose Kombination gelten, als konstruiertes Gegenstück zu einer Bemerkung über Italien als das Land, wo die Langobarden das Heil des rechten Glaubens fanden (cap. 1 [7]). Im J. 548 sucht eine langobardische Gesandtschaft bei Justinian um Hilfe in einem langobardisch-gepidischen Konflikt nach u. macht dabei auch geltend, daß die Langobarden mit den Byzantinern in der Gottesfrage eines Sinnes seien u. schon deshalb byzantinische Unterstützung gegen die arianischen Gepiden beanspruchen könnten (Procop. Goth. 3, 34, 24). Es besteht kein Grund, hier an eine Fehlinformation Prokops zu denken oder den von ihm stilisierten langobardischen Anspruch, das katholische Christentum zu vertreten, für unbegründet zu halten. Dagegen ist die Bemerkung (ebd. 2, 14, 9), die Langobarden des ausgehenden 5. Jh. seien Christen, d.h. Orthodoxe, gewesen, wohl nur eine Rückprojektion Prokops aus der Situation von 548. Es ist denkbar, daß diese sicher in der Aristokratie zu suchenden Anfänge katholischen langobardischen Christentums zusammenhängen mit der nicht lange vor 548 erfolgten Ablösung der alten Königsfamilie der Lethinger durch Audoin (L. Schmidt, Ostgermanen 579f; Werner 140f). Die Christianisierung ist dann jedoch sehr bald schon nicht mehr in der hier eingeschlagenen Richtung weitergeführt worden. Gegen 565 rügt Nicetius v. Trier in einem Brief an Chlodoswinde, Tochter des Merowingers Chlothachar I u. Gattin des Langobardenkönigs Alboin, des Sohnes Audoins, daß am langobardischen Hof bereitwillig homöische Sendboten aufgenommen werden (ep. austras. 8 [MG Ep. 3, 120f]). Er bringt Argumente, mit denen Chlodoswinde im katholischen Sinne auf Alboin einwirken solle, u. verweist dann auf die angebliche Inkonsequenz der homöischen Heiligenverehrung: ‚Gehn wir über zu den zwölf Jüngern . . ., da die Goten selbst ihnen heutzutage Verehrung erweisen'. Sie tun das aber nur heimlich u. treten nicht offen an den Stätten der Heiligen auf, weil sie Feinde Christi sind, u. sie täuschen die zu den Schwellen der Heiligen entsandten Getreuen Alboins. Diese Goten, die in Reichweite traditioneller Heiligenstätten leben u. dort mit Abgesandten Alboins in Verbindung treten, können nur die, wenn auch entmachteten u. reduzierten, Ostgoten in Italien sein, u. Nicetius geht ersichtlich deshalb auf sie ein, weil er in ihnen die Vermittler des homöischen Kurses am Hofe Alboins sieht, deren Einfluß von langobardischer Seite offenbar auch gesucht wurde. Daß darin sich ein langobardisches Bewußtsein ausdrückt, zum Erbe der ostgotischen Herrschaft berufen zu sein (Bognetti 48/55. 75/8), ist sehr wohl möglich. Dem gotisch-homöischen Christentum fiel so die Aufgabe zu, die voraufgegangenen christl. Ansätze aufzunehmen u. fortzuführen. Faßbarer Niederschlag seiner offiziellen Rezeption könnten jedenfalls ursprünglich die seit der italischen Zeit auftretenden typischen langobardischen Goldblattkreuze sein (Bognetti 55f zu S. Fuchs, Die langobardischen Goldblattkreuze aus der Zone südwärts der Alpen [1938], der sie mit dem langobardischen Übergang zum katholischen Bekenntnis in Verbindung bringt). Demgegenüber zeigen die Bodenfunde der voritalischen Zeit nur ein christl. Stück (Bronzeschnalle mit Kreuz: Werner 85), während das Wort segun (entweder fränkisch vermittelt u. identisch mit althochdeutsch segan, vermutlich einer Rückbildung aus dem Lehnwort seganōn = signare, ‚mit dem Kreuzzeichen bezeichnen', oder unabhängig davon Entlehnung von signum, Kreuzzeichen) in der Runeninschrift einer Fibel von Bezenye in Westungarn (H. Arntz - H. Zeiß, Die einheimischen Runendenkmäler des Festlandes [1939] 328/31) auch losgelöst von seiner christlichen Bedeutung gebraucht sein könnte.

g. Zusammenfassung. Neben dem westgotischen westlichen hat es im 5. Jh. einen östlichen Verbreitungsraum des gotischen homöischen Christentums gegeben, der an-

scheinend von einem eigenen, balkangotischen Ausstrahlungszentrum bestimmt war. Es darf wohl bei der Gruppe der wulfilanischen Goten u. ihrer Nachfahren in Nicopolis ad Istrum gesucht werden. Obwohl Iord. Get. 267 diese Gruppe unter dem Namen der Kleingoten (Gothi minores) noch bezeugt, ist ihre missionarische Ausstrahlung im 6. Jh. erloschen. Die Heruler werden von orthodoxer justinianischer Mission erfaßt, die Langobarden von ostgotischer homöischer.

IV. Vermeintliche Ausstrahlung in den mitteleuropäischen Raum. Eine im Altbairischen beheimatete christl. Sprachschicht gotischer Herkunft (J. Weisweiler: F. Maurer - F. Stroh [Hrsg.], Dt. Wortgeschichte[2] 1 [1959] 85/8; H. Eggers, Gotisches in der altbairischen Beichte: ZsMundartforsch 22 [1954] 129/44) darf kaum als Indiz einer ostgermanischen homöischen Baiernmission gewertet werden. Eher geht sie auf die Aufnahme von Splittergruppen gotisch-kirchensprachlicher Tradition in den bairischen Stammesverband zurück (vgl. E. Klebel, Zur Geschichte des Christentums in Bayern vor Bonifatius: St. Bonifatius Gedenkgabe [1954] 388/411, bes. 407), oder, wahrscheinlicher noch, ist sie ursprünglich von den Langobarden aufgenommen worden u. dann nach Norden gedrungen im Zuge der langobardisch-bairischen Beziehungen des 6. u. 7. Jh., in deren Zusammenhang vorauszusetzende christliche (katholische) norditalische Einflüsse in Bayern gehören (vgl. E. Kranzmayer, Die bairischen Kennwörter u. ihre Geschichte [1960] 30/41; zum archäologischen Aspekt; vgl. V. Milojčić, Zur Frage des Christentums in Bayern zur Merowingerzeit: JbRGZMusMainz 13 [1966] 231/64). Christliche Deutung von Runeninschriften aus Weimarer Gräbern (Arntz - Zeiß aO. 135. 139) ist unbegründet. Doch sind auch Grabfunde mit christlichen Symbolen für die Annahme gotisch-homöischer christlicher Ansätze in Thüringen in Anspruch genommen worden (W. Schulz, Archäologische Zeugnisse frühen Christentums in Deutschland: WissZsUnivHalleWittenb 5 [1955/56] 1057/66, bes. 1057/9). Eine fürstliche Grablegung in Stößen (bei Naumburg) barg einen mit Kreuz sowie α u. ω auf der Stirnspange verzierten Spangenhelm ostgotisch-italischer Herkunft (B. Schmidt, Thüringische Hochadelsgräber der Völkerwanderungszeit: Varia Archaeologica, W. Unverzagt zum 70. Geburtstag [1964] 195/213, bes. 203f u. 212). Die für die nordwärts der Alpen gefundenen Helme dieser Art vorauszusetzenden Erwerbsumstände (Gastgeschenke, Familienbeziehungen, Beute: J. Werner, Fernhandel u. Naturalwirtschaft im östl. Merowingerreich nach archäolog. u. numismat. Zeugnissen: Moneta e scambi nell'alto medioevo = Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 8 [1961] 557/618, bes. 578) erlauben jedoch keinen Rückschluß aus der ornamentalen Gestaltung auf die Einstellung des Erwerbers. Außerdem stammt der Stößener Helm aus derselben Werkstatt wie ein ähnliches Stück aus einem fränkischen Herrengrab in Planig (Rheinhessen), das auf der Stirnspange mit zwei Kreuzen geziert ist (s. u. Sp. 537). Die Verwendung christlicher Ornamentik ist also anscheinend werkstattspezifisch u. charakterisiert auch deshalb nicht unbedingt den Letztbesitzer. Der Stößener Fund belegt so nur die ostgotisch-thüringischen Beziehungen der Zeit Theoderichs, die in der Ehe seiner Nichte Amalaberga mit dem Thüringerkönig Herminafrid Ausdruck gefunden haben (Anon. Vales. 70 [30 Moreau-Velkov]; Cassiod. var. 4, 1). Dafür, daß diese homöisches Christentum im thüringischen Königshaus vorausgesetzt oder zur Folge gehabt habe (zB. K. D. Schmidt, Bekehrung 1, 420f), gibt es keinen hinreichenden Anhalt. Ein zweites Fundstück ist ein Silberlöffel aus einem Weimarer Frauengrab mit Christogramm u. inschriftlicher Zueignung an eine Frau mit dem germanischen Namen Basena. Dieser u. eine Reihe ähnlicher Löffel aus alamannischen Frauengräbern (zum Vorkommen auch in bairischen Frauengräbern vgl. H. Bott, Bajuwarischer Schmuck der Agilolfingerzeit [1952] 119) sind als Eucharistielöffel gedeutet u. dementsprechend als Belege für ostkirchliches, also gotisch-homöisches Christentum gewertet worden (Schulz aO.; P. Zenetti, Kultlöffel als Zeugnisse christlich-arianischer Bestattungen: Mannus 33 [1941] 148/54; P. Paulsen, Die Anfänge des Christentums bei den Alamannen: ZsWürttembergLandesgesch 15 [1956] 1/24, bes. 4). Doch ist einerseits schon die Deutung als Kultgerät nicht haltbar (H. Dannheimer, Silberlöffel aus Reihengräbern: BayerVorgeschBlätter 30 [1965] 278; J. Engemann, Anmerkungen zu spätantiken Geräten des Alltagslebens mit christlichen Bildern, Symbolen u. Inschriften: JbAC 15 [1972] 154/73, bes. 165/72), u. andererseits ist auch der Kommunionbrauch der

intinctio u. Austeilung mit dem Löffel in der östlichen Kirche des 4. Jh. nicht geläufig (Cyrill. Hier. catech. myst. 23, 21f [38f Cross]; Const. ap. 8, 13, 15 [516/8 Funk]; Theod. Mops. hom. cat. 16, 28 [579 Tonneau]) u. darf daher nicht als liturgisches Erbgut der gotisch-homöischen Kirche vorausgesetzt werden, für die im übrigen die sonst allerdings sagenhafte Erzählung Greg. Tur. hist. Franc. 3, 31 mit der eucharistischen Kelchspendung rechnet. Als privates Zeugnis christlicher Anschauungen aber, für das aufgrund der mutmaßlichen Belegungsdauer des Gräberfeldes Weimar Nord (B. Schmidt, Die späte Völkerwanderungszeit in Mitteldeutschland [1961] 44) das beginnende 7. Jh. spätester Zeitansatz ist, braucht der Thüringer Löffel keineswegs auf vorfränkisches Christentum zu weisen. Zu den Löffeln im alamannischen Bereich s. u. Sp. 532f. Ganz unbegründet ist es, in Eugipp. v. Sev. 19, 1f (84, 8/17 Noll) vor 482 ein homöisches oder überhaupt christliches Bekenntnis des Alamannenfürsten Gibuld angedeutet zu finden (A. Hauck 90; W. Veeck, Die Alamannen in Württemberg [1931] 9). Die von Veeck aO. dazu noch als Beleg für solches Christentum geltend gemachte West-Ost-Orientierung alamannischer Gräber ist nicht beweiskräftig. Sie herrscht (anstelle älterer, im Norden andauernder süd-nördlicher Grabausrichtung; vgl. dazu de Vries, Religionsgeschichte 2, 375) im Gesamtbereich der merowingerzeitlichen Reihengräberfelder vor (K. Böhner, Archäologische Beiträge zur Erforschung der Frankenzeit am Niederrhein: RheinVjsBl 15/16 [1950/51] 19/38, bes. 23f; ders., Rheinische Grabmäler der Merowingerzeit als Zeugnisse frühen fränkischen Christentums: Elbern 2, 653/78, bes. 658f; E. Salin, La civilisation mérovingienne 2 [Paris 1952] 189/98; B. Schmidt, Mitteldeutschland aO. 56/61 u. 168f; J. Werner, Zur Entstehung der Reihengräberzivilisation: Archaeologia geographica 1 [1950/51] 23/32, bes. 28; J. Zeman, Das völkerwanderungszeitliche Gräberfeld in Mochov: Památky Archeologické 49 [1948] 468/71, bes. 470). Ein ursprünglicher Zusammenhang des Aufkommens dieser Grabsitte mit der Annahme des Christentums ist jedoch nicht erkennbar. Die gelegentlich geäußerte Vermutung noch weiterer Auswirkung gotischen Christentums in den west- u. selbst nordgermanischen Raum (zB. Scardigli 210/31; Kuhn) beruht auf einer Verabsolutierung sprachgeschichtlicher Hypothesen u. ist missionsgeschichtlich vollends nicht abzusichern.

V. Wesen des gotischen homöischen Christentums. a. Ostkirchliche Prägung. Seiner Herkunft entsprechend zeigt das gotische homöische Christentum deutliche ostkirchliche Züge. Die Zölibatsverpflichtung ist unbekannt (Conc. Tolet. III can. 5 [PL 84, 352 B/C]). Ein kennzeichnendes, herkunftsbedingtes (vgl. Const. ap. 6, 15, 1/3 [337 Funk]; Can. ap. 46f [578 F.]) u. nicht etwa dem Willen nach konfessionell-nationaler Abschließung entspringendes (K. D. Schmidt, Bekehrung 1, 297f) Traditionselement ist die praktizierte Häretikertaufe (Conc. Tolet. III anath. 15 [PL 84, 347 C]). In westkirchlich-katholischer Umgebung konnten so ,die Wiedertaufe empfangen' u. ,zum Arianismus abfallen' identische Begriffe werden (Quodvult. lib. prom. dimid. temp. 8, 16 [SC 102, 618, 9/13]; PsAug. symb. 1, 13, 24; c. Iud. pag. Arr. 4, 19; temp. barb. 1, 8. 10; 2, 14 [PL Suppl. 3, 298]; Eugen. Carthag. bei Greg. Tur. hist. Franc. 2, 3; röm. Synode vom 13. III. 487: Felix III ep. 13 [259/66 Thiel]; zum Hintergrund vgl. Vict. Vit. 3, 47f; Fulg. Rusp. abeced. 67/76 [CCL 91 A, 879]; Eugipp. v. Sev. 8, 1 [68, 21f Noll]; Conc. Ilerd. can. 9 [PL 84, 324 AB]; Vigil. ep. ad Profut. episc. 3 [ebd. 831 C/D]; Lib. ord. 103f Férotin). Der Beschluß eines westgotischen homöischen Konzils zu Toledo 580, zur Erleichterung des Übertritts die Wiedertaufe aufzugeben, wurde katholischerseits als bedrohlich empfunden (Joh. Bicl. chron. 580, 2 [MG AA 11, 216]). Charakteristisch ist vor allem aber auch die eigene Kirchensprache, die das kirchliche Leben nicht nur katechetisch u. pastoral begleitet, sondern auch im Zentrum, in Liturgie u. Bibel erfaßt (vgl. dagegen die Zweifel an der Gültigkeit volkssprachlich gespendeter Taufe bei Bonif. ep. 45 [73, 4/7 Tangl]). Doch hat sicher der Charakter der wulfilanischen Übersetzungssprache, die ,nur teilweise ein idiomatisches, weithin jedoch ein gräzisierendes Gotisch' darstellt (Stutz 48), auch wieder hieratisch distanzierend gewirkt. Als Mittel weitergehender geistiger Rezeption des spätantiken Christentums dokumentiert sie sich in der sog. skeireins (= ἑρμηνεία, ,Auslegung'), wie H. F. Maßmann in seiner Ausgabe (1843) die in wenigen Frg. erhaltene gotische Übersetzung einer unbekannten griech. Erklärung des Johannesevangeliums mit homöischer Tendenz genannt hat (ed. W. H. Bennet, The Gothic

commentary on the gospel of John [New York 1960]), u. in den Randglossen zu den Homilien De lectionibus evangeliorum des homöischen Bischofs Maximin (Clavis PL² nr. 694) im Cod. Veron. LI (49) (ed. W. Streitberg, Die gotische Bibel⁶ [1971] 489/91). Ob u. in welchem Umfang das Gotische im Westen auch als Kirchensprache im Romanisierungsprozeß der einzelnen Verbände schon vor der Katholisierung verdrängt worden ist, läßt sich nicht feststellen.

b. Theologische Eigenart. Abgesehen von der Sonderentwicklung der Krimgoten (s. u. Sp. 530f) u. der unbedeutenden justinianischen Herulermission vollzog sich der erste ostkirchliche Durchgang der G. unter dem Zeichen des homöischen Bekenntnisses. Der Grund für diese besondere Bekenntnisgestalt des ersten germanischen Christentums ist ausschließlich in den reichskirchlichen Bedingungen zu suchen, unter denen sich die Stabilisierung des Wulfilakreises u. der entscheidende westgotische Durchbruch vollzog, sowie darin, daß es bei Änderung dieser Bedingungen bereits in seiner nationalsprachlichen Gestalt gefestigt war u. die Möglichkeit fand, in autonomen Kirchenkörpern weiterzuleben, deren Trägerschaften zum Reich allenfalls in einem Föderatverhältnis standen. Vermutungen über eine mögliche germanische Affinität gerade zur homöischen Theologie beruhen auf willkürlichen Annahmen hinsichtlich der Vorstellungskategorien, in denen das Christentum aufgenommen wurde. Ein sprachliches Indiz läßt eher das bestimmende Bestreben der sog. linksorigenistischen Theologie nach Distanzierung von Vater u. Sohn als ungotisch erscheinen; denn in den Christusworten Joh. 10, 30; 17, 11. 21f werden sie im Gotischen durch Verwendung des pronominalen u. verbalen Dual primär als Elemente einer vorgegebenen gestalthaften Einheit gefaßt (vgl. Stutz 50/2). Gieseckes extreme Deutung des gotischen homöischen Christentums als einer nur noch durch christliche Terminologie verfremdeten Selbstverwirklichung germanischen Geistes ist eine eindeutige Tendenzschrift völkischer Ideologie, die sich methodisch auf Fehlbestimmungen von Genus u. Funktion des im Auxentiusbrief vorliegenden Materials zur Theologie Wulfilas stützt. Sachlich beruht dieser sog. germanische Arianismus auf dem durch Constantius der Synode v. Rimini aufgezwungenen Bekenntnis, nämlich der Formel von Nike (205f Hahn) v.J. 359 (Vict. Vit. 3, 5; Conc. Tolet. III anath. 17 [PL 84, 347 D]), die auch Wulfila in ihrer von der Synode zu Kpel 360 gegebenen Fassung (208f H.) unterzeichnet hat (Socr. h. e. 2, 41), mit dem der theologischen Begriffsbildung bewußt ausweichenden Kernsatz, der Sohn sei dem Vater ‚gleich gemäß der Schrift' (ὁμοῖος κατὰ τὰς γραφάς), u. dem Verbot der Verwendung des οὐσία-Begriffes. Die dadurch begrenzte Kontaktzone geistigen Austauschs mit der altkirchlichen Theologie wird durch die Vorlage der skeireins u. die Clavis PL² nr. 688/708 aufgeführte lat. Literatur gekennzeichnet; zum geistigen u. kirchlichen Klima dieser Kontaktzone s. Meslin. Im übrigen entspricht es dieser Ausgangsposition, daß das germanische homöische Christentum zu einem formalistischen Biblizismus erstarrt ist (vgl. den afrikanischen Anonymus PsVigil. Thaps. c. Varimad. praef. [CCL 90, 9]), für den der Begriff ὁμοούσιος als Aufgreifen nichtbiblischer, vorchristlicher Terminologie heidnisch ist (der Wandalenkönig Thrasamund bei Fulg. Rusp. c. Arrian.: CCL 91, 85, 575/8) u. der seine Gegner zwingt, die Freiheit theologischer Begriffsbildung zu verteidigen (ebd.: 91, 87, 636/60; PsAug. coll. c. Pasc. 15 [PL 33, 1160/4]). Positiv hat diese Haltung sich in einem starken Bemühen um den Wortlaut des Bibeltextes selbst niedergeschlagen (Stutz 28/47). Nicht belegt wird durch solchen Biblizismus ein spezifisches Interesse am biblischen Jesusbild; u. die Vermutung, daß darin ein Moment der Gemeinsamkeit mit den konservativen Chalcedonensern des Westens gelegen haben könnte (Haendler, Konfessionskämpfe 19/24), beruht auf einer Rückprojizierung problematischer moderner Wertungen (vgl. W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie [1957] 86/94), zumal die germanische homöische Tradition das in ihrem reichskirchlichen Herkunftsmilieu geläufige christologische Argument für eine Inferiorität des Logos gegenüber dem Vater (vgl. Eudokios v. Kpel, Frg. in doctrina Patrum 9, 14 [64f Diekamp]; J. Liébaert, Christologie = HdbDogmengesch 3, 1a [1965] 60/5 u. Meslin 314/8) festgehalten zu haben scheint (vgl. Fulg. Rusp. ad Tras. 1, 7 [CCL 91, 103f]; Conc. Tolet. III anath. 9 [PL 84, 347 B]) u. damit eine Bindung an das unwestliche christologische Denkschema des Typus Logos-Sarx bekundet. Daß wenigstens im wandalischen Bereich eine theologische Weiterentwicklung im Sinne eines Rückgriffs auf

den genuinen Arianismus erfolgt sei, hat K. D. Schmidt (Bekehrung 1, 371 f) fälschlich aus einer von Thrasamund gegenüber Fulgentius v. Ruspe aufgestellten These (CCL 91, 85, 568/80) gefolgert, für die zu seiner Zeit nur eine unzulängliche, nicht sinnvoll deutbare Textgrundlage zur Verfügung stand. Eine in katholischer Umgebung auffallende Folge des homöischen Sonderbekenntnisses war der liturgische Konservatismus des Festhaltens an der doxologischen Formel Gloria patri per filium in spiritu sancto (Greg. Tur. hist. Franc. 6, 40; Conc. Tolet. III anath. 16 [PL 84, 347 C]; Joh. Bicl. chron. 580, 2 [MG AA 11, 216]; vgl. dazu die Verwendung als Taufformel [nach gotisch-homöischem Vorbild?]: Niceph. Callist. h. e. 16, 35 [PG 147, 193 A]).

c. Kultfrömmigkeit. Die Kultfrömmigkeit der germanischen Homöer war die ihrer kirchlichen Umwelt. Das gotische liturgische Kalenderfrg. zeigt neben der Übernahme bestehender Heiligenüberlieferung der griech. Kirche ein auch von der byzantinischen Tradition geteiltes Gedächtnis früher gotischer Märtyrer sowie die Verehrung eigener Heiliger, wobei die Namen des Kaisers Constantius (das handschriftliche Kustanteinus wird schon durch das Tagesdatum des 3. XI. als Verschreibung entlarvt) u. des 407 verstorbenen Bischofs Dorotheos der Konstantinopeler homöischen Sondergemeinde eine starke Überlieferungskontinuität zum reichskirchlichen Homöertum erkennen lassen. Man verfügt über Reliquien (Conc. Caesaraug. II can. 2 [PL 84, 317 B/C]; ein bei Csallány 63 unter nr. 19 beschriebenes Kästchen aus einem gepidischen Grabfund könnte ein Reliquienbehältnis sein). Trotz gelegentlicher Skepsis (Greg. Tur. glor. mart. 24) oder abergläubischer Scheu (Greg. M. ep. 7, 23) wird auch der Anschluß an lebendige kultische Traditionen der katholischen Umwelt, an deren Traditionsstätten oder Kultobjekte, gesucht: Anon. Vales. 65 (19 Moreau-Velkov) (Petrus); Procop. Vand. 1, 21, 17/20 (Cyprian); Nicet. Trev. ad Chlodosvind.: MG Ep. 3, 121, 14/23 (Apostel); Greg. Tur. virt. Mart. 1, 11 (Martin v. Tours); Vit. Patr. Emerit. 5, 5, 7. 6, 12/4 (202. 212 Garvin) (Eulalia); Greg. Tur. hist. Franc. 6, 18 (allgemein).

d. Auseinandersetzung mit dem Heidentum. Nicht zu verfolgen ist die Auseinandersetzung des germanischen homöischen Christentums mit dem Heidentum. Unmittelbar bezeugt ist das Fortdauern heidnischen Kultes nur für die Langobarden durch Greg. M. dial. 3, 27f (198f Moricca) für die Zeit um 580 sowie durch die allerdings erst 840/50 entstandene Vit. Barb. episc. Benev. 1; 6/9 (MG Scr. rer. Langob. 557. 559/63) für den beneventischen Herzog Romoald u. seine Gefolgschaft in der Zeit um 663; in diesem Fall wird ausdrücklich vorausgesetzt, daß es sich um heidnische Kultpraxis getaufter Langobarden gehandelt habe, u. Romoald dürfte wohl Homöer gewesen sein wie sein Vater, der die Reihe der katholischen Langobardenkönige noch einmal unterbrechende Grimoald (662/71; Vit. Joh. Boni 7 [ASS Ian. 1, 623]; vgl. Vit. Barb. episc. Benev. 9 [MG Scr. rer. Langob. 562, 25]: Romoald hat Barbatus gelobt, solo Deo catholice deservire). Nicht auszumachen ist, ob das Ion. Bobb. v. Columb. 2, 2 (MG Scr. rer. Germ. 37, 289f) erwähnte heidn. Heiligtum ein langobardisches oder überdauerndes autochthones war. Die Faszination des heidn. Sakralbereichs, sicher nicht nur der eigenen Tradition auch nach generationenlangem Christianisierungsprozeß, erhellt aus den Worten eines christl. Westgoten 580: ‚Wir sagen nämlich in verbreiteter Rede, es sei nicht schädlich, wenn man zwischen Altären der Heiden u. einer Kirche Gottes hindurchgehe, beiden seine Ehrfurcht zu erweisen‘ (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 43; vgl. F. J. Dölger, Die Ehrfurchtsbezeugung beim Durchgang zwischen heidnischem Altar u. christlicher Kirche: ACh 6 [1950] 69f). Beispiele von Leichenvernagelung in westgotischen Gräbern, gleichviel ob germanischer oder keltoromanischer Herkunft (H. Obermaier, Leichennagelung im spanischen MA: ForschFortschr 9 [1933] 169/71; H. Zeiss, Die Grabfunde aus dem spanischen Westgotenreich [1934] 90f; R. Lantier, Le cimetière wisigothique d'Estagel: Gallia 1, 1 [1943] 153/88, bes. 173. 183), bezeugen zwar nicht unbedingt ein bewußtes Weiterleben des Heidentums, aber doch ein kräftiges Weiterwirken heidnischen Brauchs (vgl. Poenitentiale ecclesiarum Germaniae can. 180 bei H. J. Schmitz, Die Bußbücher u. das kanonische Bußverfahren [1898 bzw. Graz 1958] 448), u. der Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Heidentum u. Christentum ist sicher nicht mit der Katholisierung der überdauernden germanischen Verbände beendet gewesen; so belegen Inschriften auf sog. Danielschnallen für den burgundischen Raum des 7. Jh. das Fortdauern heidnischer Jenseitsvorstellungen (A. Mentz, Schrift u.

Sprache der Burgunder: ZsDtAltert 85 [1954/55] 1/17). Doch erlauben die einschlägigen Quellen für diese Zeit im allgemeinen keine Scheidung zwischen germanischem u. nichtgermanisch-autochthonem heidnischen Weiterwirken mehr.

VI. Ausgang des gotischen homöischen Christentums. a. Untergehende Verbände. Das Schicksal des zunächst so expansiven gotischen homöischen Christentums lag in seinem erreichten Verbreitungsgebiet beschlossen. Sein Vorstoß in die germanische Welt jenseits der Reichsgrenzen, der in nicht mehr zu bestimmender Intensität Rugier, Gepiden u. vielleicht auch Skiren erreicht hatte, lief mit der Auflösung dieser ihn tragenden politischen Verbände leer aus. Das Hauptverbreitungsgebiet aber lag innerhalb der westlichen Provinzen des Reichsgebietes der theodosianischen Zeit. Wandalen u. Ostgoten verloren hier durch Justinians erfolgreiche Rückeroberungspolitik ihre politische Existenz. Das wandalische homöische Kirchentum verfiel damit nach einem erfolglosen Reaktionsversuch der raschen Auflösung (W. E. Kaegi, Arianism and the Byzantine army in Africa 533/46: Traditio 21 [1965] 23/53), das ostgotische vermochte sich auf die Langobarden zu übertragen.

b. Katholisierung der überdauernden Verbände. Im burgundischen, suewischen u. westgotischen Bereich hat das germanische homöische Bekenntnis infolge seiner theologischen Unfruchtbarkeit als erstarrte dogmatische Ausweichposition u. ohne selbständigen Zugang zu den geistigen Grundlagen des spätantiken Christentums dem Prozeß der kulturellen Assimilierung seiner Träger, jedenfalls der bestimmenden aristokratischen Schicht, durch die provinzialröm. Umwelt nicht standhalten können. Seine Hilflosigkeit in der geistigen Auseinandersetzung wird deutlich am Beispiel der vom Wandalenkönig Thrasamund gegen 517 gewünschten theologischen Diskussion mit Fulgentius v. Ruspe, die trotz versuchter massiver Steuerung im homöischen Sinne den wandalischen Homöern schließlich so bedrohlich erschien, daß sie mit Verbannung des Fulgentius abgebrochen wurde (Vit. Fulg. 21/5; Fulg. Rusp. c. Arrian. u. ad Tras.: CCL 91, 71/185; H.-J. Diesner, Fulgentius v. Ruspe als Theologe u. als Kirchenpolitiker [1966] 36/40). In dem romverbundenen burgundischen Königshaus suchte der katholisch verheiratete Gundobad (Greg. Tur. Iulian. 8; seine Gattin ist möglicherweise die nach CIL 13, 2372 = Fiebiger-Schmidt 78 iJ. 506 in Lyon beigesetzte Caretena; vgl. K. Schneider, Der Tod Chilperichs II u. seiner Gattin Caretena: ZsSchweizGesch 19 [1939] 77/80) vorbehaltlos den theologischen Austausch mit Avitus v. Vienne (Alc. Avit. ep. 22. 30; c. Arrian.: MG AA 6, 2, 1/15; Agobard. Lugdun. ep. 3, 13 [MG Ep. 5, 163]) u. galt selbst nur mehr als Homöer aus Traditionalismus (Alc. Avit. ep. 46; vgl. Greg. Tur. hist. Franc. 2, 34). Seine Söhne u. Nachfolger Sigismund u. Godomar nahmen noch zu seinen Lebzeiten das katholische Bekenntnis an (Alc. Avit. ep. 8. 45. 92; Agobard. Lugdun. ep. 3, 13 [MG Ep. 5, 163]; L. Schmidt, Ostgermanen 158f; v. d. Steinen 478_4), u. damit war die Entscheidung gefallen, vor allem dank der lebhaften katholischen Aktivität Sigismunds (Alc. Avit. ep. 29. 31). Das burgundische homöische Christentum, mit dessen möglicher Reaktion Alc. Avit. ep. 7 noch gerechnet hat, ist ohne ein weiteres Echo in den Quellen erloschen. Gegen 555 folgte bei den spanischen Suewen durch Übertritt des Königs Chararich unter dem Eindruck des gallischen Martinskultes (Greg. Tur. virt. Mart. 1, 11; Schäferdiek, Kirche 247/51) der Umschwung, der durch die Wirksamkeit des Martin v. Dumio fruchtbar gemacht wurde (Ven. Fort. c. 5, 2, 17/22; Isid. vir. ill. 35 [58 v. Dzialowski]). Auf dem Konzil zu Toledo von 589 stellt dann das inzwischen (585) westgotisch annektierte suewische Gebiet mit vier von insgesamt acht Unterzeichnern einen unverhältnismäßig großen Anteil unter den ihre vollzogene Abschwörung bekundenden ehemals homöischen Bischöfen (PL 84, 349f). Ob es sich dabei nur um westgotische Garnisonsbischöfe handelt (J. Fontaine: Conversione 124_{57}) oder nicht eher um letzte Vertreter der von der homöischen Religionspolitik des Westgotenkönigs Leowigild (568/86) noch einmal vorübergehend reaktivierten suewischen homöischen Kirche, bleibt offen. Die Religionspolitik Leowigilds, die das bisher im Westgotenreich geübte Prinzip der konfessionellen Koexistenz aufgab, war ein wesentlicher Teil seiner Reaktion gegen den Versuch seines katholisch gewordenen Sohnes Hermenegild, einen gefährlichen Aufstand unter dem Zeichen des katholischen Bekenntnisses zu führen (579/84). Offensichtlich aber hat sie die Kräfte der homöischen Kirche überspannt u. zu Aufweichungstendenzen geführt wie dem

Verzicht auf die praktizierte Häretikertaufe (s. o. Sp. 522) u. dem Zugeständnis des Königs, man könne für das Verhältnis des Sohnes zum Vater statt des similis der homöischen Bekenntnisgrundlage auch aequalis sagen, wobei immerhin noch der Substanzbegriff vermieden blieb (Greg. Tur. hist. Franc. 6, 18). Leowigilds zweiter Sohn u. Nachfolger Rekkared hat daraus mit seiner Konversion iJ. 587 die Konsequenzen gezogen (Joh. Bicl. chron. 587, 5 [MG AA 11, 218]; Greg. Tur. hist. Franc. 9, 15) u. nach Abwehr zweier durch homöische Reaktion ausgelöster Erhebungen (Joh. Bicl. chron. 588, 1 [218]; Vit. patr. Emerit. 5, 10f [232/46 Garvin]) sowie einer homöischen Verschwörung am Hofe (Joh. Bicl. chron. 589, 1 [218]) iJ. 589 auf dem von der spanischen Kanonessammlung so gezählten dritten Konzil v. Toledo unter Zustimmung eines großen Teils des ehemals homöischen Episkopats u. der gotischen Aristokratie öffentlich dokumentiert u. verbindlich gemacht (ebd. 590, 1 [219]; die Konzilsakten: PL 84, 341/64). Auf seine Anordnung hat dabei die spanische Kirche als erste abendländische zum Zeichen der vollzogenen Wende das Nicaeno-Konstantinopolitanische Credo (noch ohne filioque: G. Martínez Díez: Anuario de Historia del Derecho Español 37 [1967] 641f) in die Meßliturgie aufgenommen (Conc. Tolet. III can. 2 [PL 84, 351f]). Demgegenüber hat auch das westgotische homöische Christentum selbst kein Echo mehr hinterlassen. Bei den Langobarden hatte die Aufnahme des homöischen Christentums erste katholische Ansätze fortgeführt, aber schon in den ersten Jahrzehnten der italischen Zeit machten sich erneut katholische Einflüsse geltend, denen 590 Authari mit einem Verbot, langobardische Kinder katholisch taufen zu lassen, zu begegnen suchte (Greg. M. ep. 1, 17), u. um die Wende vom 6. zum 7. Jh. scheint sogar schon katholisches langobardisches Christentum nach Alamannien u. Bayern hinein gewirkt zu haben. Authari selbst war verheiratet mit der katholischen, mütterlicherseits aus der alten langobardischen Königsfamilie der Lethinger stammenden Tochter des Baiernherzogs Garibald, Theudelinde (Origo gent. Langob. 6 [MG Scr. rer. Langob. 5]; Paul. Diac. hist. Langob. 3, 30 [ebd. 109f]; Addit. Prosp. Havn. extrem. 9 [MG AA 9, 338]), die speziell die katholische Kirche des oberitalischen Dreikapitelschismas begünstigte u. der es zweifellos zu verdanken ist, daß unter ihrem zweiten Gatten, Autharis' Nachfolger Agilulf (590/616), Columban im Langobardenreich Aufnahme finden, eine freie antihomöische Wirksamkeit entfalten u. das Kloster Bobbio gründen konnte (Ion. Bobb. v. Columb. 1, 30 [MG Scr. rer. Germ. 37, 220/2]; Columb. ep. 5 [MG Ep. 3, 177, 10f]). Ihr Einfluß hat wesentlich zur Vorbereitung der aktiven Katholisierungspolitik beigetragen, die dann von Aribert (653/61), der als Abkömmling des bairischen Herzogshauses ebenfalls der Lethingerfamilie entstammte, eingeleitet worden ist (carm. de syn. Ticin. [MG Scr. rer. Langob. 190, 1/5]). Insgesamt führt dieser allmählich u. nicht in der Form eines raschen Umschwungs sich vollziehende langobardische Katholisierungsprozeß, der bezeichnenderweise unmittelbar von germanischer Seite, eben von den Lethingern aus dem bairischen Herzogshaus, ausgelöst wurde, schon ganz ins frühe MA, u. viel stärker als bei Burgundern, Suewen u. Westgoten dürfte er nicht nur Moment, sondern auch treibende Kraft des kulturellen Assimilierungs- u. Romanisierungsprozesses gewesen sein.

VII. Krimgoten. Wie allgemeingeschichtlich nehmen die Krimgoten auch in der Geschichte der G. eine Sonderstellung abseits der übrigen Entwicklung ein. Ob ihnen schon der 325 in Nicäa unterzeichnende Bischof Theophilos v. Gotien zugeordnet werden kann, ist sehr zweifelhaft (s. o. Sp. 498). Für ihre Christianisierung ist sicher das einheimische Christentum des im Verlauf des 4. Jh. unter ihre Herrschaft fallenden bosporanischen Reiches bedeutsam gewesen. Erstmals, aber offensichtlich in bereits konsolidierter Stellung, wird krimgotisches Christentum greifbar mit Joh. Chrys. ep. 14, 5 vJ. 404 (vgl. auch ep. 206f): vom (kimmerischen) Bosporus kommt der Bote eines Gotenfürsten nach Kpel mit der Bitte um Bestellung eines Nachfolgers für einen früher von Johannes Chrysostomus für diese Gotia geweihten, jetzt verstorbenen Bischof mit dem germanischen Namen Unila. Ob auch dieser schon Vorgänger hatte, ist unbekannt. Das krimgotische Christentum um 400 gilt also als orthodox im Sinne der Entscheidung von 381, ist möglicherweise aber auch gar nicht von den Lehrauseinandersetzungen des 4. Jh. berührt worden. Es ist unter einem Bischof organisiert, in den politischen Verband eingegliedert u. sucht kirchlichen Rückhalt beim werdenden Kon-

stantinopeler Patriarchat. Vermutlich liegen hier die Anfänge des dann allerdings erst seit dem 8. Jh. wieder bezeugten, bis ins 18. Jh. bestehenden Krimbistums ‚Gothia' (zu dessen Geschichte s. Vasiliev). Anscheinend eine vorübergehende Parallelentwicklung dazu tritt ins Blickfeld mit einem Bericht des Prokop (Goth. 4, 4, 12f) von einer östlich des kimmerischen Bosporus auf der Halbinsel Taman ansässigen krimgotischen Sondergruppe, die 547/48 durch eine Gesandtschaft im Zuge politischer Fühlungnahme von Justinian die Bestellung eines Nachfolgers für ihren verstorbenen Bischof erbittet.

C. Westliche Germanenmission. I. Vorgeschichte. Die ostkirchliche G. hat eine Vorbereitung in Gestalt früher christlicher Gemeindebildungen bei den Westgoten im Vorfeld des Reiches gehabt. Für die G. aus der westlichen, lat. Kirche läßt sich ähnliches nicht beobachten. Paul. Med. v. Ambros. 36 (102 Pellegrino) berichtet von einer Markomannenfürstin Fritigil, die, von einem reisenden Römer für das Christentum interessiert, von Ambrosius schriftliche katechetische Unterweisung erbeten u. empfangen habe; sie habe Ambrosius auch aufsuchen wollen, sei aber erst nach seinem Tod (397) in Mailand eingetroffen. Hinweise auf breitere Wirkungen dieser Kontaktaufnahme gibt es nicht. Vermeintliche archäologische Indizien für markomannisches Christentum (L. Schmidt, Westgermanen 1, 192) sind wertlos: eine von A. Naegle (Kirchengeschichte Böhmens 1, 1 [1915] 10/2) in Anspruch genommene christl. Bestattung ist slawisch (J. Schránil, Die Vorgeschichte Böhmens u. Mährens [1928] 294. 313; J. Werner brieflich 1971) u. die Wertung eines Einzelfundes (spätrömischer Glasring) als christliches Zeugnis durch H. Preidel (Ein frühchristl. Denkmal aus Böhmen?: Forsch-Fortschr 5 [1929] 14) willkürlich. Als Niederschlag wirksamer christlicher Ausstrahlung schon des röm. Rheinlandes ist eine frühe gemeinwestgermanische Schicht christlicher Lehnworte betrachtet worden (Th. Frings, Germania Romana 1² [1966] u. G. Müller - Th. Frings, Germania Romana 2 [1968]; Übersicht bei J. Weisweiler: F. Maurer - F. Stroh [Hrsg.], Dt. Wortgeschichte 1² [1959] 88f; kirchengeschichtlich aufgenommen von K. D. Schmidt, Glaube 85/112). Einen terminus a quo für die germanische Übernahme bietet die Vorstellung, daß ein als Ausgangswort für neuhochdeutsch ‚Kirche' vorauszusetzendes vulgärlat. ‚cyrica' (entsprechend vulgärgriechisch κυρικόν mit Genuswechsel) im Zuge der konstantinischen Kirchenbautätigkeit von Trier aus im Mosel- u. Rheinbereich aufgekommen sein könne (vgl. F. J. Dölger, ‚Kirche' als Name für den christl. Kultbau: ACh 6 [1950] 161/95, bes. 193/5; zur germanistischen Diskussion s. A. Masser, Die Bezeichnungen für das christl. Gotteshaus in der dt. Sprache des MA [1966] 17/25). Aufgrund der Vermutung, daß dieses schriftlich nicht belegte u. im romanischen Sprachbereich ohne Spuren gebliebene Wort nur kurze umgangssprachliche Geltung besessen haben könne, wird auch die Entlehnung ins 4. Jh. datiert. Es gibt jedoch keine zwingenden Gründe gegen die Annahme einer längeren, aber regional begrenzten Geltung im Bereich des späteren rheinfränkischen Landnahmeraumes. Außerdem läßt sich ein möglicher zeitlicher Ansatz für eine Entlehnung, die übrigens nicht mehr belegt als eine Kenntnisnahme äußerer Erscheinungsformen christlichen Lebens, nicht einfach auf die gesamte Lehnwortschicht entsprechender Verbreitung übertragen; denn diese Verbreitung ist ausnahmslos auf christlich fränkische Vermittlung spätestens seit dem ausgehenden 6. Jh. rückführbar, als ein fränkischer Bischof Liuthard im Gefolge der mit Ethelbert v. Kent vermählten Merowingerprinzessin Bertha am kentischen Hof weilt u. fränkische Geistliche als Dolmetscher die Angelsachsenmissionare Gregors d. Gr. begleiten (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 26; Greg. M. ep. 6, 49; Beda h. e. 1, 25 [1, 45 Plummer]). Somit besteht kein Anlaß, an der Richtigkeit der Bemerkung des Pelagius (?) ep. honorif. 1 (PL Suppl. 1, 1687), es gebe im Franken- u. Sachsenland zwar Gott, aber keine Gottesverehrer, u. an ihrer Gültigkeit für das freie Germanien des 5. Jh. überhaupt zu zweifeln. Beginnendes Übergreifen katholischen Christentums auf rechtsrheinische burgundische Restgruppen um 430 (s. o. Sp. 509) blieb eine bedeutungslose Episode. Einer der spätröm. Silberlöffel aus alamannischen Gräbern (vgl. o. Sp. 520f) trägt eine christlich deutbare Zueignungsinschrift (Posenna vivas: CIL 13, 10026, 63 [Heilbronn, 5. Jh.]; die geläufige alamannische Zuweisung eines gleichartigen Löffels aus Eßweiler in der Pfalz [CIL 13, 10026, 61] ist wegen unbekannter Fundumstände zweifelhaft; vgl. F. Sprater, Frühchristl. Denkmäler aus der Pfalz [1948] 4). Der Name weist auf

provinzialrömische Erstverwendung u. kennzeichnet so beispielhaft den Aussagewert der vereinzelten christl. Fundstücke vorfränkischer Zeit im alamannischen Bereich (Beinkästchen mit Christogramm zwischen α u. ω aus demselben Grab wie der Heilbronner Löffel: P. Gößler, Das frühchristl. Beinkästchen von Heilbronn: Germania 16 [1932] 294/9; ein weiterer Löffel aus Sasbach am Kaiserstuhl mit Christogramm u. dem Namen des [Apostels ?] Andreas: CIL 13, 10026, 70). Es sind Fremdstücke in alamannischem Zweitgebrauch. Sie belegen auch nicht gelegentliches provinzialrömisches Diasporachristentum unter den Alamannen (H. Tüchle, Kirchengeschichte Schwabens 1 [1950] 19f mit der unbegründeten Annahme, die vivas-Akklamation weise auf spezielle Widmung als Grabbeigabe u. unter Voraussetzung der hinfälligen kultischen Deutung der Löffel, gegen die hier auch noch spricht, daß es im kirchlichen Westen auch bei gelegentlich geübter intinctio keinen Löffelgebrauch gegeben hat: J. Braun, Das christl. Altargerät [1931] 265f). Keinerlei Rückschluß auf die Verhältnisse in Alamannien erlaubt das christl. Bekenntnis einer 423 als Gattin eines Römers in Florenz verstorbenen Alamannin (CIL 11, 1731). Für Thüringen wird auf einen in Eckolstädt bei Apolda gefundenen Solidus Leos I (457/74) verwiesen, der so zu einem Anhänger umgearbeitet ist, daß das Kaiserbild auf dem Kopf steht u. die Rückseite mit Victoria u. Kreuz als Schauseite erscheint (F. Niquet, Archäologische Zeugnisse frühen Christentums aus dem südöstlichen Niedersachsen: Beih. z. Jb. d. Ges. f. niedersächs. Kirchengesch. 64 [1966] 33/40 u. 143/6 = W. Lammers [Hrsg.], Die Eingliederung der Sachsen in das Frankenreich [1970] 487/501, bes. 488f u. 499 Abb. 2). Doch gibt das Stück als Einzelfund keinen Hinweis auf tatsächliche letzte Verwendung unter Berücksichtigung eines positiven Symbolgehaltes des Kreuzes u. bietet daher keine hinreichende Handhabe für die Annahme vorfränkischen thüringischen Christentums. Die Vermutung, daß die thüringische Königstochter Radegunde, die bei der Zerschlagung des Thüringerreiches (531) in fränkische Hände fiel, mit Chlothachar I vermählt wurde u. sich dann monastischer Lebensweise zuwandte (Greg. Tur. hist. Franc. 3, 7), schon von Haus aus christlich gewesen sein müsse, katholisches Christentum also spätestens im ersten Drittel des 6. Jh. in Thüringen Fuß gefaßt habe, da von ihrem Religionswechsel in fränkischer Zeit nichts verlaute (A. Hauck 359), ist ein bei der dürftigen Quellenlage unzulässiges argumentum e silentio. Zu vermeintlichen Indizien für gotisch-homöisches Christentum in Thüringen s. o. Sp. 519f.

II. Franken. a. Vorbereitung. Die erste wirksame Begegnung des westlichen altkirchlichen Christentums mit der germanischen Welt erfolgte, sieht man von verlorenen Anfängen bei den Burgundern u. Suewen ab, in der Christianisierung der Franken. Sie ist in ihrer Grundlegung kein räumliches Ausgreifen des spätantiken Christentums, sondern hat die fränkische Landnahme auf provinzialrömischem Boden zur Voraussetzung (vgl. hierzu u. zum Folgenden die Karte o. Bd. 8, 823/5). Diese Landnahmebewegung, die einer Verschiebung des gesamten fränkischen Siedlungsgebietes gleichkam, vollzog sich in zwei Strömen westlich u. östlich des damaligen unerschlossenen, von der Sambre nordöstlich sich erstreckenden Kohlenwaldes. Träger des westlichen Stromes sind die nach dem Teilverband der Salier sogenannten Salfranken, die schon um die Mitte des 4. Jh. in Toxandrien (Nordbrabant) als dediticii auf römischem Reichsgebiet siedelten. Bald nach der Mitte des 5. Jh. erfolgte ihr Landnahmevorstoß bis zur Somme, der sich dann im ausgehenden 5. Jh. weiter südwärts bis zur Seine u. wohl auch darüber hinaus noch bis zur Loire fortsetzte. Politische Begleiterscheinung dieser nach Form u. Intensität noch umstrittenen letzten Landnahmephase war die Zerschlagung des letzten Restes römischer Herrschaft in Gallien, des Reiches des Syagrius (486). Östlich des Kohlenwaldes sind Landnahmeträger die Rheinfranken, früher in Vorwegnahme eines politischen Begriffs des 8. Jh. auch Ripuarier genannt. Ihr durch Unterwanderung der Reichsgrenze im niederrheinischen Raum schon längst vorbereiteter Vorstoß führte gleichzeitig mit dem salfränkischen bis an die obere Maas u. Mosel u. am Rhein unter Zurückdrängung der Alamannen bis Worms u. Speyer. Dabei verblieben an Maas u. Mosel größere geschlossen romanische Gebiete. Politisch waren die Franken zu dieser Zeit organisiert als lockerer Stammesbund aus selbständigen Teilverbänden mit eigenen Königen, die nach Gregor v. Tours allerdings alle demselben Geschlecht angehört haben sollen. Einer dieser Teilkönige im salfränkischen Bereich war Chlodwig (Chlodowech, 482/511),

dessen Herrschaft sich zunächst um Tournai konzentrierte. Seine überragende politische Bedeutung gründet darin, daß ihm die Umgestaltung des Frankenbundes zu einem von der Königsherrschaft seines Hauses her konzipierten Frankenreich gelang. Zugleich u. nicht zuletzt gerade deshalb bedeutet sein Übergang zum Christentum die entscheidende, durch keine bewußte heidnische Reaktion mehr in Frage gestellte Grundlegung der fränkischen Christianisierung im Anschluß an die lat. katholische Kirche Galliens. Wegweisende Präzedenzien hatte dieser Schritt in der langen Geschichte römisch-fränkischer Beziehungen anscheinend nicht. Ein unmittelbar vor Chlodwig nachweisbarer Christ aristokratischer fränkischer Herkunft, der jüngere Arbogast, der als kaiserlicher Comes in den siebziger Jahren des 5. Jh. letzter römischer Befehlshaber in Trier war (Ewig, Trier 56/8) u. sein Leben vielleicht als Bischof von Chartres beendet hat, war bezeichnenderweise ganz romanisiert u. stand außerhalb des fränkischen Lebensbereiches (Sidon. Apoll. ep. 4, 17; Auspic. ep. ad Arbog. [MG Ep. 3, 135/7]; L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 2² [Paris 1910] 424f). Zudem vollzog sich gerade die salfränkische Landnahme in einem Bereich, der nur spärlich u. am Rande von spätrömischem Christentum erfaßt war, u. erst der letzte Vorstoß führte in einen Raum stärkerer christlicher Durchdringung u. entsprechend dichter kirchlicher Organisation.

b. Chlodwigs Übertritt. Wohl zur Zeit der Niederwerfung des Syagrius hat sich Remigius v. Reims in einem Brief an Chlodwig gewandt u. ihm für seine Herrschaft in der Belgica II die Mitarbeit des Episkopats angeboten (ep. austras. 2 [MG Ep. 3, 113]), ein erster Versuch kirchlicher Einflußnahme, der nach seinem Tenor allerdings in erster Linie um des von der Kirche wahrgenommenen Interesses der röm. Provinzialen unternommen worden ist. Zugleich dürfte Chlodwig jetzt auch in den Ausstrahlungsbereich des westgotischen homöischen Christentums (s. o. Sp. 511) geraten sein. Entscheidend für ihn aber wurde erst seine Ehe mit Chrodichilde, einer katholischen Nichte des Burgunderkönigs Gundobad (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 28, dessen Schilderung ihrer unterdrückten Stellung am burgundischen Hof allerdings sagenhaft ist; vgl. L. Schmidt, Ostgermanen 147f), die von Anfang an versucht hat, ihn für ihren Glauben zu gewinnen. Zunächst konnte sie nur die Taufe ihres ersten Sohnes Ingomer u. dann, obwohl dieser noch in der Taufwoche starb, auch noch des zweiten Sohnes Chlodomer durchsetzen (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 29). Die Behauptung, Chlodwig habe damit bewußt ein zukünftiges katholisches Königtum anstreben wollen (A. Hauck 105; K. D. Schmidt, Bekehrung 2, 15), übersieht, daß Chlodwigs aus einer früheren Verbindung (Friedelehe) stammender ältester Sohn Theuderich, dessen volles Erbrecht offensichtlich nie in Zweifel gestanden hat, zu dieser Zeit sicher noch nicht getauft war. Er wird im Zusammenhang mit Chlodwigs eigenem Übertritt getauft worden sein. Dieser Übertritt hat seinen Niederschlag in drei Quellen gefunden: Alc. Avit. ep. 46; Nicet. Trever. ep. ad Chlodosvind. (ep. austras. 8 [MG Ep. 3, 122]); Greg. Tur. hist. Franc. 2, 30f. Sie erlauben folgendes, in den Einzelheiten allerdings kontroverses Bild: In kritischer Schlachtsituation gegenüber den Alamannen aktualisiert sich für Chlodwig der Einfluß Chrodichildes zu einem Gelöbnis der Hinwendung zu Christus für den Fall des Sieges. Dieser fällt ihm tatsächlich zu, u. daraufhin läßt er sich durch Vermittlung Chrodichildes von Remigius v. Reims heimlich in den Katechumenenstand aufnehmen. Der öffentliche Vollzug des Übertritts erfolgt dann nach einer Begegnung mit dem Martinskult in Tours u. politischer Absicherung durch die Zustimmung des entsprechend vorbereiteten Heerbannes, u. am Weihnachtstag wahrscheinlich des J. 499 wird Chlodwig von Remigius in Reims getauft (Chronologie umstritten; es sind auch die J. 496/97, 498, 506, 507 u. 508 genannt worden; zu 499 vgl. K. Schäferdiek, Ein neues Bild der Geschichte Chlodwigs?: ZKG 84 [1973] 270/7).

c. Christianisierung der Franken. 1. Anfänge. Es ist damit zu rechnen, daß eine beträchtliche Zahl von Angehörigen des Heerbannes den Schritt Chlodwigs mitvollzogen hat, ohne daß auf die genannten Zahlen größeres Gewicht gelegt werden darf (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 31: 3000 [vgl. Act. 2, 41]; Fredegar 3, 21 [MG Scr. rer. Mer. 2, 101]: 6000; Vit. Solemnis [8. Jh.] 9 [MG Scr. rer. Mer. 7, 319] aus zahlensymbolischen Gründen: 364). Aber auch über den Bereich seiner Teilherrschaft hinaus muß sein Beispiel, das die Möglichkeit fränkischen Königtums unter Verzicht auf heidnisch-mythische Grundlegung darlegte, bald gewirkt haben. Wohl erst

nach 507 ließ er im Kampf um seine Durchsetzung als Alleinherrscher einem der salfränkischen Teilkönige, Chararich, u. dessen Sohn das Haar scheren u. den einen zum Presbyter, den anderen zum Diakon weihen (Greg. Tur. hist. Franc. 2, 41), u. das setzt voraus, daß sie Christen waren. Zurückhaltend wird man dagegen sein müssen gegenüber dem allzu hypothetischen Versuch von K. Corsten (Die fränkischen Königsgräber in Köln: RheinVjsBl 10 [1940] 168/71), eine der 1121 bei der Reliquiensuche unter St. Gereon in Köln aufgedeckten vermutlich fränkischen Königsbestattungen (K. H. Krüger, Königsgrabkirchen [1971] 93f) dem rheinfränkischen König Sigibert u. seinem Sohn zuzuweisen, wodurch ein (denkbares) christl. Bekenntnis auch dieser, auf Anstiften Chlodwigs ermordeten, fränkischen Teilkönige (sagenhaft gezeichnet bei Greg. Tur. hist. Franc. 2, 40) gesichert wäre. Gegen die Inanspruchnahme eines ostgotischen Spangenhelms mit Kreuzsymbolen aus einem fränkischen Herrengrab in Planig (Rheinhessen) aus der Zeit um 500 (P. T. Keßler, Merowingisches Fürstengrab von Planig in Rheinhessen: MainzerZs 35 [1940] 1/12) für fränkisches Christentum sprechen die gleichen Bedenken wie im Fall des gleichartigen Helmfundes von Stößen (s. o. Sp. 519f). Seinem Umfang nach nicht sicher ausgrenzbares germanisches Namengut christlicher Grabinschriften des 5./6. Jh. aus Wiesbaden, Worms u. Goddelau westlich Darmstadt (Boppert 143/52. 159/73) weist bei charakteristischer Vergesellschaftung mit nichtgermanischen Namen auf autochthon assimilierte Zuwanderer u. kann nicht als repräsentativ für die fränkischen Verhältnisse gelten. Insgesamt ist die Christianisierung der Franken im ersten Jh. nach Chlodwigs Übertritt nur zögernd in Gang gekommen. Zwar hat schon Chlodwigs Sohn Childebert I (511/58) die Grundbesitzer gesetzlich zur Unterbindung heidnischer Kultbräuche verpflichtet (MG Cap. 1, 2f); doch ist das nicht mehr als eine Fortführung römischer Gegebenheiten für ein durchweg galloromanisch geprägtes Teilreichsgebiet. Zur gleichen Zeit ließ sich der aus Aquitanien über Trier gekommene Einsiedler Goar am Rhein (St. Goar) nieder u. hat dort missionarisch gewirkt (Vit. Goar. 1 [MG Scr. rer. Mer. 4, 411f]), mag damit aber doch im wesentlichen autochthone Bevölkerung erfaßt haben. Zwischen 511 u. 525 hat der spätere Bischof v. Clermont, Gallus, in Köln ein Heiligtum in Brand gesteckt, das als Zentralkultstätte der ganzen Umgebung geschildert u. daher, gleichviel aus welcher Tradition es stammt, wohl auch fränkischen Einzug gehabt haben wird (Greg. Tur. v. patr. 6, 2), u. zwischen 536 u. 555 hat die Gattin Chlothachars I, Radegunde, ein Heiligtum anzünden lassen, von dem es ausdrücklich heißt, daß es fränkischem Kult diente (Vit. Radeg. 2, 2 [MG Scr. rer. Mer. 2, 380]). Als Erfolg dieser frühen unmittelbaren Angriffe auf fränkisches Heidentum wird lediglich die Erregung der Volkswut berichtet. Fränkische Menschenopfer notiert Procop. Goth. 2, 25, 9f für den Italienfeldzug Theudeberts I iJ. 539 (was nicht einfach den Alamannen im fränkischen Heer angelastet werden kann), während Agath. 2, 1, 6f (Corp. Font. Hist. Byz. 2, 40f) behauptet, daß 553 in Italien Franken im Heer der alamannischen Herzöge Leuthari u. Butelin im Gegensatz zu den heidn. Alamannen als Christen die Kirchen bei Plünderungen verschont hätten. Das Bild der Situation zur Zeit der Söhne u. Enkel Chlodwigs ist also noch ganz uneinheitlich. Deutliches Indiz beginnender fränkischer Christianisierung in dieser Zeit ist die Auseinandersetzung der Gesamtreichssynoden zu Orléans iJ. 533 (can. 20) u. 541 (can. 15f) mit der für die Germanenmission nicht ungewöhnlichen synkretistischen christlich-heidnischen Doppelpraxis (MG Conc. 1, 64. 90; vgl. zu can. 16 vJ. 541: W. Boudriot, Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jh. [1928] 45f). Das Einzugsgebiet dieser Synoden aber ist nach Nordosten begrenzt durch die Linie Seine-Yonne, läßt also den Bereich geschlossener fränkischer Siedlung noch außerhalb.

2. Salfränkischer Raum im 6. Jh. Das Kerngebiet salfränkischer Siedlung war nach Chlodwigs Tod an Chlothachar I (511/61) gefallen, u. es ist bezeichnend, daß der hl. Vedastes auch in der Umgebung des Königs noch verbreitetes Heidentum vorfand (Ion. Bobb. v. Vedast. 7 [MG Scr. rer. Germ. 37, 314/6]). Vedastes war von Remigius v. Reims zum Bischof von Arras eingesetzt worden. Ob damit ein zwischenzeitlich eingegangenes Bistum an diesem Hauptort der alten Civitas Atrebatum erneuert werden sollte, wo Vedastes die Ruine einer schon länger wüst liegenden Kirche vorgefunden hat (ebd. 6 [314]), bleibt ungewiß, auf jeden Fall aber galt die Frankenmission als ein wesentlicher Zweck

seiner Ernennung (ebd. 5 [313]). Dieser Versuch scheint jedoch erfolglos geblieben zu sein; denn das Bistum wurde wieder aufgegeben, vielmehr seine Tradition in Cambrai fortgeführt, das selbst vielleicht auch erst im Verlauf des 6. Jh. erneuert worden ist, nachdem es im 4. Jh. schon einmal einen Bischof der Civitas Nerviorum (früher Bavai, seit dem 5. Jh. Cambrai) gegeben hatte (Conc. Colon. vJ. 346 [CCL 148, 27, 11f]). Für die Civitas Veromanduorum, deren kirchliche Vorgeschichte unbekannt ist, unterzeichnete auf dem von Chlodwig berufenen Konzil zu Orléans iJ. 511 Sofronius noch als Bischof de Veromandis, von St. Quentin (MG Conc. 1, 10f; ecclesiae Noiomanginsae eines Überlieferungszweiges ist Korrektur nach späteren Verhältnissen). Zur Zeit des hl. Medard (gest. um 560) ist das Bistum zurückgenommen auf Noyon am Nordrand der Île de France (Vit. Radeg. 1, 12 [MG Scr. rer. Mer. 2, 368]). Tournai erscheint erstmals als Bischofssitz in der 1. H. des 6. Jh. mit einem Altersgenossen Medards, Eleutherius (Vit. Medard. 2, 6 [MG AA 4, 68]). Das Bistum war auf den Konzilien zu Orléans 549 u. 552 vertreten (MG Conc. 1, 112. 117; s. dazu L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 3 [1915] 115) u. wird von Greg. Tur. hist. Franc. 5, 22 noch für 575 bezeugt, ist aber danach weit nach Süden zurückgenommen u. mit Noyon vereinigt worden. Zu Beginn des 7. Jh. gilt der in Noyon residierende Acharius (Aigahard: Konzil zu Clichy 626/27 [MG Conc. 1, 201, 30]) als Bischof von St. Quentin, Noyon u. Tournai (Ion. Bobb. v. Columb. 2, 8 [MG Scr. rer. Germ. 37, 245, 21f]). Es hat sich also im salfränkischen Raum nördlich der Somme während des ganzen Jh. nach Chlodwigs Übertritt noch eine kirchliche Rückzugsbewegung abgespielt. Der Bereich, in dem sie vor sich geht, war für die Geschichte des nordgallischen Christentums kein absolutes Neuland, wie die frühere Existenz eines Bistums der Nervier u. einer Kirche in Arras zeigt. Victricius v. Rouen hat hier gewirkt (Paul. Nol. ep. 18, 4), u. für die Civitas Verumanduorum ist der Kult des hl. Quintinus, nach dem die Stadt St. Quentin benannt wurde, schon durch Greg. Tur. glor. mart. 72 bezeugt (zu weiteren Traditionen vgl. de Moreau; J. Lestocquoy, L'origine des évêchés de la Belgica seconde: RevHistÉglFr 32 [1946] 43/52; D. A. Stracke, Over de eerste kerstening van Noord-West Gallië: Bijdragen tot de geschiedenis inzonderheid van het oude hertogdom Brabant 44 [1961] 5/30). Dennoch ist diese Rückzugsbewegung anders zu bewerten als die Verlagerung des Bischofssitzes der alten Civitas Tungrorum im rheinfränkischen Landnahmegebiet von Tongern nach Maastricht, d.h. in das Maastal als ein Gebiet stärkeren romanischen Rückhaltes, die schon vor 535 erfolgt sein muß (Duchesne, Fastes aO. 189), anders auch als die damit vergleichbare Rücknahme des helvetischen Bistums während des 6. Jh. von Vindonissa (Windisch, Aargau) über Aventicum (Avenches, Vaadt) nach Lausanne (H. Büttner, Zur frühen Geschichte des Bistums Octodurum-Sitten u. des Bistums Avenches-Lausanne: ZsSchweizerKirchengesch 53 [1959] 241/66, bes. 255/7; ders., Frühmittelalterliches Christentum u. fränkischer Staat zwischen Hochrhein u. Alpen [1961] 155/82, bes. 171/3). Hier handelt es sich um offensichtliche Ausweichbewegungen vor heidnischer Überschwemmung durch fränkische oder alamannische Landnahme. Das Gebiet zwischen Somme u. Schelde dagegen bekundet mit dem Schicksal der Anfang des 6. Jh. erstmals auftauchenden Bistümer St. Quentin u. Tournai das Scheitern eines frühen, vielleicht wie die Mission des Vedastes insgesamt von Remigius v. Reims ausgehenden Versuchs kirchlicher Rückgewinnung, der durch Vorschieben der kirchlichen Organisation in den fränkischen Bereich im Norden der alten Belgica II dort Kristallisationspunkte einer schnellen fränkischen Christianisierung im Anschluß an Chlodwigs Übertritt schaffen sollte. Im endenden 6. Jh. ist dieser versuchte Neuansatz praktisch auf Cambrai reduziert, wo dem Bischof Gaugerich (585/87 bis 623/29) der missionarische Vorstoß gelingt, anstelle eines heidn. Heiligtums eine Medardkirche zu errichten (Vit. Gauger. 13 [MG Scr. rer. Mer. 3, 657]).

3. Rheinfränkischer Raum im 6. Jh. Die rheinfränkische Landnahme hat ein fester kirchlich organisiertes Gebiet erfaßt, u. tatsächlich haben sich alle in diesem Raum am Ende der röm. Zeit bestehenden Bistümer, wenn auch teilweise wohl mit Unterbrechungen der bischöflichen Sukzession, behaupten können, nicht allein in den Zentralorten selbst, sondern auch in Außenstationen wie Birten bei Xanten, Bonn, Andernach u. Bingen. Doch hier gehört das 6. Jh. durchwegs noch nicht dem missionarischen Vorstoßversuch in

die Breite der heidn. Bevölkerung, sondern dem eigenen Wiederaufbau in materieller, personeller u. geistiger Hinsicht, der vom merowingischen Königtum gefördert wurde u. teilweise auf Kräfte aus dem in ungeschwächter christlich-spätantiker Tradition stehenden gallischen Hinterland des Frankenreichs, aus Aquitanien u. der Auvergne, zurückgegriffen hat. Missionarische Tätigkeit muß man sich dagegen an einzelnen Punkten von Männern wie Goar getragen denken. Daß es solche gegeben hat, zeigt die Gestalt des Einsiedlers Wulfilaich, der, eigentlich langobardischer Abkunft, zur Zeit des Bischofs Magnerich (561/65 bis nach 578) aus Aquitanien in den Bereich der Trierer Diözese kommt u. dort bei Carignan (südöstlich von Sedan an der Chiers) in der Nähe eines dann von ihm zerstörten, wohl autochthon keltischen Heiligtums getreu dem Vorbild des von ihm verehrten Martin v. Tours Mission als asketischen Dämonenkampf zu üben beginnt (Greg. Tur. hist. Franc. 8, 15). In einen Kreis um Magnerich gehören nach späteren Quellen auch Ingobert, Disibod u. Wendelin, die als Einsiedlermissionare vorzustellen sind (Eberwin v. Magner. 4, 31 [ASS Iul. 6, 188], Anfang 11. Jh.; Gesta Trevir. 24 [MG Scr. rer. Germ. 8, 159, 20/5], Anfang 12. Jh.). Ihr Wirkungsfeld wird durch die Ortsnamen St. Ingbert, St. Wendel u. den weiterlebenden Namen des frühmittelalterlichen Klosters Disibodenberg an der Mündung des Glan in die Nahe gekennzeichnet. Wenn ihre germanischen Namen auch auf germanische Abkunft weisen, könnte man es mit Anfängen einer innerfränkischen Vermittlung des Christentums zu tun haben (vgl. Ewig, Trier 108/11).

d. Übergang zum MA. Zu einer breiten Entfaltung des fränkischen Christentums über den unmittelbaren Wirkungsbereich spätantiker Kontinuität hinaus mit fortlaufendem Bodengewinn in durchgehend fränkisch besiedeltem Gebiet kam es jedoch erst seit dem 7. Jh. Voraussetzung dafür war die durch den irischen Anstoß Columbans u. seiner Gründung Luxeuil (vermutlich iJ. 590; vgl. aber Prinz 121_2) im Merowingerreich ausgelöste monastische Bewegung, deren enge Verbindung mit dem fränkischen Adel u. dessen breites Eindringen in den Episkopat. Als Ausdruck des Ausgreifens der im Raum zwischen Loire u. Rhein heranreifenden merowingischen Reichskultur, des fränkischen politischen Selbstbewußtseins u. der fränkischen Herrschaft, in die schon im 5. Jh. der alamannische, im 6. Jh. auch der thüringische u. bairische Bereich einbezogen worden war, ist diese neue Entfaltung fränkischer Christianisierung u. ihr Übergreifen auf Alamannen, Baiern u. Thüringer bereits ganz eine Bewegung frühmittelalterlicher Kirchengeschichte. Eine Bewegung mittelalterlicher Geschichte aber ist schließlich von vornherein auch die mit der Ankunft der Missionare Gregors d. Gr. unter Augustinus in Kent 597 in Gang gekommene, in ihrer entscheidenden Phase dann aber in Northumbrien von Iren getragene Angelsachsenmission. Nicht mehr aus der unmittelbaren germanischen Begegnung mit der spätantik-christl. Kulturwelt hervorgehend, schafft sie vielmehr in ihrem Vollzug selbst ein neues Verhältnis mittelbarer Kontinuität in Anknüpfung u. Rückbezug.

D. Geschichtlicher Ort der altkirchlichen Germanenmission. I. Übertrittssituation. Die altkirchliche Phase der G. hat durchweg Verbände erfaßt, die sich auf römischem Provinzialboden festgesetzt hatten. Diese Tatsache hat Anlaß gegeben, mindestens die homöische Christianisierungsbewegung des 5. Jh. als einen Prozeß sozialer Anpassung zu deuten, ausgelöst durch das Einrücken der jeweiligen Stammesaristokratie in die gesellschaftlichen u. wirtschaftlichen Verhältnisse spätrömischer Grundbesitzer (Thompson, Christianity). Doch die Unzulänglichkeit solcher Deutung enthüllt sich in ihrem Zwang, den entscheidenden westgotischen Übertritt gegen eindeutiges Quellenzeugnis erst auf die Zeit zwischen 380 u. 395 zu datieren, für den Übertritt der im Reichsvorfeld verbliebenen Gepiden u. Rugier besondere Voraussetzungen anzunehmen u. auch für das Pannonien der nachhunnischen Zeit noch ein Fortdauern der wirtschaftlichen u. gesellschaftlichen Verhältnisse der spätröm. Provinzialkultur in ungeminderter assimilatorischer Kraft vorauszusetzen. Zudem ist für das gotisch-homöische Christentum des 5. Jh. gerade eine dissimilierende Wirkung in provinzialrömischer Umgebung als Folge des Sonderbekenntnisses kaum zu bestreiten. Dennoch hat es sich bei den Burgundern u. den spanischen Suewen, die überdies als westgermanische Gruppe der gotischen Kirchensprache verhältnismäßig ferngestanden haben müssen, auch gegen assimilatorische Ansätze begin-

nender katholischer Infiltration durchsetzen können. Ein einfacher Adaptationsvorgang ist der erste Durchgang der G. offensichtlich nicht. Bei Fritigern wie bei Chlodwig erscheint der Übertritt als Folge einer bestimmenden Deutung geschichtlicher Erfahrung, u. damit dürfte von Anfang an ein Grundzug der germanischen Missionsgeschichte belegt sein, die Möglichkeit, geschichtliches Erleben als Erfahrung einer Geschichtsmächtigkeit des Christengottes zu deuten, die innerhalb eines durch die Begegnung mit dem Christentum gesetzten geistigen Spannungsfeldes aktualisierbar wird. In der persönlichen Erlebenssphäre ist ein bezeichnender Niederschlag dieser Deutungsbereitschaft der Ausruf Chlothachars I auf seinem Sterbebett iJ. 561: ‚Ach, was glaubt ihr, wie groß muß jener König des Himmels sein, der so mächtige Könige so elend umkommen läßt!' (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 21). Aus diesem Grundzug germanischer Missionsgeschichte, der durch den Hinweis darauf, daß das Machtprobenmotiv in nordischen Bekehrungserzählungen topischen Charakter annehmen kann (E. Vesper, Der Machtglaube in den Bekehrungsberichten der isländischen Sagas: ZsRelGeistGesch 7 [1955] 127/42), noch nicht als ungeschichtlich erwiesen wird, erklärt sich auch die Ausgreifsweite u. -geschwindigkeit der altkirchlichen G.; denn sie hat einen Kreis von Stämmen erfaßt, die unter dem Eindruck einschneidender geschichtlicher Erfahrungen in unmittelbarer Begegnung mit der spätantiken Kulturwelt standen. Mögliches Indiz einer dadurch ausgelösten größeren Mobilität der religiösen Vorstellungswelt kann die weit über die unmittelbare Kontaktzone ausgreifende Durchsetzung der West-Ost-Orientierung der Reihengräber (s. o. Sp. 521) sein. Wurde aus solcher Situation das Christentum aufgenommen, dann waren die Entscheidungen über die dabei anzuerkennende Bekenntnisform durch die jeweiligen Umstände präjudiziert, nämlich für die Grundlegung des gotisch-homöischen Christentums durch die seinerzeitigen reichskirchlichen Verhältnisse des Ostens, für Chlodwig durch die ausschlaggebende Bedeutung des Einflusses Chrodichildes. Seine Entscheidung für das katholische Bekenntnis demgegenüber als Ergebnis zweckpolitischer Nützlichkeitserwägungen zu verstehen, setzt eine durch die Quellen nicht gestützte, nur durch die nachträgliche Geschichtsdeutung des Gregor v. Tours, aber auch moderner Interpreten an sie herangetragene Einschätzung der Rolle voraus, die das konfessionelle Moment für die fränkisch-westgotische Auseinandersetzung von 507 oder ihre Vorbereitung gespielt haben soll. Dagegen scheint sich das gotisch-homöische Christentum im Zuge seiner Ausbreitungsgeschichte zuweilen, wie der Gang der suewischen, burgundischen u. langobardischen Christianisierung vermuten läßt, auch als eine dem politischen Bewußtsein einzelner Verbände entsprechende Alternative zur Übernahme des Glaubens der Römer angeboten zu haben, jedenfalls in der zur Ausbildung selbständiger Reiche auf provinzialrömischem Boden führenden Übergangsphase ihrer politischen Entwicklung.

II. Kirchengeschichtliche Auswirkung. Die religiöse Struktur der politischen Ordnung der germanischen Stämme oder ihrer Aristokratie erforderte beim Übertritt zum Christentum die Integrierung der Kirche als des christl. Kultträgers in das Gefüge der Adels- u. Königsherrschaft innerhalb des jeweiligen Verbandes. Die Verfassung der homöischen Stammeskirchen in ihrer partikulären Isolierung ohne jeden institutionellen Ausdruck ihrer geglaubten u. beanspruchten Katholizität hat offenbar von vornherein diesem Erfordernis (u. nicht etwa einem altkirchlichen Prinzip partikularkirchlicher Autonomie) entsprochen. Demgegenüber mußte sich ein Spannungsverhältnis von Herrschaftsidee u. kirchlicher Verfassungswirklichkeit ergeben, sobald ein selbst homöischer Verband im Ausscheren aus dem Föderatverhältnis katholische Provinzialbevölkerung unmittelbar der eigenen Herrschaft unterwarf u. sich mit deren Zuordnung zur alten römischen Reichskirche konfrontiert sah. Bezeichnend ist ein Wort des Wandalenkönigs Hunerich (477/84), der als Auftakt zu antikatholischen Maßnahmen die katholischen Bischöfe seines Reiches zur Verantwortung ihres Glaubens nach Karthago geladen hatte u. auf einen Vorschlag des Eugenius v. Karthago, auch auswärtige katholische Bischöfe entsprechend der Universalität der katholischen Kirche zuzuziehen, zur Antwort gab: ‚Unterwirf mir den gesamten Erdkreis, so daß die ganze Welt meiner Herrschaft untertan ist, u. ich will tun, was du vorschlägst' (Vict. Vit. 2, 38/44). Dieses Spannungsverhältnis hat sich im Wandalenreich u., jedoch unter durchweg milderen Formen, gelegentlich

auch anderweitig, im Westgotenreich der Zeit Eurichs (466/84) oder Leowigilds (s. o. Sp. 528f), in einer restriktiven antikatholischen Religionspolitik entladen. Demgegenüber hat schon der Westgotenkönig Alarich II (484/507), unterstützt durch Caesarius v. Arles u. unter Auswertung des Personalitätsprinzips seines Reichsaufbaus aus Goten u. römischen Provinzialen zu der im Konzil zu Agde iJ. 506 sich bekundenden Lösung einer katholischen Landeskirche gefunden. Solches Landeskirchentum setzt den Bereich partikulärer politischer Herrschaft als abgeschlossenen kirchlichen Funktionszusammenhang u. unterscheidet sich dadurch grundsätzlich von dem reichskirchlichen Gedanken der Spätantike, der aus der wechselseitigen Zuordnung von kirchlichem u. politischem Universalismus lebt. Ohne daß man an wechselseitige Abhängigkeit oder, wie v. Schubert (Staat) gemeint hat, an bewußte Übertragung aus dem homöisch-kirchlichen Bereich denken müßte, ist dieses Modell der katholischen Landeskirche dann im Verlauf des 6. Jh. in allen Reichsbildungen Galliens u. Spaniens unmittelbar im Anschluß an den Übergang der homöischen Verbände zum katholischen Bekenntnis u. für das Frankenreich als Folge der Annahme des Christentums durch Chlodwig zum Zuge gekommen u. hat als sichtbarsten Niederschlag den mit Agde sich schon ankündigenden neuen Abschnitt kirchlicher Synodalgeschichte des Westens zur Entfaltung gebracht: iJ. 511 das von Chlodwig berufene fränkische Reichskonzil zu Orléans, noch ganz ein Konzil der gallischen Kirche unter fränkischer Herrschaft, als Auftakt einer großen Zahl merowingischer Reichs- u. Teilreichskonzilien im 6. u. 7. Jh. (C. de Clercq, La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne [Louvain 1936]); die Konzilien des Burgunderreiches zu Epaon 517 u. Carpentras 527; die des Suewenreiches zu Braga 561 u. 572 (Schäferdiek, Kirche 124/35); das Konzil zu Toledo 589 als Anfang einer langen Reihe von Reichskonzilien der westgotisch-spanischen Kirche (A. K. Ziegler, Church and state in Visigothic Spain [Washington 1930]). Im langobardischen Bereich Italiens bestand zeitweise die Gefahr einer landeskirchlichen Verfestigung des oberitalischen Dreikapitelschismas (Greg. M. ep. 11, 6; Spaltung des Patriarchats von Aquileia: Paul. Diac. hist. Langob. 4, 33 [MG Scr. rer. Langob. 127]; vgl. das von Theudelinde u. Agilulf veranlaßte Schreiben Columbans an Bonifatius IV: Columb. ep. 5 [MG Ep. 3, 170/7]). Als ein Moment der Diskontinuität hat so das Landeskirchentum das Bild der frühmittelalterlichen Kirche des Westens wesentlich mitbestimmt, u. es veranschaulicht dabei zugleich die aus dem Vollzug der altkirchlichen G. selbst sich ergebende neue Problematik einer möglichen Selbstentfremdung des Christentums zum Ausdruck des religiösen Selbstverständnisses germanischer Adelsherrschaft. Dieses Problem aber ist ein anderes als das spätantike der konstantinischen Wende, als das universale Kaisertum für die Weltherrschaft Christi transparent zu werden schien.

W. Baetke, Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen: Welt als Geschichte 9 (1943) 143/66 bzw. Libelli 48 (1959). – G. P. Bognetti, S. Maria Foris Portas di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi: L'età Longobarda 2 (Milano 1966) 11/673. – W. Boppert, Die frühchristl. Inschriften des Mittelrheingebiets (1971). – H. S. Brechter, Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors d. Gr. (1941). – H. Büttner, Frühes fränkisches Christentum am Mittelrhein: ArchMittelrhKirchGesch 3 (1951) 9/55 = ders., Zur fränkischen Reichsgeschichte an Rhein, Main u. Neckar (1975) 47/93; Die Franken u. die Ausbreitung des Christentums bis zu den Tagen des Bonifatius: HessJbLandesgesch 1 (1951) 8/24 = Zur fränkischen Reichsgeschichte 30/46. – La Conversione al Christianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo = Settimane di Studio del Centro Ital. di Studi sull'alto Medioevo 14 (Spoleto 1967). – P. Courcelle, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques[3] (Paris 1964). – Ch. Courtois, Les Vandales et l'Afrique (Paris 1955). – D. Csallány, Archäologische Denkmäler der Gepiden im Mitteldonaubecken = ArchaeolHung NS 38 (Budapest 1961). – Dahlmann - Waitz, Quellenkunde der deutschen Geschichte[10] (1975), Abschnitt 160. – H. Delehaye, Saints de Thrace et de Mésie: AnalBoll 31 (1912) 161/300. – V. H. Elbern (Hrsg.), Das erste Jahrtausend. Kultur u. Kunst im werdenden Abendland an Rhein u. Ruhr, Textbd. 1[2] (1963); 2 (1974); Tafelbd. (1962). – E. Ewig, Das Bistum Köln im Früh-MA: AnnHistVerNiederrh 155/6 (1954) 205/43; Trier im Merowingerreich (1954). – O. Fiebiger, Inschriftensammlung zur Geschichte der Ostgermanen = DenkschrWien 70,3 (1939). – O. Fiebiger - L. Schmidt, Inschriftensammlung zur Geschichte der Ostgermanen = DenkschrWien 60,3 (1917). – J. Fischer, Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen

kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des hl. Augustinus (1948). – H. E. Giesecke, Die Ostgermanen u. der Arianismus (1939). – É. Griffe, La Gaule chrétienne à l'époque romaine 2² (Paris 1966). – O. Gschwantler - K. Schäferdiek, Art. Bekehrung: ReallexGermAltertumsk 2 (1976) 175/205. – G. Haendler, Geschichte des Frühmittelalters u. der G.: K. D. Schmidt - E. Wolf (Hrsg.), Die Kirche in ihrer Geschichte 2 E² (1976) 1/75; Altkirchliche Konfessionskämpfe u. G.: EvMissZs 22 (1966) 15/24. – A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 1⁸ (1954). – K. Hauck, Die geschichtliche Bedeutung der germanischen Auffassung von Königtum u. Adel: 11ᵉ Congr. Intern.Scienc.Hist.Rapp. 3 (Stockholm 1960) 96/120. – O. Höfler, Der Sakralcharakter des germanischen Königtums: Th. Mayer (Hrsg.), Das Königtum = Vorträge u. Forschungen 3 (1956) 75/104. – P. E. Hübinger (Hrsg.), Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum u. MA = WdF 51 (1969). – L. Kilger, Bekehrungsmotive in der G.: ZsMissionswiss 21 (1937) 1/19. – G. Köhler, Die Bekehrung der Burgunder zum Christentum: ZKG 57 (1938) 227/43. – H. Kuhn, Die gotische Mission. Gedanken zur germanischen Bekehrungsgeschichte: Saeculum 27 (1976) 50/65. – A. Lippold, Art. Ulfila: PW 9 A, 1 (1961) 512/31. – J. Mansion, Les origines du christianisme chez les Gots: AnalBoll 33 (1914) 5/30. – H. Mayr-Harting, The coming of christianity to England (New York 1972). – M. Meslin, Les ariens d'occident = Patristica Sorbonensia 8 (Paris 1967). – E. de Moreau, Histoire de l'église en Belgique 1² (Bruxelles 1945). – F. Mossé, Bibliographia Gothica: Mediaeval Studies 12 (1950) 237/324; ebd. 15 (1953) 169/83; ebd. 19 (1957) 174/96. – F. Prinz, Frühes Mönchtum im Frankenreich (1965). – P. Scardigli, Lingua e storia dei Goti (Firenze 1964) = dt., Die Goten. Sprache u. Kultur (1973). – K. Schäferdiek, Die Kirche in den Reichen der Westgoten u. Suewen bis zur Errichtung der westgotischen katholischen Staatskirche (1967); ders. (Hrsg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte 2. Die Kirche des früheren MA (1977). – K. D. Schmidt, Die Bekehrung der Germanen zum Christentum 1 (1939); 2 (1941/42); Germanischer Glaube u. Christentum (1948). – L. Schmidt, Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung: 1. Die Ostgermanen² (1941 bzw. 1969); 2. Die Westgermanen 1/2² (1938/40). – H. v. Schubert, Die Anfänge des Christentums bei den Burgundern: SbHeidelberg 1911,3; Staat u. Kirche in den arianischen Königreichen u. im Reiche Chlodwigs (1912); Geschichte der christl. Kirche im Früh-MA (1921 bzw. 1962). – E. Schwarz, Germanische Stammeskunde (1956). – H. Sevin, Die Gepiden (1955). – W. Speyer - I. Opelt, Art. Barbar: JbAC 10 (1967) 251/90. – F. Steinbach, Das Frankenreich: L. Just (Hrsg.), Hdb. d. dt. Gesch. 1 (1957). – W. von den Steinen, Chlodwigs Übergang zum Christentum: MittInstÖsterrGeschForsch Erg.Bd. 12 (1932) 417/501 = Libelli 103 (1953). – E. Stutz, Gotische Literaturdenkmäler (1966). – E. A. Thompson, Christianity and the northern barbarians: A. Momigliano (Hrsg.), The conflict between paganism and christianity in the 4th century (Oxford 1963) 56/78; The Goths in Spain (Oxford 1969); The Visigoths in the time of Ulfila (Oxford 1966). – A. A. Vasiliev, The Goths in the Crimea (Cambridge, Mass. 1936). – K. Voigt, Staat u. Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit (1936). – J. de Vries, Das Königtum bei den Germanen: Saeculum 7 (1956) 289/309; Altgermanische Religionsgeschichte³ 1/2 (1970). – R. Weiss, Chlodwigs Taufe. Reims 508 (1971). – J. Werner, Die Langobarden in Pannonien: Abh. München NF 55 (1962). – J. Zeiller, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain (Paris 1918 bzw. Roma 1967). – E. Zöllner, Geschichte der Franken bis zur Mitte des 6. Jh. (1970).

Knut Schäferdiek.

Germania (Romana).

A. Die Rheinprovinzen vom 1. Jh. vC. bis zum 3. Jh. nC. I. Die Rheinprovinzen u. ihre Grenzen. Als röm. Rheinprovinzen werden hier die Provinzen G. superior u. G. inferior verstanden, die wohl bald nach (83) 85 nC., jedenfalls vor 91, de iure eingerichtet wurden, sowie ihre Vorgänger- u. Nachfolgegebiete. Die Westgrenze der Provinz Niedergermanien ist bei der jetzigen Quellenlage nur nach den Civitates der Provinz zu bestimmen (sicher die Civitates der Cananefates, Batavi, Cugerni u. Ubii, ferner die Sunuci u. Baetasii, deren Verwaltungsform noch strittig ist, sowie der pagus Catualinus im heutigen niederländischen Süd-Limburg. Strittig ist die Provinzzugehörigkeit der Marsaci, Sturii u. Frisiavones). Vermutlich verlief die Grenze zwischen beiden Provinzen südlich u. westlich parallel der Maas, indem ein wechselnd schmaler Streifen links der Maas noch zur Provinz Niedergermanien gehörte. Ungefähr bei Maastricht dürfte die Grenze nach Südosten abgebogen sein. Zwischen Ober- u. Niedergermanien verlief sie am Vinxtbach zwischen Ahr u. Brohl in etwa südwestlicher Richtung (C. B. Rüger, G. inferior [1968] 32/50; H. v. Petrikovits, Bemerkungen zur Westgrenze der röm. Provinz Niedergermanien: M. Claus - W. Haarnagel - K. Raddatz [Hrsg.], Studien zur europäischen Vor- u. Frühgeschichte, Festschr. H. Jankuhn [1968] 115/9 = ders., Beiträge 473/8; J. E. Bogaers, Enige opmerkingen over het Nederlandse gedeelte van de limes van G. inferior: BerRijksdOudheidkBodemonderz 17 [1967] 101/6; ders., Civitates u. Civitas – Hauptorte in der nördl. G. inferior: BonnJbb 172 [1972] 310/2. 326/32). – Der Nordabschnitt der westlichen Provinzgrenze der G. superior fällt mit den Ostgrenzen der Civitates der Treverer, Mediomatriker u. Leuker zusammen, die beiderseits der mittleren u. oberen Mosel in der Provinz Gallia Belgica wohnten. Weiter südlich scheint die Westgrenze der obergermanischen Provinz zeitweilig weit nach Westen vorgesprungen zu sein (E. Wightman: Studien zu den Militärgrenzen Roms 2 = BonnJbb Beih. 38 [1977] 207/17; vgl. K. Zangemeister: CIL 13,2 S. 84; R. Saxer, Untersuchungen zu den Vexillationen des röm. Kaiserheeres usw. = Epigraph. Stud. 1 = BonnJbb Beih. 18 [1967] 22f). Solange eine Legion in Vindonissa lag (bis 101 nC.), scheinen die Rauraker, die am Rheinknie wohnten, u. die Helvetier die Verwaltungsform obergermanischer Civitates gehabt zu haben. Damals wird man auch die Sequaner zu dieser Provinz zählen müssen. Ob im 2. Jh. die Provinzgrenze hier geändert wurde, ist noch unklar (s. G. Walser, Die Provinzzugehörigkeit des Helvetiergebietes: Mélanges A. Piganiol 3 [Paris 1966] 1397/408; ders., Die röm. Straßen in der Schweiz 1 = Itinera Romana 1 [Bern 1967] 11/22). Die Grenze verlief also, wenigstens im 1. Jh. nC., ungefähr von der untersten Mosel über die Wasserscheide zwischen Mosel u. Rhein auf den Vogesenhöhen, umfaßte die Quellgebiete von Saône, Marne u. Seine, bog dann von Armançon nach Südosten so ab, daß Divio (Dijon) u. Vesontio (Besançon) noch in der G. superior lagen, bis sie die Rhône etwas unterhalb von Genf erreichte. Die Südgrenze der Provinz Obergermanien verlief vom Südufer des Genfer Sees aus nach Nordosten in der Weise, daß sie das Schweizer Mittelland u. das Berner Oberland bis zur Wasserscheide der Berner Alpen einschloß. Vom Klausen-Paß bog die Grenze nach Norden ab. Die Ostgrenze der Provinz G. superior, zugleich die Grenze gegen die Provinz Raetien, verlief über Ad fines (Pfyn, Thurgau) zum Westende des Untersees des Bodensees. Die Ostgrenze der Provinz Obergermanien veränderte sich entsprechend den militärischen Unternehmen der Römer. Am weitesten war sie unter Antoninus Pius nach Osten vorgeschoben (Ritterling-Stein 10/8; Staehelin 237f mit Karte; Raepsaet-Charlier 56/9). Orientierungskarte s.u. Sp. 649f.

II. Ethnische Verhältnisse. Erst die Römer haben ihren beiden Rheinprovinzen die Bezeichnung ,G.' gegeben. Zur Zt. Caesars u. später gab es für die jüngeren Provinzen Niedergermanien u. Gallia Belgica Nachrichten über eine ältere Einwanderung von ,Germanen', die sich teilweise mit keltischer Bevölkerung vermischt haben sollen (Germani cisrhenani, Tungrer, Treverer, Nervier. Zwei-

felhafte archäologische Belege zu linksrheinischen Germanen in verstreuten Arbeiten von G.C. Dunning, C.F.C. Hawkes, W. Dehn, W. Kersten, R. Stampfuß u. K. Tackenberg. Vgl. R. Hachmann-G. Kossack-H. Kuhn, Völker zwischen Germanen u. Kelten [1962]; G. Kossack: P. Grimal [Hrsg.], Der Aufbau des röm. Reiches = Fischer-Weltgesch. 7 [1966] 257/68. 358f [Lit.]; H.-E. Joachim: BonnJbb 173 [1973] 1/44 bes. 41/3. Die sprachwissenschaftliche Diskussion vermochte ebenfalls keine sicheren ,Germani cisrhenani' einer vorcaesarischen u. caesarischen Schicht nachzuweisen. Sehr umstritten ist die nach dem 2. Weltkrieg vertretene Theorie einer Substratsprache zwischen Aller u. der Kanalküste, die weder spezifisch germanisch noch keltisch sei. Literatur dazu bei Weisgerber 441/6; Raepsaet-Charlier 43/7; vgl. G. Neumann, Substrate im Germanischen? = NachrGöttingen 1971, 4; ders., Art. Belgae: ReallexGermAltertumsk² 2 [1976] 210/2). In der Provinz Obergermanien wohnten bis Augustus vor allem keltische Stämme. In der 1. Hälfte des 1. Jh. wurden in linksrheinischem Gebiet germanische Vangionen, Nemeter u. Triboker angesiedelt (H. Nesselhauf, Die Besiedlung der Oberrheinlande in römischer Zeit: BadFundber 19 [1951] 78f = ders.: E. Schwarz [Hrsg.], Zur germ. Stammeskunde [1972] 123/45). Die zivilisatorischen Verhältnisse der späteren Provinz Niedergermanien wichen in der Hallstatt- u. Latène-Epoche von denen der südlichen u. westlichen Nachbargebiete ab (W. Kersten: BonnJbb 148 [1948] 5/80; K. Tackenberg, Fundkarten zur Vorgeschichte der Rheinprovinz [1954]). Ein starkes keltisches Element wird auch hier nicht geleugnet werden können. Unter Augustus wurden rechtsrheinische Ubier u. Sugambrer (vermutlich unter dem Namen der Cugerner) an das linke Rheinufer umgesiedelt (zu den Ubiern vgl. Joachim aO.). Wann die Bataver in ihre spätere niederrheinische Heimat kamen, ist noch umstritten (H. Callies, Art. Bataver: ReallexGermAltertumsk² 2 [1976] 90f mit zahlreicher Speziallit. Lit. zu den Kelten in Süddeutschland bei J. Moreau, Die Welt der Kelten [1958] 262. Zur Sonderentwicklung des Hunsrück-Eifel-Berglandes u. der Nachbargebiete bis zur Frühlatènezeit s. H.-E. Joachim, Die Hunsrück-Eifel-Kultur am Mittelrhein [1968]; A. Haffner, Die westliche Hunsrück-Eifel-Kultur 1/2 [1976]; zu den archäologischen Belegen zu linksrheinischen Germanen s.o. Sp. 551).

III. Politisch-militärische Geschichte u. Verwaltung. a. Allgemein. Eine erschöpfende Geschichtsdarstellung der Rheinprovinzen fehlt bisher. Die großen Werke über römische Geschichte behandeln auch das Rheingebiet. In CambrAncHist 10/2 (Cambridge 1934/39) findet sich eine letzte Übersicht mit Belegen. Ein guter Überblick: W. Hilgers, Deutsche Frühzeit = W. Hubatsch (Hrsg.), Deutsche Geschichte 19 (1976). – Vgl. L. Schmidt-H. Zeiss, Geschichte der dt. Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Westgermanen (1938/40 bzw. 1969); zu neuerer Literatur s. H. Bengtson, Grundriß der röm. Geschichte 1 (1967); K. Christ, Röm. Geschichte. Eine Bibliographie (1976) bes. 358/63. An regionalen Darstellungen sind hervorzuheben: Jullian; J.-J. Hatt, Histoire de la Gaule romaine² (Paris 1966); A. W. Byvanck, Nederland in den Romeinschen tijd³ 1/2 (Leiden 1945); W. A. van Es, De Romeinen in Nederland² (Bussum 1972); Staehelin. – Literatur zur röm. Geschichte deutscher Landschaften: H.-J. Kellner, Die Römer in Bayern³ (1976); F. Hertlein - P. Goessler - O. Paret, Die Römer in Württemberg 1/3 (1928/32); Filtzinger-Planck-Cämmerer; E. Wagner, Fundstätten u. Funde aus vorgeschichtlicher, römischer u. alemannisch-fränkischer Zeit im Großherzogtum Baden 1/2 (1908/11); W. Deecke, Schrifttum zur Ur- u. Frühgeschichte Badens 1908/33 = Beih. zu BadFundber 3 (1935); F. Sprater, Die Pfalz unter den Römern 1/2 (1929/30); F. Behn, Urgeschichte von Starkenburg (1925); v. Petrikovits, Rheinland; ders., Römerzeit; Raepsaet-Charlier 28/35. Vgl. auch *Belgica u. *Gallia I. – Literarische Quellen: A. Riese, Das rheinische Germanien in der antiken Literatur (1892 bzw. 1969); dazu Nachträge: ders.: BerRGKomm 8 (1917) 7/29. – Inschriften: CIL 13, 2/4; dazu Nachträge: Finke 1/231; H. Nesselhauf: BerRGKomm 27 (1938) 51/134; Nesselhauf-Lieb 120/229 u. in Bänden der Année Épigraphique. – Vgl. ferner Byvanck; E. Howald-E. Meyer, Die röm. Schweiz (Zürich 1940). – Fundmünzen: H. Gebhardt-K. Kraft (Hrsg.), Die Fundmünzen der röm. Zeit in Deutschland 1/6 (seit 1960).

b. Militärgeschichte. Eine letzte Zusammenfassung der Literatur findet sich bei H. Schönberger, The Roman frontier in Germany: JournRomStud 59 (1969) 144/97; vgl. ferner:

Ritterling-Stein; H. Nesselhauf, Umriß einer Geschichte des obergermanischen Heeres: JbRGZMusMainz 7 (1960) 141/79; G. Alföldy, Die Hilfstruppen der röm. Provinz G. inferior = Epigraph.Stud. 6 (1968); D. Baatz, Der röm. Limes (1974); Bogaers-Rüger; H. v. Petrikovits, Beiträge zur Geschichte des niedergermanischen Limes: ebd. 9/29; Raepsaet-Charlier 73/101; Ph. Filtzinger: Filtzinger-Planck-Cämmerer 28/95.

c. Verwaltung. Literatur: Ritterling-Stein; (veraltete) Statthalterlisten: E. Ritterling, Fasti des röm. Deutschland unter dem Prinzipat (Wien 1932); Pflaum; Rüger, G. inferior aO.; Raepsaet-Charlier 56/8; G. Rupprecht, Untersuchungen zum Dekurionenstand in den nordwestl. Provinzen des röm. Reiches = Frankfurter Althistorische Studien 8 (1975).

IV. Gesellschaft, Wirtschaft, Kultur. Literatur zur Gesellschaftsgeschichte der röm. Rheinprovinzen fehlt bisher weitgehend. Einiges bei Rostovtzeff, Rom. Emp.; G. Alföldy, Römische Sozialgeschichte (1975); R. Günther, Die sozialökonomischen Verhältnisse: R. Günther-H. Köpstein (Hrsg.), Die Römer an Rhein u. Donau (1975) 300/357, bes. 300/57; v. Petrikovits, Römerzeit. – Wirtschafts- u. Kultur- (Zivilisations)geschichte: Rostovtzeff, Rom. Emp.; U. Kahrstedt, Die Kulturgeschichte der röm. Kaiserzeit (Bern 1958) bes. 117/32; A. Grenier, La Gaule romaine: T. Frank (Hrsg.), An economic survey of ancient Rome 3 (Baltimore 1937) 379/644; F. Millar, Das röm. Reich u. seine Nachbarn = Fischer-Weltgesch. 8 (1966) 148/59. 170/2. Weitere Lit. bei H. Bengtson, Einführung in die Alte Geschichte[7] (1975) 177f; Raepsaet-Charlier 126/200. 236/77; B. Böttger, G. Gomolka, G. v. Bülow u. B. Döhle: Günther-Köpstein aO. 137/299.

B. Die Rheinprovinzen im 4. u. 5. Jh. I. Die politisch-militärischen Ereignisse. Außer der o.Sp. 552f angeführten Literatur vgl. Stein; A. H. M. Jones, The later Roman empire 1/3 (Oxford 1964); F. G. Maier (Hrsg.), Die Verwandlung der Mittelmeerwelt = Fischer-Weltgesch. 9 (1968); E. Zöllner, Geschichte der Franken bis zur Mitte des 6. Jh. (1970); ferner K. F. Stroheker: Historia 4 (1955) 314/30; M. Waas, Germanen im röm. Dienst im 4. Jh. nC., Diss. Bonn (1965) mit Lit; E. Ewig, Probleme der fränkischen Frühgeschichte in den Rheinlanden: H. Beumann (Hrsg.), Historische Forschungen für W. Schlesinger (1974) 47/74; v. Petrikovits, Römerzeit.

II. Militär. Zusammenstellung der Literatur bei Hoffmann 2, 233/8; vgl. ferner ders., Die Gallienarmee u. der Grenzschutz am Rhein in der Spätantike: Nassauische Annalen 84 (1973) 1/18; Festungsanlagen: v. Petrikovits, Fortifications 178/218 (mit Lit.) = ders., Beiträge 546/97; ders.: Bogaers-Rüger 18/25.

III. Verwaltung. Bei der Neugliederung des Reiches durch Diokletian wurden aus den ehemals zwei Rheinprovinzen drei gebildet, indem die alte G. superior in eine nördliche Provinz G. I u. eine südliche Maxima Sequanorum (Sequani[c]a, Sequanicum) geteilt wurde (zum Namen s. Nesselhauf 19; H. v. Petrikovits: BonnJbb 170 [1970] 526_2). Die G. inferior wurde nunmehr als G. II bezeichnet. Die Grenze zwischen der G. I u. der Maxima Sequanorum verlief zwischen der civitas Argentoratensium u. der civitas Vesontiensium entlang dem ‚Landgraben' etwa auf einer Linie Horburg u. St. Pilt. Nach Westen reichte die Maxima Sequanorum weniger weit als die frühere G. superior, weil die civitas Lingonum nunmehr der Provinz Lugdunensis I zugeteilt wurde. Man meinte, Gründe für die Annahme zu haben, daß die Ostgrenze zwischen der Maxima Sequanorum und der Raetia I im Vergleich zur prinzipatszeitlichen Grenze nach Westen verschoben wurde (Staehelin 271f; Nesselhauf 19. 21). Die Provinz G. II wurde gegenüber der Prinzipatszeit vergrößert, indem ihr die civitas Tungrorum eingegliedert wurde. Unter Diokletian wurden die Rheinprovinzen von Praesides ritterlichen Standes verwaltet, die seit Konstantin d. Gr. dem Perfektissimat angehörten. Irgendwann während des 4. Jh. erhielten einige Statthalter den höheren Rang von Consulares. Die Not. dign. bezeichnet die Statthalter der beiden germanischen Provinzen als Consulares, den Statthalter der Maxima Sequanorum dagegen nur als Praeses. Die Statthaltersitze waren Köln, Mainz u. Besançon. Alle drei Rheinprovinzen gehörten zunächst zur Dioecesis Galliarum, deren Verwalter, ein Vicarius, seinen Sitz in Trier hatte. Die Dioecesis Galliarum wie die Dioecesis Viennensis gehörte der gallischen Präfektur an. Während die Rheinprovinzen in ihrem Umfang während des 4. u. 5. Jh., von militärischen Einbußen abgesehen, unverändert blieben, änderte sich ihre Zugehörigkeit zu höheren Verwaltungseinheiten. Zwischen 395 u. 402 wurde der Sitz der gallischen Präfektur von

Trier nach Arles verlegt (J.-R. Palanque: Provence Historique 23 [1973] 29/38). Damals übernahm der Vikar der bisherigen Dioecesis Viennensis auch die Verwaltung der gallischen Diözese. Seine Amtsbezeichnung war nun Vicarius septem provinciarum. Neben diesen Verwaltungsbeamten gab es, nicht anders als in der Prinzipatszeit, mehrere hohe Verwaltungsbeamte, die Finanzbeamten, die Verwalter der staatlichen Waffenproduktionsstätten u. die Geheime Staatspolizei (s. Nesselhauf; *Gallia).

IV. Bevölkerung, Siedlung, Wirtschaft, Zivilisation. a. Bevölkerung. Infolge des ständigen Kriegs an der Rheingrenze nahm die Bevölkerung im gefährdeten Gebiet ab. Das ist ausdrücklich überliefert u. auch aus archäologischen Befunden ersichtlich. Einen Maßstab für die Höhe der Verluste gibt die Angabe des Kronprinzen Julian in seinem Brief an die Athener (280c [1, 1, 227 Bidez]), daß er 20000 Kriegsgefangene von den Alamannen zurückgeholt habe. Immer wieder wird berichtet, daß die Rheinprovinzen mit Nahrungsmitteln nur unzureichend versorgt waren. Der Bevölkerungsmangel, der gewiß auch auf eine geringe Geburtenzahl zurückging, wurde durch germanische Neusiedler keineswegs ausgeglichen. Franken erhielten von mehreren Kaisern ausdrücklich die Erlaubnis, sich in linksrheinischem Gebiet niederzulassen. Außerdem wurden Laeten in den innergallischen Provinzen u. bei Tongern in der G. II angesiedelt (Literatur bei Böhme 195/207). Trotzdem schrumpften die bürgerlichen Siedlungen oder verschwanden, wie auch auf dem Land viele Hofstellen durch die germanischen Einfälle wüst wurden (s. u. Sp. 622/4). Zum Bevölkerungsrückgang vgl. A. E. R. Boak, Manpower shortage and the fall of the Roman empire in the west (Ann Arbor 1955); P. Salmon, Population et dépopulation dans l'empire romain (Bruxelles 1974). Zur Sozialgeschichte s. u. Sp. 609f. 628f. 631f.

b. Siedlung. Die Städte der Rheinprovinzen hatten unter den Germaneneinfällen sehr gelitten. Die größeren Städte u. die Civitas-Verwaltungsorte scheinen bis in das 5. Jh. hinein fortbestanden zu haben, wenn auch oft in verkleinerter Form. Ammianus Marcellinus (15, 11, 7/11) zählt die wichtigsten Städte der Rheinprovinzen für seine Zeit auf (um 390, wohl nach älteren Quellen): in der G. II Köln u. Tongern, in der G. I ‚außer anderen Städten' Mainz, Worms, Speyer u. Straßburg, in der Maxima Sequanorum außer ‚vielen anderen Städten' Besançon u. Kaiseraugst. Etwa ein Jahrzehnt später wurde die Notitia Galliarum verfaßt (über ihre Angaben s. u. Sp. 600). Die späteste Liste ist in der Not. dign. occ. 41 erhalten. Sie führte allerdings nur für den Abschnitt des dux Mogontiacensis neun Grenzbefestigungen an, die zT. auch von Zivilbevölkerung bewohnt waren: Germersheim, Speyer, Altrip, Worms, Mainz, Bingen, Boppard, Koblenz u. Andernach. Von großem Wert als Städte- u. Siedlungsverzeichnis wäre die Peutinger-Karte (s. W. Wolska-Conus, Art. Geographie: o. Sp. 170f. 202f), wenn bekannt wäre, für welchen Zeitpunkt sie die Ortsnamen in den Rheinprovinzen wiedergibt (A. u. M. Levi, Itineraria picta [Roma 1967] 21/3. 134/62). Die Angaben des Kosmographen v. Ravenna beruhen weitgehend auf dieser Karte. Den antiken Angaben für die spätröm. Zeit müßten archäologische Forschungsergebnisse gegenübergestellt werden. Das ist leider nur vereinzelt möglich, weil archäologische Untersuchungen über das Ende vieler Siedlungen dieses Gebietes noch fehlen oder die vorhandenen Befunde keine genauen Datierungen zulassen. Neben offensichtlichem Fortbestehen von Städten bis in die merowingische Epoche (Köln u. Mainz) gab es Siedlungsverschiebungen innerhalb eines engeren Bereiches (wohl in Nijmegen). Besonders oft wurde eine Reststadt von einem oder mehreren merowingerzeitlichen Höfen abgelöst (wohl in Xanten); manche Kleinstädte u. viele nichtstädtische Siedlungen wurden völlig wüst (Xanten: H. Hintz, Xanten zur Römerzeit[4] [1971]; M. Gechter, Xanten: Bogaers-Rüger 107; C. B. Rüger: Atti dei convegni Lincei 23 [1976] 16. – Köln: H. Schmitz, Colonia Claudia Ara Agrippinensium [1956]; P. La Baume, Colonia Agrippinensis[3] [1964]; ders.: BonnJbb 172 [1972] 290/2 mit weiterer Lit. – Mainz: K. Weidemann: JbRGZMusMainz 15 [1968] 146/99; ders.: Führer zu vor- u. frühgeschichtl. Denkmälern 11 [1969] 45/7; K. H. Esser: BonnJbb 172 [1972] 212/27. – Worms: G. Illert: Führer zu vor- u. frühgeschichtl. Denkmälern 13 [1969] 19/21. 25/8. 136/8; W. Schleiermacher: BonnJbb 162 [1962] 165/73. – Straßburg: R. Forrer, Strasbourg – Argentorate préhistorique, gallo-romain et mérovingien 1/2 [Strasbourg 1927]; J.-J. Hatt, Strasbourg au temps des Romains [Strasbourg 1953]; ders., Contribution des fouilles de

Strasbourg [1947/57]: Limes-Studien [Basel 1959] 54; ders. in zahlreichen weiteren Aufsätzen. – Avenches: H. Bögli: BonnJbb 172 [1972] 175/84. – Literatur zu weiteren befestigten Grenzsiedlungen bei v. Petrikovits, Fortifications 178/218 = ders., Beiträge 546/97). – Die ungeschützten kleinen Siedlungen auf dem Land u. die Einzelhöfe hatten unter den feindlichen Beute- u. Kriegszügen am schwersten zu leiden. Wichtige Kleinsiedlungen wurden umwehrt oder in günstige Verteidigungslage verlegt (zB. die Straßensiedlungen Arlon in der Belgica I u. vermutlich Larga in der Maxima Sequanorum: J. Mertens, Le rempart romain d'Arlon [Bruxelles 1973]; J.-B. Keune, Art. Larga 1: PW 12, 1 [1924] 833f). In Zeiten größter Bedrängnis organisierten entweder Großgrundbesitzer oder Gruppen von Bauern den Bau von Fluchtbefestigungen auf entlegenen Anhöhen (v. Petrikovits, Art. Burg, Bergbefestigungen: ReallexGermAltertumsk² 3 [im Druck]; ders., Fortifications 192f = ders., Beiträge 564). Einzelne reiche Grundbesitzer umwehrten ihre Anwesen (ebd. 191f bzw. 562/4). Wenn auch die Zahl der Höfe erheblich zurückging, so blieb doch das fruchtbare Ackerland in schweren Zeitläufen nicht unbebaut (wovon hätten die Truppen u. die Stadtbewohner sonst gelebt?). Das Verhältnis spätrömischer ländlicher Anwesen zu solchen der mittleren Kaiserzeit zeigen die Ergebnisse der archäologischen Landesaufnahme im Kreis Bergheim westlich von Köln. Danach sind sowohl Höfe in nennenswerter Anzahl festgestellt worden, die vom 3. Jh. bis in das 4. Jh. hinein fortbestanden, als auch Neugründungen des 4. Jh. Die bisher aufgefundene Gefäßkeramik reicht über die Mitte des 4. Jh. hinaus. Erst vom ausgeprägten valentinianischen Keramikhorizont ab wurden nur noch wenige Stücke gefunden. Zur ländlichen Besiedlung vgl. H. Hinz (Hrsg.), Römisches Leben auf germanischem Boden = G. Romana 3, Gymn Beih. 7 (1970); ders., Kreis Bergheim = Archäol. Funde u. Denkm. d. Rheinl. 2 (1969) bes. 47/120: W. Janssen: Führer zu vor- u. frühgeschichtl. Denkmälern 26 (1974) 96; W. Piepers: ebd. 157; G. Schell, Die röm. Besiedlung von Rheingau u. Wetterau: Nassauische Annalen 75 (1964) 22f; H. Bayer, Die ländliche Besiedlung Rheinhessens u. seiner Randgebiete in römischer Zeit: MainzZs 62 (1967) 163f; B. Böttger: Günther-Köpstein aO. 138/88. Freie Bauern in Gallien im 5. Jh.: M. I. Finley, The ancient economy (Berkeley 1973) 92.

c. *Wirtschaft.* Im 4. u. noch mehr im 5. Jh. ging die Vielfalt der Wirtschaft zurück. Auf die Herstellung von Luxusgütern u. überflüssigen Dingen verzichtete man zuerst in den Grenzprovinzen. Die wenigen, die sich Luxus noch leisten konnten, versorgten sich durch Importe. Eine Ausnahme scheint Köln gewesen zu sein, wo sich ein gehobener Lebensstandard, auch ein höheres gewerbliches Niveau wenigstens bis zur Katastrophe der fünfziger Jahre des 4. Jh. gehalten hat. Der Mangel an Arbeitskräften wird in der Gewinnung u. Bearbeitung von Steinen für Bauten u. deren Schmuck sowie für Grabmäler sinnfällig. Man beschränkte sich bei Neubauten häufig auf die Wiederverwendung von Ruinenmaterial oder benutzte Ziegel, die in großen Truppenziegeleien oder im sicheren Hinterland gebrannt wurden (CIL 13, 6 S. 141/73; vgl. TrierZs 13 [1938] 240f; W. Reusch: ebd. 18 [1949] 185/7). Grabsteine waren nun viel kleiner als vorher. Auch der Erzabbau scheint erheblich zurückgegangen zu sein. Die handwerkliche Produktion (nunmehr vielfach in Staatsbetrieben oder auf dem Umweg über Zwangsinnungen der Handwerker reglementiert) beschränkte sich auf das Nötigste. Das Warenangebot zeigte wenig Abwechslung. Das wird an Gefäßkeramik u. Metallgeräten deutlich. Zur Gefäßkeramik s. H. v. Petrikovits, Der Wandel römischer Gefäßkeramik in der Rheinzone: Landschaft u. Geschichte, Festschr. F. Petri (1970) bes. 399/403 = ders., Beiträge 512/6; Literatur bei Böhme. Auffallend weit wurde vor allem von der 2. Hälfte des 4. Jh. ab grobes Gebrauchsgeschirr von Mayen aus geliefert, einer Gewerbesiedlung der G. I. Das Verbreitungsgebiet dieser Ware umfaßt die drei spätröm. Rheinprovinzen, die Belgica I u. teilweise II, vereinzelt die beiden raetischen Provinzen u. sogar Britannien. Diese gefäßkeramische Gattung wurde an militärische wie zivile Abnehmer abgesetzt (E. M. Wightman, Roman Trier and the Treveri [London 1970] 202f; Böhme 135; M. Fulford-J. Bird: Britannia 6 [1975] 171/81). Dagegen scheint die Herstellung von Glasgefäßen, auch verzierten, in Köln eine Marktlücke gefüllt zu haben, die durch den Rückgang der Fertigung von Metallgefäßen entstanden war. Hier wie in Mayen blühte das Glasgewerbe erneut auf (F. Fremersdorf, Die Denkmäler des röm. Köln 3/8 [1958/67]; O. Doppelfeld, Römisches

u. fränkisches Glas in Köln [1966]; W. Haberey: BonnJbb 147 [1942] 249/84; ders.: ebd. 148 [1948] 439/48; Wightman aO. 204; B. Döhle: Günther-Köpstein aO. 274/99). Unter solchen Verhältnissen gedieh der Fernhandel zB. mit Terra sigillata aus den Argonnen u. Nordafrika, mit Goldgläsern, verzierten Silbergefäßen u. Schmuck. Für die Versorgung des Militärs wurde eine neue Produktions- u. Vertriebsorganisation aufgezogen (Not. dign. occ. 9). Die rasch aufeinanderfolgenden Münzreformen der Kaiser im 4. Jh. waren Zeichen einer Inflation, die man nicht steuern konnte.

d. Zivilisation. Der Verfall der Zivilisation zeigte sich auf den meisten Lebensgebieten. Wie immer war er im Alltag an Wasserversorgung, Wasserableitung u. Heizung besonders auffallend. Die Hypokaustheizungen wurden durch billige u. weniger wirksame Kanalheizungen ersetzt, zB. in den spätröm. Umbauperioden des Legionslagers Bonn (zu Kaiseraugst s. Laur-Belart 169). Statt Steinbrunnen wurden wieder (fast) nur noch Holzbrunnen angelegt. Thermen wurden teilweise zweckentfremdet (Trier, Kaiserthermen; Heerlen; Zülpich ?; Boppard; Kaiseraugst ?; Irgenhausen ?). Die Straßen in den Siedlungen verkamen. Bauten wurden schlecht geflickt u. verfielen. In den spätröm. Städten muß es viele Trümmergrundstücke gegeben haben. Das Alltagsgerät wurde gröber u. verlor seine bisherige Vielfalt (Gefäßkeramik, Fibeln). An diesem zivilisatorischen Verfall, der in der 2. Hälfte des 4. Jh. rascher vor sich ging als in der 1. Hälfte, waren mehrere Faktoren beteiligt. Im Gefolge eines langdauernden Wohlstandes trat eine zivilisatorische Erstarrung auf. Die Kriegsnöte kosteten ganzen Städten u. noch mehr einzelnen Personen ihr Hab u. Gut. Flüchtlinge mußten miternährt werden. Das eigene Militär, das immer mehr barbarisiert wurde, trat gewiß oft nicht schonender auf als feindliche Heerhaufen. Die Wirtschaft im ganzen Reich verfiel, so daß gesunde Provinzen den kranken nicht mehr helfen konnten. Die schleichende, die zugelassene u. die gesteuerte Einwanderung von Germanen in linksrheinisches Gebiet ließ die Lebensansprüche der Provinzbevölkerung sinken. Die Not schuf Desperados, die gemeinsam mit Sklaven als Bagauden oder Räuber plünderten u. das friedliche Zusammenleben der Provinzialen mißachteten (B. Czuth, Die Quellen zur Geschichte der Bagauden = Acta antiqua et archaeologica 9 [Szeged 1965]; R. Günther: Günther-Köpstein aO. 354/6). Von einer höheren Kultur war in den rheinischen Grenzprovinzen nicht mehr viel zu spüren. Die wenigen bedeutenden Bauten dieser Zeit waren militärische, staatliche u. in zunehmendem Maße kirchliche Bauten. Seitdem aber die Kaiser nicht mehr persönlich die Rheingrenze schützten, ging auch der staatliche Impuls rasch zurück. Das letzte große militärische Bauprogramm war von Valentinian I iJ. 369 befohlen worden. Die letzte erhaltene Bauinschrift einer staatlichen Baureparatur ist die des Arbogast aus der Zeit zwischen 392 u. 394 in Köln (CIL 13, 8262; s. Galsterer 188). Die Neubauten des ausgehenden 4. u. 5. Jh. waren wohl hauptsächlich kirchlicher Art. Auch diese waren im 5. Jh. noch bescheidener als in der 2. Hälfte des 4. Jh. Wenn wir in Köln u. Mainz auch noch nicht das Aussehen des Doms des 4. Jh. kennen, so vermittelt doch der Bau von St. Gereon in Köln, der nach der Mitte des 4. Jh. errichtet wurde, eine Vorstellung vom architektonischen Rang kirchlicher Bauten in den Rheinprovinzen in jener Zeit (s. u. Sp. 637). Daß sich Zeugnisse höherer Kultur in diesen Gebieten so sehr auf die Kirche konzentrierten, hat verschiedene Gründe. Einer war das Christentum, der große moralische Impuls jener Zeit; dann aber spielte eine Rolle, daß die Angehörigen der gebildeten Schichten, soweit sie nicht dienstlich am Rhein zu tun hatten oder durch Gesetze an ihren Wohnort gebunden waren, von der Grenze wegzogen u. sichere Landschaften des Reiches aufsuchten, während die Geistlichkeit am Rhein blieb. Und schließlich hatte die Militärgrenze nie bedeutende kulturelle Leistungen begünstigt.

C. Nichtchristliche Religionen der Prinzipatszeit. Der oberste Gott des röm. Reiches, Iuppiter optimus maximus, wurde offiziell u. privat in Stadt u. Land verehrt. Die Tempel der Hauptfora in den Coloniae waren meistens Jupiter allein oder in Gemeinschaft mit Juno u. Minerva geweiht (Jupiter: vielleicht in der Colonia Augusta Raurica; s. Laur-Belart 44/8; Marmorkopf der Minerva aus Aventicum: BullAssocProAventico 21 [1970/71] 3 u. Titelblatt; kapitolinische Trias vielleicht in den Coloniae Claudia Ara Agrippinensium [s. O. Doppelfeld: Neue Ausgrabungen. Ber. d. Tagung d. Koldewey-Ges., Regensburg 1957 (oJ.) 45f; ders.: R. Angenendt (Hrsg.), St. Maria im Capitol zu Coeln (1958) 13/8; vgl.

ferner H. Schoppa, Römische Götterdenkmäler in Köln (1959) 11] u. Ulpia Traiana [H. Stoll: Germania 20 (1936) 187f; H. Hinz, Xanten zur Römerzeit[4] (Xanten 1971) 42/4]). Auch in Kleinstädten u. kleineren Siedlungen sind Jupiter-Tempel inschriftlich bezeugt (Moudon, Grand ?, Vindonissa). In Mainz errichtete ein Privatmann dem Jupiter einen Statuenbogen mit einer Laube (F. J. Hassel: Führer zu vor- u. frühgesch. Denkmälern 11 [1969] 124/6 mit Lit.). Außer Tempeln waren in den Rheinprovinzen Säulen u. Pfeiler weit verbreitet, die eine Statue des Jupiter trugen. Die älteste erhaltene Jupiter-Säule ist die über 9 m hohe ‚große‘ Jupiter-Säule von Mainz (zwischen 58 u. 67 nC. errichtet). Während sie ein Bronzebildnis des stehenden Gottes mit seinem Adler trug, zeigten die späteren Jupiter-Säulen im Rheingebiet den Gott reitend, fahrend oder thronend. Der Typus des Jupiter, der über einen Dämon hinweggaloppiert, ist ein regionaler Sondertyp, der vor allem am mittleren Rhein u. an der mittleren Mosel wohl seit dem Ende des 2. Jh., in der Hauptsache im 3. Jh., vorkam. In der Provinz Niedergermanien waren viereckige, mit Reliefs geschmückte Pfeiler beliebt, die das Bildnis eines thronenden Jupiter trugen. Auf den Schäften der Jupiter-Säulen u. -Pfeiler waren zahlreiche weitere Götter in wechselnder Auswahl zu sehen. Der Grundgedanke war wohl der des Pantheon (s. u. Sp. 562). Zur großen Jupiter-Säule in Mainz s. G. Behrens: MainzZs 48/49 (1953/54) 85 u. H. U. Instinsky: JbRGZMusMainz 6 (1959) 128/41 (beide mit Lit.); Literatur über die Jupiter-Säulen u. -Pfeiler u. die Frage, ob ein einheimischer Gott mit dem reitenden Jupiter gemeint ist, bei U. Fischer: Nassauische Annalen 82 (1971) 31/48; zum fahrenden Jupiter: E. Künzl: ArchKorrespBl 3 (1973) 223/5; G. Bauchhenss, Zur Entstehung der Jupitergigantensäulen: ebd. 4 (1974) 359/64; vgl. B. Cämmerer: Filtzinger - Planck - Cämmerer 196. – Die verschiedenen Lebenskreise des röm. Rheingebietes sind in den Weihungen widergespiegelt. Der Soldat hat andere Sorgen als der Geschäftsmann. Nur in diesem Sinn kann man von einer ‚Religion des röm. Heeres‘ sprechen; vgl. A. v. Domaszewski, Die Religion des röm. Heeres: WestdtZsGeschKunst 14 (1895) 1/124 = ders., Aufsätze zur röm. Heeresgeschichte (1972) 81/209. In ihr trifft sich die überzeitliche Religiosität des Soldaten mit dem röm. Kaiserkult u. der Treuebindung des Heeres an den röm. Staat (Soldaten haben dem Mars u. dem Hercules als ihren Vorbildern Weihungen dargebracht u. haben Victoria u. die Fortuna Campestris verehrt. In Bonn wurde noch iJ. 295 nC. ein Tempel für Mars militaris gebaut. Zur Verehrung des kaiserlichen Hauses in der Truppe s. unten). – Der Zweifel an der Vielzahl von Göttern, der von der Aufklärung u. Philosophie besonders seit dem 2. Jh. vC. genährt wurde, führte viele religiöse Menschen der Bacchusverehrung u. orientalischen Religionsvorstellungen zu. Er drückte sich ferner seit dem 2. Jh. nC. in henotheistischen Vorstellungen aus (Weihungen dis deabusque amnibus u. an Gott Pantheus sowie Minerva Panthea). Wahrscheinlich aus Köln stammen zwei Weihgaben aus Kupferlegierungen, die eine Anzahl verschiedener Götterattribute zu einem einzigen Gebilde zusammenfügten. In diese Vorstellungen paßten die Jupiter-Säulen u. -Pfeiler der mittleren Kaiserzeit mit ihrer Fülle an Götterbildern (s. o. Sp. 561). Ein kleines Relief aus Marbach am Neckar zeigt Merkur als Hauptfigur mit elf weiteren Göttern, eine Variante der olympischen zwölf Götter. Zum Pantheus vgl. K. Ziegler, Art. Pantheion 9: PW 18, 3 (1949) 745/7 (Signa panthea); É. Thevenot: RevArchEstCentrEst 5 (1954) 279/87. Die beiden vermutlichen Kölner Stücke (Auswahlkatalog 71 nr. 28 mit Lit.) werden von Grimm 150/2 Isis zugewiesen. Das Merkurrelief von Marbach: Germania Romana[2] 4 (1928) Taf. 18, 4; Espérandieu, Rec. gén. Germanie nr. 695. – Die Verehrung der Kaiser u. ihres Hauses machte am Rhein den allgemeinen Wandel mit, der von der Verehrung der verstorbenen Kaiser, der divi, u. der Verbindung des lebenden Herrschers mit der dea Roma zur Vergöttlichung der Person des lebenden Kaisers u. seiner Familie führte (s. A. L. Abaecherli: StudMatStorRel 11 [1935] 153/86). Für die Anfänge der Kaiserverehrung bietet das Rheingebiet zwei Beispiele aus der Zeit des Augustus. Ähnlich dem Altar, der iJ. 12 vC. in Lyon für die Göttin Roma u. Augustus geweiht wurde, baute man in Köln eine Ara als religiösen Mittelpunkt der neu eroberten Provinz Germanien (Tac. ann. 1, 39, 1. 57, 2). Sie wurde namengebend für die iJ. 50 nC. gegründete Colonia Claudia Ara Agrippinensium. Als der Stiefsohn des Augustus, Drusus, iJ. 9 vC. während eines erfolgreichen Feldzuges in germanischem Land starb, wurde für ihn am

Rhein ein Kenotaph erbaut (nach Eutrop. 7, 13, 1 in Mainz; vgl. Suet. Claud. 1, 3). Hier haben Vertreter der gallischen Provinzen alljährlich religiöse Zeremonien wie bei einem Heroon verrichtet (E. Kornemann, Mausoleum u. Tatenbericht des Augustus [1921] 83; (H. U. Instinsky: JbRGZMusMainz 7 [1960] 180/96). Eine marmorne Kaiserkultgruppe vielleicht aus der Regierungszeit des Caius (Caligula) stand am Forum von Aventicum (M. Bossert-D. Kaspar: BullAssocPro-Aventico 22 [1974] 17/26). Unmittelbar an den Kaiser gerichtete Weihungen begannen am Rhein erst unter Claudius (CIL 13, 6797 u. 4565). In flavischer Zeit wurde auch im neu eroberten Dekumatland ein Mittelpunkt des Kaiserkultes in Arae Flaviae (Rottweil) am obersten Neckar begründet (W. Schleiermacher, Municipium Arae Flaviae: Germania Romana 1 = GymnBeih. 1 [1960] 59/63; D. Planck: Arae Flaviae 1/2 [1975] 222f mit Lit.). Seit Septimius Severus wurden auch am Rhein Weihungen an den Kaiser, die Prinzen u. die Kaiserin häufiger. Oft wurde nun vor einer Weihung an irgendeine Gottheit die Formel ,in honorem domus divinae' gesetzt (Staehelin 503_4; vgl. H. G. Gundel: Epigraphica 14 [1952] 128/50). Denkmäler der Verehrung des Kaisers u. seines Hauses waren in den rheinischen Truppenlagern besonders häufig. In der aedes eines Lagers, an der Rückseite des Lagerforums, wurden zunächst nur die Feldzeichen aufbewahrt, später standen hier auch Kaiserbilder (erhalten im Legionslager Bonn; s. Lehner 14/8; Auswahlkatalog 53f nr. 13; J. Bracker, Bestimmung der Bildnisse Gordians III nach einer neuen ikonographischen Methode, Diss. Münster [1965] 72f; H. v. Petrikovits, Die Innenbauten römischer Legionslager während der Prinzipatszeit = AbhDüsseldorf 56 [1975] 75f u. 175_{81} mit Nachtrag 194). In den Provinzen, Städten u. Civitates gab es für den Kaiserkult zuständige Kultusbeamte (sacerdotes u. flamines). In Städten wie in peregrinen Civitates waren in beiden Rheinprovinzen seviri Augustales häufig, seltener Augustales (R. Duthoy: EpigrStud 11 [1976] 143/214). – Die Gründe, die zum Henotheismus führten, waren auch für eine weite Verbreitung von ,Mysterienkulten' u. orientalischen Religionen bestimmend. Obwohl die Verehrergemeinden des Bacchus (Liber pater) in den Westprovinzen weit u. häufig verbreitet waren, finden wir in den Rheinprovinzen nur wenige inschriftliche Spuren von ihnen (CIL 13, 8244 aus Köln, ein Tempel des Liber pater in Neuss [s. u. Sp. 616] u. drei Weihungen an Liber pater in Obergermanien). Da bacchische Vorstellungen in der darstellenden Kunst weit verbreitet waren, wird man zurückhaltend sein gegenüber der Erklärung bacchischer Darstellungen als Zeugnisse echter Bacchus-Gemeinden (zum Tempel des Liber pater in Neuss vgl. Oediger 28 nr. 56 zum J. 690 [?]; D. Wortmann: BonnJbb 167 [1967] 280/4; H. G. Horn, Mysteriensymbolik auf dem Kölner Dionysos-Mosaik [1972]). – Die Mater deum magna (Kybele) wurde in beiden Rheinprovinzen in verschiedenen Bevölkerungskreisen häufig verehrt (Schwertheim 290/305 u.ö.). Ihre Bildnisse u. Weihinschriften wurden bei Legions- u. Auxiliarlagern beider rheinischer Provinzen, in den Städten, an der Grenze u. im Hinterland u. selbst in entlegenen ländlichen Siedlungen gefunden. Mindestens zehn Heiligtümer der Göttin u. ihres vergöttlichten Geliebten Attis sind erhalten, belegt oder zu erschließen. Die Göttin wurde in Steinbildnissen oder Devotionalien entweder thronend oder auf einem Löwen reitend dargestellt. Es gibt zwar vereinzelte Hinweise auf Anhänger der Kybele in den Rheinprovinzen aus dem 1. Jh., aber erst im 2. Jh. scheinen Kultgemeinden bestanden zu haben, die reich genug waren, um Heiligtümer u. andere Kulteinrichtungen bauen zu können wie die Nachbildung des Phrygianum, das auf dem Vatikan in Rom stand, durch den Kultverband der hastiferi in Mainz-Kastel: CIL 13, 7281 vJ. 236 nC., eine Weihung deae Virtuti Bellon(a)e (gemeint ist das Heiligtum der großen Göttermutter, mit der Bellona wie Caelestis gleichgesetzt wurden; s. Schwertheim nr. 106). Eine Fossa sanguinis, ein Taufkeller der Kybele-Mysterien aus der 1. Hälfte des 4. Jh., scheint in Neuss gefunden worden zu sein (v. Petrikovits, Rheinland 129/31; D. Wortmann, Vom röm. Neuß = Rhein. Kunststätten 1971, 10; G. Müller, Novaesium: Ausgrabungen in Deutschland 1 [1975] 399; Zweifel bei Schwertheim 9f. 261). Es ist nicht ausgeschlossen, daß Frauengräber, in denen Tympana lagen, in deren Rand kleine Zimbeln oder Krotalen eingesetzt waren, Gräber von cymbalistriae dieser Mysterien waren (Kaiseraugst [Grab 814]: D. Viollier: RevCharlemagne 1 [1911] 15/9. – Heßloch: H. Biehn: Wormsgau 2 [1934] 25/8; ders.: MainzZs 31 [1936] 14/6. – Krefeld-Gellep: Pirling 1,

127f. – Nijmegen: H. J. H. van Buchem, Numaga 5 [1958] 12/7. 51/3. – Weitere Gräber in Belgien). – Die ägyptischen Gottheiten scheinen in den Rheinprovinzen vor allem in großen u. kleinen Städten verehrt worden zu sein, selten dagegen von Soldaten. Verehrt wurden Isis, Sarapis, Harpokrates u. Apis, vielleicht auch Anubis (Grimm; L. Vidman, Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae = RGVV 28 [1969]; ders., Isis u. Sarapis bei den Griechen u. Römern [1970]; G. J. F. Kater-Sibbes, Preliminary catalogue of Sarapis monuments [Leiden 1973] 162/8). Ein extra muros gelegenes Iseum bestand in Köln unter oder bei St. Ursula. Ein weiteres ist für die Colonia Augusta Raurica bezeugt. Auch kleinere Siedlungen hatten Isea: Wettingen bei Baden im Aargau, Genf u. Lausanne. Die ägyptischen Götter wurden sowohl in ihrer ursprünglichen ägyptischen Gestalt als auch in einer dem griech.-röm. Geschmack angepaßten Erscheinungsform dargestellt. In die Rheinzone wurden auch originale Götterbildnisse aus Ägypten importiert. Vereinzelt wurden Sistra gefunden (Heddernheim, Vidy bei Lausanne u. Krefeld-Gellep). Die Zahl der Weihinschriften an ägyptische Gottheiten ist in den Rheinprovinzen vergleichsweise gering (bisher insgesamt elf). Die ältesten inschriftlichen Zeugnisse gehören der 2. Hälfte des 2. Jh. nC. an (CIL 13, 6638 u. 12052). – Die meisten bildlichen u. inschriftlichen Zeugnisse für eine orientalische Religion hinterließ in den Rheinprovinzen die Mithras-Religion (Vermaseren, Corp. Mithr.; Schwertheim 267/90 u.ö.; G. Ristow, Mithras im röm. Köln = Ét. Prélim. 42 [Leiden 1974]; M. J. Vermaseren, Der Kult des Mithras im röm. Germanien [1974]). Sie sind von Vetera bis Genf verbreitet (insgesamt etwa 100 Inschriften). Wenn auch besonders viele Denkmäler der Mithras-Verehrung von Soldaten geweiht u. in den militärischen Grenzfestungen gefunden wurden, so wäre es doch falsch, den Mithraizismus als eine Soldatenreligion zu bezeichnen. Seine Denkmäler wurden in großen u. kleinen Städten, auch des Hinterlandes der Militärgrenze, u. nicht selten auf dem Lande gefunden. Durch Inschriften u. archäologische Denkmäler ist die Mithrasverehrung in Obergermanien seit flavischer Zeit bezeugt. Wahrscheinlich haben Soldaten sie zunächst an den obergermanischen Limes im Rhein-Main-Wetterau-Grenzabschnitt gebracht. Im 2. Jh. breitete sich die Mithras-Verehrung auch auf die übrigen Militärgrenzen u. auf das bürgerliche Hinterland der Rheinprovinzen aus (Schwertheim 269/80). Die meisten Mithräen sind am obergermanischen Limes, dagegen nur wenige am niedergermanischen Limes erhalten, bezeugt oder vermutet. Weitere Mithräen lagen hinter der Militärgrenze. Außer zahlreichen Kult- u. Weihebildern, die die Tötung des Stieres durch Mithras darstellen, sind Bildnisse der Felsgeburt des Mithras u. Darstellungen des Kronos u. des Aion nicht selten (vgl. Ph. Filtzinger: FundberBaden-Württemb 1 [1974] 458f. 474. 479; H. Sasse, Art. Aion: o. Bd. 1, 200.). Mit den Stiertötungs-Reliefs sind manchmal Darstellungen aus der Mithras-Mythologie verbunden, die Verbindungen zur olympischen Religion, vielleicht sogar Beeinflussung durch griechische Philosophie zeigen (R. Merkelbach: EranosJb 34 [1965] 219/57). Gelegentlich stellten Kultbilder nicht die Stiertötung dar. Ein drehbares Kultbild aus Dieburg zeigt als Hauptbild der Vorderseite Mithras ephippos (wie auch in Heidelberg-Neuenheim), auf der Rückseite Phaeton, wie er seinen Vater Helios um den Sonnenwagen bittet (F. Behn: Festschr. W. Baetke [1966] 46/9; L. A. Campbell, Mithraic iconography and ideology = Ét. Prélim. 11 [Leiden 1968]; Schwertheim nr. 125a u. 141g). Zu Besonderheiten der mithrischen Denkmäler am Rhein: Schwertheim 281/9. Von den sieben uns bekannten Mysteriengraden der mithrischen Gemeinden sind vier am Rhein belegt: der corax, der miles, der leo u. der pater (sacrorum). Auf den Mysteriengrad miles mögen Waffenfunde in Mithräen hinweisen. Den mithrischen Gemeinden gehörten viele Soldaten an. Frauen spielten eine geringe oder keine Rolle. Neben Soldaten sind viele zivile Berufe bezeugt. Außer Freien haben auch Sklaven Weihungen dargebracht. – Von den syrischen Kulten des Iuppiter Dolichenus u. des Iuppiter Heliopolitanus, die nicht vor dem 2. Jh. in die Rheinprovinzen eingedrungen zu sein scheinen, hat nur der erstgenannte weitere Bevölkerungskreise erfaßt (Schwertheim 305/15). Der Ba'al von Doliche wird auf rheinischen Inschriften Iuppiter optimus maximus Dolichenus genannt. Neben ihm wurde seine Ba'alat, die Iuno regina, verehrt. Fast alle erhaltenen Denkmäler dieser Religion wurden am niedergermanischen oder obergermanischen Limes gefunden, kaum das eine oder andere im Hinterland. Unter den

Stiftern treten Soldaten aller Dienstgrade bis zum Statthalter auf. Die älteste datierte Weihung an Dolichenus aus den Rheinprovinzen stammt aus dem J. 194 nC. Sie bezeugt Reparaturarbeiten an einem Dolichenus-Heiligtum, das also schon vorher bestanden haben muß (CIL 13, 7566a). Bildliche Darstellungen zeigen den Gott als höchsten Offizier mit Doppelaxt u. Blitz auf einem Stier stehend. Es gibt Hinweise auf Stieropfer in dieser Religion (in den Heiligtümern beim Kastell Zugmantel u. beim Kastell Stockstadt). Der Einfluß syrischer religiöser Vorstellungen, verschmolzen mit griechisch-römischer Astrologie, ist in den Rheinprovinzen auch in der Verehrung der Wochengötter spürbar (F. J. Dölger: ACh 6 [1950] 206/10). Sie wurden auf den Jupiter-Gigantensäulen seit dem Ende des 2. Jh. dargestellt. Ein Goldamulett aus Gelduba weist ebenfalls auf die Wochengötter hin (A. Oxé, Das Goldamulett von Gelduba u. unsere heutigen Wochentage: Heimat 13 [1934] 137/45; Grimm 129/31; vgl. H. Urner-Astholz: JbSchweizGesUrgesch 48 [1960/61] 43/9). Man wollte sogar eine Nachbildung des Septizodiums, das Septimius Severus in Rom errichtet hat, für die Augusta Raurica nachweisen (Laur-Belart 100/13; ders.: JbSchweizGesUrgesch 48 [1960/61] 28/42). Syrischen Einfluß zeigt auch die Darstellung astraler Zeichen u. Baithylen auf einem Felsrelief für Saxanus, das Soldaten in den Steinbrüchen des Brohltales angebracht haben (CIL 13, 7715; Espérandieu, Rec. gén. Gaule 8 nr. 6398; E. Künzl, Römische Steindenkmäler = Rhein. Landesmus. Bonn, Kl. Museumsh. 2 [1967] nr. 1). – Außer den verbreiteten Religionen mit Geheimlehren mag es in den Rheinprovinzen auch kleine religiöse Sekten gegeben haben. Aus Köln u. seiner nächsten Umgebung (mit Ausstrahlungen nach Trier u. sogar nach Britannien) kennen wir Gräber der 2. Hälfte des 3. Jh. u. der 1. Hälfte des 4. Jh., in denen als Beigaben Miniaturnachbildungen landwirtschaftlicher Geräte u. chthonischer Tiere lagen. Diese spiegeln wohl besondere chthonische Gedankengänge einer solchen Sekte wider (v. Petrikovits, Rheinland 134f; anders R. C. A. Rottländer: Arch. Informationen 2/3 [1973/74] 143/52). – Es ist oft schwierig, unter den einheimischen religiösen Vorstellungen der Rheinprovinzen ethnische Gruppen u. Schichten zu unterscheiden. Zur Alternative keltisch oder germanisch vgl. o. Sp. 551 (F. Drexel: BerRGKomm 14 [1922] 1/68; vgl. M. V. Caldarini Molinari, Termini religiosi germanico-celtici: Rendic. Istituto Lombardo, Cl. lett., scienze mor., stor. 104 [1970] 79/91; Literatur zu keltischen religiösen Vorstellungen bei J. Moreau, Die Welt der Kelten [1958] 263; P.-M. Duval: M. Brillant-R. Aigrain [Hrsg.], Histoire des Religions 5 [Paris 1961] 131/4; J.-J. Hatt, Les Celtes et les Gallo-Romains = Archaeologia Mundi [Genève 1970] 309/11; zu germanischen religiösen Vorstellungen s. Gutenbrunner; J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte² 1 [1956]; M. Boucher: Brillant-Aigrain aO. 199 u. die einschlägigen PW-Artikel). Das zeigt schon die Analyse der Matronenverehrung, die am Rhein zahlreiche inschriftliche u. bildliche Zeugnisse hinterlassen hat (F. Heichelheim, Art. Matres: PW 14, 2 [1930] 2213/50; ders., Art. Muttergottheiten: PW 16, 1 [1933] 946/78; E. A. Philippson, Der Germanische Mutter- u. Matronenkult am Niederrhein: The Germanic Review 19 [1944] 81/142; H.-G. Kolbe: BonnJbb 160 [1960] 50/124 u. 118_{11} [Lit.]; G. Alföldy, Epigraphisches aus dem Rheinland 2/3: EpigrStud 4 [1967] 1/25; 5 [1968] 33/92; W. Kuhoff: ebd. 11 [1976] 110/3; vgl. L. Weisgerber: BonnJbb 162 [1962] 107/38 = ders., Rhenania Germano-Celtica [1969] 385/411; H. Kuhn: RheinVierteljBll 37 [1973] 305]11). Die Wörter matronae u. matres bezeichnen wohl dieselben Schützerinnen der Fruchtbarkeit des Bodens, der Herden u. der Familie. Diese Göttinnen wurden durch Beinamen spezifiziert, die oft von Orts- oder Flußnamen abgeleitet waren (Iulineihiae, Albiahenae, Nersihenae). In denselben Kreis gehören Matronen oder matres als Schützerinnen von Stämmen, Völkern u. ganzen römischen Provinzen. Für die regionale Bindung dieser Göttinnen sind die Fälle bezeichnend, in denen der Gruppenname von Bewohnern einer Region u. der Beiname der Matronen nur durch Suffixe voneinander unterschieden sind: matronae Austriahenae u. matronae Austriatium. Andere Beinamen oder modifizierende Beiwörter zeigen die enge Beziehung der Göttinnen zum Weihenden, zu seiner Familie oder seinem Haus an: meae, suae, paternae, maternae, domesticae. Einige Beinamen scheinen etwas über den Charakter der Matronen selbst auszusagen (Alagabiae, vielleicht Aufaniae). Von den insgesamt rund 1200 erhaltenen inschriftlichen Weihungen an Matronen (von Oberitalien über das ganze

Gallien bis Britannien) ist mehr als die Hälfte in Niedergermanien, vor allem im Gebiet der Ubier, gefunden worden. Außer den Inschriften sind zahlreiche Vollplastiken u. Reliefs aus Stein, Kupferlegierungen u. Ton erhalten, die die Göttinnen selbst darstellen oder Bezug auf den Matronenkult haben (M. Siebourg: BonnJbb 105 [1900] 78/102; H. Möbius: PrähZs 34/35 [1949/50] 385/90; L. Hahl-V. Clairmont - v. Gonzenbach: BonnJbb 160 [1960] 9/49; H. v. Petrikovits: BonnJbb 165 [1965] 192/234 = ders., Beiträge 365/409). Die Göttinnen können als Einzelfiguren dargestellt sein oder zu dritt. Es gab zahlreiche Mischungen dieser einheimischen Göttinnen mit Venus u. Fortuna, selbst mit der Großen Göttermutter (F. Hettner, Drei Tempelbezirke im Treverer Land [1901] Taf. 9f. 12f; v. Petrikovits, Rheinland Taf. 14). Inschriftlich sind Verbindungen u. Mischungen mit den Suleviae u. den Iunones bezeugt. – Die ältesten datierten Zeugnisse für die matres suae u. für die Suleviae in den Rheinprovinzen gehören der Zeit zwischen 89 u. 96 nC. an (CIL 13, 7681 u. 7725). Weitere Matroneninschriften sind älter als 120 nC., wenn sie nicht sogar älter als 89 nC. sind (CIL 13, 7869 u. ‚falsae' 1328; dazu A. Oxé: Germania 11 [1928] 31/3). Die Masse der Matronenweihungen setzt in den Rheinprovinzen erst mit der Mitte des 2. Jh. ein. Etwa dieser Zeit wird auch das Kultbild der drei matronae Aufaniae angehören, dessen beste Wiedergabe sich auf einem Weihestein des J. 164 nC. aus Bonn findet (Auswahlkatalog 56f nr. 17 mit Lit.). Das Original dieser Dreiergruppe muß nach der Fundverbreitung in Bonn oder irgendwo im Ubiergebiet, etwa in Köln, zu sehen gewesen sein. Manchmal scheint ein einheimischer ‚Merkur' Parhedros der Matronen gewesen zu sein (C. B. Rüger, Gallisch-germanische Kurien: Epigr Stud 9 [1972] 258). – Die ethnische Zuweisung der Matronenvorstellungen ist noch schwieriger als ihre sprachliche Deutung. Die Matronenvorstellung ist einerseits sicher keltisch, andererseits führen viele Matronen, vor allem in Niedergermanien, germanische Beinamen. Da aber bisher keine sicheren Spuren von Matronenvorstellungen in westgermanischen religiösen Vorstellungen in zeitlicher u. räumlicher Nähe der röm. Denkmäler nachgewiesen wurden, ist es zweifelhaft, ob die germanischen Matronenbeinamen auf spezifisch germanische Vorstellungen hinweisen oder ob nicht eher von einer einheimischen Bevölkerung, die eine germanische Sprache redete, gallische Matronenvorstellungen übernommen u. fortgebildet wurden, weil sie eine gleichgestimmte Saite anklingen ließen. – Häufig, vor allem an Quellen, wurden einheimische Heilgötter verehrt. Grannus, in der lat. Übersetzung Apollo, hatte eine Kultgefährtin Sirona, ‚Herrin der Sterne', (F. Staehelin, Ein gallisches Götterpaar: ZsSchweizArchKunstgesch 3 [1941] 241/4; W. Dehn: Germania 25 [1941] 104/17; G. Weisgerber, Das Pilgerheiligtum des Apollo u. der Sirona von Hochscheid im Hunsrück [1975] bes. 102/22; B. Cämmerer: Filtzinger-Planck-Cämmerer 197; vgl. Dio 77, 15, 6f). Der Kurort für die niedergermanische Armee, das heutige Aachen, war nach ihm Aquae Granni genannt (H. Nesselhauf - H. v. Petrikovits: BonnJbb 167 [1967] 276f). – Einheimische Ortsgottheiten wurden auch als Berggötter vorgestellt wie die Abnoba, die Göttin des Schwarzwalds, die (Diana) Arduinna, die Göttin der Eifel u. der Ardennen, u. der Vosegus, der Gott der Vogesen (G. Weisgerber, Art. Bergkult: ReallexGermAltertumsk[2] 2 [1976] 272/7). Häufig lagen hl. Bezirke auf Bergen, wie im Koblenzer Stadtwald, auf dem Heiligenberg bei Heidelberg, auf dem Greinberg bei Miltenberg u. auf der Schauenburgerflue. Unter den Waldgottheiten sei die dea Artio, offenbar eine Bären-Göttin, erwähnt, deren Bildnis in einem hl. Bezirk in Muri bei Bern gefunden wurde (Staehelin 512f; CIL 13, 5160). – Die über ganz Gallien verbreiteten ‚großen' Götter sind oft auch in den Rheinprovinzen durch Weihinschriften u. Bildnisse bezeugt. Der Donnergott Taranis, dessen Attribut das Donnerrad war, wurde in beiden germanischen Provinzen verehrt (J.-B. Keune: PW 1A, 1 [1914] 1295f; U. Fischer: Nassauische Annalen 82 [1971] 45f). Taranucnus, der ‚Sohn des Donners', den zwei obergermanische Weihinschriften nennen, wird wohl mit ihm identisch sein. Der Gott Sucellus, der einen schweren Hammer (Schlegel) hält, ist in Obergermanien mehrmals mit einer göttlichen Gefährtin gemeinsam dargestellt (M. Chassaing: NouvClio 7/9 [1955/57] 229/46; J.-B. Keune, Art. Sucellus: PW 4A, 1 [1931] 515/40; B. Cämmerer: Filtzinger-Planck-Cämmerer 197). Es ist nicht auszuschließen, daß die oder einige der häufigen ostgallischen Vulkanbildnisse denselben Gott meinen (F. Brommer, Der Gott Vulkan auf provinzial-

römischen Reliefs [1973] 36f). Sucellus scheint auch mit Hades gleichgesetzt worden zu sein (F. Drexel: BerRGKomm 14 [1922] 21f). Das erinnert an Weihungen für Dis pater, der in einer Inschrift in Sulzbach mit der Göttin Aericura verbunden ist (CIL 13, 6322). Hierfür ist Caesars Nachricht von Interesse, daß die Gallier meinten, von Dis pater abzustammen (b. Gall. 6, 18, 1). Zu den gemeinkeltischen Gottheiten gehört auch der dreigehörnte Stier. Ein Teil seines bronzenen Kultbildes ist in Octodurus (Martigny) erhalten (Staehelin 161/3. 546f). Kleine Darstellungen derselben Stiergottheit sind bis Niedergermanien verbreitet (J. E. Bogaers, Un taureau à trois cornes provenant de Beilen, province de Drenthe: BerRijksdOudheidk-Bodemonderz 12/13 [1962/63] 579/81). Die gemeingallische Gottheit Epona, die ‚Herrin der Pferde', wurde meistens auf einem Pferd im Damensitz reitend dargestellt (R. Magnen, Épona [Paris 1953]; ders., Inventaire supplémentaire des monuments à Épona [1955]; É. Thevenot: RevArchEstCentrEst 15 [1964] 112/8; Cämmerer aO. 195f). Auf Weihereliefs in Beihingen u. Köngen, beide am Neckar gelegen, sitzt sie auf einem Sessel u. hält einen Früchtekorb auf dem Schoß. Die bisher bekannten zehn Weihinschriften kommen alle aus Obergermanien; aus Niedergermanien sind nur drei Terrakotta-Devotionalien der Göttin bekannt. – Mit Merkur u. Mars wurden viele gallische Götternamen ins Lateinische übersetzt (interpretatio Romana; vgl. G. Wissowa: ArchRelWiss 19 [1916/19] 1/49; Drexel aO. 4/6). Caesar (b. Gall. 6, 17, 1f) unterschied diese beiden keltischen Götter. Wie fließend aber der Übergang zwischen beiden lateinischen Übersetzungen sein konnte, zeigt das Beispiel des Gottes Iovantucaros, der in Tholey mit Merkur, in Trier aber mit Mars gleichgesetzt wurde (CIL 13, 4256; Finke 15/9; E. Gose, Der Tempelbezirk des Lenus Mars in Trier [1955] 25. 38/42 [50]; L. Weisgerber, Rhenania Germano-Celtica [1969] 60. 73). Da nach Caesar die Gallier ‚Merkur' als höchsten Gott verehrten, nach Tacitus (Germ. 9) auch die Germanen (s. u. Sp. 573), sind die Beinamen Merkurs in den Rheinprovinzen besonders interessant (F. Benoit, Mars et Mercure [Aix-en-Provence 1959]). In Obergermanien sind folgende Merkur-Beinamen mit Wahrscheinlichkeit keltischen Ursprungs: Alaunus, Arvernorix, Cissonius, Excingiorigiatus, Moccus, Toutenus u. Visucius. Von einem zu vermutenden Stammessplitter der Cimbern, der bei Miltenberg wohnte, wurde der Mercurius Cimbrianus verehrt. Dieser germanische Merkur fand auch auf dem Heiligenberg bei Heidelberg Verehrung. Außer Cissonius u. Arvernus decken sich keine Merkur-Beinamen in Niedergermanien mit den in Obergermanien bezeugten. Niedergermanische Merkurbeinamen sind: Channini?, Friausius, Gebrinius u. Leud[...]anus. Von Mercurius Arvernus abgesehen, den man vom Stamm der Arverner nicht trennen möchte, kann auch Gebrinius ein keltisches Wort sein (S. Gutenbrunner: ZsCeltPhilol 20 [1936] 391/4, der den Namen germanisch erklärt; Weisgerber 325). Die übrigen Beinamen sind entweder als solche unsicher (Channini) oder in der Ergänzung ungewiß (Leud[...]-anus). Nur Friausius scheint germanisch zu sein (Gutenbrunner 54f). – Mars als Übersetzung einer Anzahl gallischer Götter spielte bei den Galliern auch noch nach dem Verlust ihrer Freiheit eine große Rolle (É. Thevenot, Sur les traces des Mars celtiques [Brugge 1955]). Angehörige gallischer Stämme brachten ihre Stammeskriegsgötter auch nach Ober- u. Niedergermanien: den remischen Mars Camulus in beide Provinzen u. den treverischen Lenus Mars nach Obergermanien. Mars Caturix wurde im südwestlichen Helvetiergebiet verehrt u. scheint von einer Cohors I Helvetiorum in das obergermanische Kastell Böckingen verbracht worden zu sein. Mars Segomo wurde häufig von den Sequanern verehrt, Mars Cnabetius in der südlichen Belgica; er mag von hier an den Limes gelangt sein (von Gutenbrunner 278/83 germanisch erklärt). Mars Leucetius (Loucetius) hatte ein Heiligtum in Kleinwinternheim, Kreis Mainz, im Gebiet der Aresaces (CIL 13, 7252; hier auch Votivwaffen: Altertümer unserer heidnischen Vorzeit 5 [1911] 108f Taf. 21; vgl. J. Keller: BonnJbb 85 [1888] 96/105). Seine Kultgefährtin war Nemetona, die ‚Herrin des Hains', die auch mit Victoria gleichgesetzt wurde (CIL 13, 7412). Ein gemeinkeltischer Gott scheint Smertrius gewesen zu sein. Er wurde als Mars vorgestellt (CIL 13, 11975), aber auch als Dis (P. M. Duval: ÉtCelt 6 [1953/54] 219/38). Gallische Gottheiten sind in überwiegender Anzahl in Obergermanien vertreten. In Niedergermanien sind sie seltener bezeugt, wenn man von den Matronen absieht. Wenn der Mercurius Cimbrianus (o. Sp. 572) ein Stammesgott der Cimbri war,

wäre die Sunucsal(is) ein weibliches Gegenstück in Niedergermanien (Gutenbrunner 87/90). Ihre zehn Weihinschriften sind etwa zwischen Zülpich u. Aachen gefunden worden, mit vier Streuungen an den Rhein. Deshalb wird hier der Stamm der Sunuker westlich der Ubier angesetzt. Ein Heiligtum der Sunucsal(is) ist inschriftlich für Hoven bei Zülpich bezeugt. Ein Weihestein zeigt sie sitzend, neben ihr einen Hund. Ein Hund begleitet auch Nehalennia (s. u. Sp. 574) u. Sequana. Terrakotten, die einen Hund nach dem Vorbild des sitzenden Anubis darstellen, sind in den Rheinprovinzen wie im benachbarten gallischen Hinterland anzutreffen (É. Thevenot: RevArchEstCentrEst 4 [1953] 332/4; H. Polenz: FundberHessen 14 [1974] 255/307, bes. 306f mit Anm. 55). – Tacitus behauptet, daß die Germanen unter den Göttern am meisten Merkur verehrten (Germ. 9). Als Belege dafür sind aus lateinischen Weihesteinen Mercurius Cimbrianus u. Mercurius Friausius anzuführen (Gutenbrunner 54f). Der Name des Mercurius Gebrinius, des Parhedros der Matronae Aufaniae in Bonn, ist dagegen am ehesten gallisch (s. o. Sp. 569. 572). Eine weitere Nachricht des Tacitus (ebd.), daß die Stämme, die er als Germanen bezeichnet, dem Hercules u. dem Mars Tieropfer darbrachten, scheint ebenfalls durch inschriftliche Zeugnisse aus Niedergermanien bestätigt zu werden. Die meisten Weihungen für Hercules Magusanus wurden bisher im Gebiet der Ubier gefunden (6), je zwei bei Batavern u. Cugernern, je eine in Tongern u. auf Walcheren u. drei außerhalb der Rheinprovinzen (H. G. Horn: BonnJbb 170 [1970] 233/51; M. Clauss: EpigrStud 11 [1976] 37f nr. 60). Postumus, der von Köln aus ein gallisches Sonderkaisertum gründete, setzte ein Bild des Gottes auf seine Münzen. Allerdings macht die Erklärung des Götternamens Schwierigkeiten (germanische Erklärungen: F. Kauffmann: Pauls u. Braunes Beiträge 15 [1891] 553f; H. Möller: Zs. f. dt. Wortforschung 4 [1903] 112 Anm.; N. Wagner: BonnJbb 177 [1977] im Druck; keltische Erklärungen: Th. v. Grienberger: Pauls u. Braunes Beiträge 19 [1894] 527f; R. Much-W. Lange, Die Germania des Tacitus [1967] 175f; K. H. Schmidt [brieflich]). Hercules Magusanus ist einmal mit der Göttin Haeva als Paar aufgeführt (CIL 13, 8705). Die Keule des Unholdbekämpfers Hercules wurde im 3. u. 4. Jh. nC. als Amulett getragen. Sie wurde offenbar von Germanen als Bildnis einer Götterwaffe ihrer eigenen Götterwelt verstanden u. als solche von Ost- bis Westeuropa vom 4. bis zum 7. Jh. nC. nachgeahmt (J. Werner: JbRGZMusMainz 11 [1964] 176/97). In den gleichen Vorstellungskreis könnte man auch den Hercules maliator vom obergermanischen Limes stellen (CIL 13, 6619). Sicher germanisch ist der Göttername des Mars Halamardus, des ‚Männertöters', der bisher nur von einer Inschrift in Roermond bekannt ist (CIL 13, 8707). Vielleicht ist aber auch Mars Thingsus in Niedergermanien heimisch gewesen (J. Werner, Die beiden Zierscheiben des Thorsberger Moorfundes [1941] 35/43). – Während Tacitus im neunten Kapitel seiner Germania unter den germanischen Gottheiten drei männliche u. nur eine weibliche aufzählt, ist in den niedergermanischen Inschriften die Zahl von Göttinnen, die germanische Namen tragen, größer als die von Göttern. Die meisten Weihungen, die von einer germanischen Göttin erhalten sind, sind die an Nehalennia. Aus ihrem Heiligtum, das bei Domburg auf Walcheren gefunden wurde, sind schon 28 Weihesteine bekannt, weitere 52 Weihungen wurden in Colijnsplaat (Oosterschelde, Zeeland) gefunden (Deae Nehalenniae; Katalog Middelburg 1971; J. E. Bogaers - M. Gysseling, Over de naam van de godin Nehalennia: OudheidkMededelRijksmusLeiden 52 [1971] 79/85; S. J. de Laet, Nehalennia: Helinium 11 [1971] 154/62; P. Stuart: ArchKorrespBl 2 [1972] 299/302). Zwei Weihungen wurden in Köln-Deutz gefunden. Ein statuarischer Typ des Nehalennia-Bildnisses ist wohl von dem der sitzenden Matronen übernommen. Auf dem Schoß der Göttin oder neben ihr ist mehrmals ein Korb mit Früchten zu sehen. Einmalig ist bisher eine Weihung an drei Nehalenniae. Andere Darstellungen zeigen die Göttin stehend, einen Fuß auf ein Schiffsvorderteil gestellt. Neben der Göttin sitzt oft ein Hund. Aus den Weihinschriften ergibt sich, daß mehrmals Kaufleute, die zwischen dem Kontinent u. Britannien Handel trieben, der Nehalennia Weihungen darbrachten. – Zu den germanischen Göttinnen, die wie eine sitzende Matrone dargestellt wurden, ist auch die Hludana, Hluϑena (Hlucena) genannte Göttin zu zählen, wie der Rest ihres Bildnisses auf einem Weihestein zeigt (CIL 13, 8830; Gutenbrunner 83/7). – Drei oder vier germanische Göttinnen der Provinz Niedergermanien hatten wohl kriegerische Wirkenszüge: Vagdavercustis, (Haeva ?), Hariasa, vielleicht

auch Hurstrga. Vagdavercustis ist ein Kompositum, dessen 2. Teil *vercusti- mit virtus übersetzt wird (H. Schmitz, Art. Vagdavercustis: PW 7A, 2 [1948] 2072f). Von den bisher bekannten 6 Weihungen an diese Göttin sind vier von Soldaten gestiftet, eine von einem unbekannten Mann im Bereich eines niedergermanischen Kastells u. eine vom Prätorianerpräfekten T. Flavius Constans in Köln, der hier wohl unter Mark Aurel einen militärischen Sonderauftrag auszuführen hatte. Die Weihungen stammen aus den Stammesgebieten der Bataver u. Cugerner sowie eine aus Köln. Haeva ist auf einer Weihung mit Hercules Magusanus verbunden (s. o. Sp. 573; Gutenbrunner 106). Der Name der Göttin Hariasa weist unmittelbar auf Krieg hin. Sie ist nur einmal auf einer Kölner Weihung eines Soldaten bezeugt, der aus dem Gebiet der Colonia Ulpia Traiana stammte (CIL 13, 8185). Auch Hurstrga ist nur einmal genannt (Nesselhauf- Lieb 261). Zu sicher germanischen Namen von Göttinnen gehört auch Alateivia. – Manchmal haben orientalische Kulte einheimische Vorstellungen abgelöst. Dies zeigen die Umwandlung gallo-römischer Vierecktempel in Heiligtümer orientalischer Gottheiten u. ikonographische Mischungen einheimischer u. orientalischer religiöser Darstellungen (Staehelin 557; J.-J. Hatt: CahAlsacArch 1957, 51/78; ders., Celtes et Gallo-Romains = Archaeologia Mundi [Genève 1970] 278; Schwertheim 300/3). – Die Formen der Heiligtümer in den Rheinprovinzen entsprechen denen, die man in allen Provinzen findet u. deren ethnische Grundlage keltisch war (Lit. bei M. J. T. Lewis, Temples in Roman Britain [Cambridge 1966] 155f). Die gallo-röm. Quadrattempel, die mit den spätlatènezeitlichen Viereckschanzen genetisch verbunden sind, kommen im ganzen hier behandelten geographischen Bereich vor. Sie begegnen auch als Bergheiligtümer oder waren mit Quell- u. anderen Kulten verbunden. Eine seltenere einheimische Form zeigen die Rund- oder Polygonaltempel. In den Rheinprovinzen waren viele Varianten des etruskisch-röm. Tempels weit verbreitet. Er ist als Forumtempel in den Coloniae geläufig (Aventicum, Augusta Raurica, Colonia Claudia Ara Agrippinensium, Colonia Ulpia Traiana). Heiligtümer orientalischer Kulte u. der Mysterienreligionen wurden für ägyptische Götter, die Große Göttermutter, für Mithras u. Iuppiter Dolichenus schon erwähnt (zum angeblichen Septizodium in Augusta Raurica s. o. Sp. 567). Neben den großen u. mittelgroßen Tempeln gab es zahlreiche aediculae in Stadt u. Land. In den Häusern sind Götternischen oder Lararien ebenso anzunehmen wie in Italien. Auf dem Lande gab es Bildstöcke in Aediculaform, die manchmal als Opferschreine auf einem Pfahl saßen (F. Oelmann, Zur Aedicula von Mainz-Kastel: Festschr. A. Oxé [1938] 183/91; s. u. Sp. 626). – Zur Auseinandersetzung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen am Rhein s. u. Sp. 608/20. Allgemeine Lit. zu nichtchristl. Religionen in den Rheinprovinzen: J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain 1/3 (Paris 1907/20); F. Drexel: BerRGKom 14 (1922) 1/68; Staehelin 499/579; Byvanck 552/64; P. Buchholz, Art. Bilddenkmäler III § 7: ReallexGermAltertumsk[2] 2 (1976) 570/7; ders., Bibliographie zur alteuropäischen Religionsgeschichte 1 (1967) nr. 618/83. 716/65a. 895/905; 2 (1974) nr. 825/72. 893/912. 1306/68; Raepsaet-Charlier 209/36; É. Demougeot, Art. Gallia I: o. Bd. 8, 875/91.

D. Früheste Zeugnisse des Christentums in den Rheinprovinzen. Das erste Zeugnis für Christen in den Rheinprovinzen ist in der Schrift gegen die gnostischen Häresien enthalten, die (wohl ab 180 nC.) der Bischof von Lyon, Irenaeus, verfaßte. In einem Zusammenhang, in dem Irenaeus die Einheitlichkeit des christl. Glaubens u. seiner Überlieferung im ganzen röm. Reich betont, erwähnt er (haer. 1, 10, 2 [1, 92f Harvey]) αἱ ἐν Γερμανίαις ἱδρυμέναι ἐκκλησίαι (die in den germanischen Provinzen ansässigen Gemeinden). Die homiletisch breite Ausführung der Textstelle ließ Bedenken aufkommen, ob das Zeugnis für alle einzelnen erwähnten Provinzen, also auch für die germanischen Rheinprovinzen, stichhaltig ist (Byvanck 1, 325; Staehelin 584; Neuß - Oediger 32/4). Gegenüber den Zweifeln scheinen die positiven Argumente gewichtiger zu sein, vor allem die Tatsache, daß Irenaeus den verwaltungstechnisch richtigen Ausdruck für die beiden Rheinprovinzen benutzte. Der Plural ἐν Γερμανίαις kann nur die beiden germanischen Provinzen bedeuten wie der Plural ἐν ταῖς Ἰβηρίαις die iberischen Provinzen (für duae Germaniae vgl. Belege bei Pflaum 3, 1056/8; für Hispaniae [tres] vgl. ebd. 1047; P. P. Spranger: MadrMitt 1 [1960] bes. 139/41). Der Plural ἐν Γερμανίαις steht auch der Annahme entgegen, daß Irenaeus nur irgendwelche Christen in der Nähe von

Lyon gemeint habe, da die Provinz Obergermanien bis in die Nähe seines Bischofssitzes reichte (Jullian 4, 507; J. Torsy: KölnDombl 8/9 [1954] 10; E. Hegel: Elbern 1, 94. – Literatur zur Irenaeus-Stelle: Byvanck 1, 325; Staehelin 584; Feurstein 9; Neuß-Oediger 32/4). – Der Versuch J. Colins, den angeführten Satz des Irenaeus auf die kaukasischen Iberer, die kleinasiatischen Galater u. irgendwelche Germanen an der unteren Donau zu beziehen, scheitert allein schon an den beiden angeführten Pluralen für die germanischen u. iberischen Provinzen, von den anderen Mängeln der Beweisführung abgesehen (J. Colin, L'empire des Antonins et le martyre gaulois de 177 = Antiquitas 1, 10 [1964]; ders.: Latomus 23 [1964] 81/5; dagegen J. Deininger: Gnomon 37 [1965] 289/92; P. Wuilleumier: Mélanges J. Carcopino [Paris 1966] 987/90; Demougeot aO. 892; weitere Besprechungen sind angeführt von D. Berwig, Mark Aurel u. die Christen, Diss. München [1970] 181f; vgl. ferner J. H. Oliver - R. E. A. Palmer: Hesperia 24 [1955] 320/49, bes. 343; H. Freis, Die Cohortes urbanae: EpigrStud 2 [1967] 30). – Die Nachricht des Irenaeus für die Rheinprovinzen ist ebenso glaubhaft wie entsprechende Berichte des Origenes u. der Tertullian zugeschriebenen Schrift Adversus Iudaeos, die besagen, daß es zu Beginn des 3. Jh. in Britannien Christen gab (S. S. Frere, Britannia [London 1967] 331f; nach H. Tränkle, Tertulliani adv. Iudaeos [1964] ist Tertullian Verfasser der Schrift). Dagegen entbehren Überlieferungen über den apostolischen Ursprung einzelner christlicher Gemeinden in der gallischen Präfektur jedes historischen Hintergrundes. Zwar kann 2 Tim. 4, 10 auf eine Reise des Paulusjüngers Crescens nach Gallien (nicht nach dem kleinasiatischen Galatien) bezogen werden (zur Überlieferung der Hss. s. Harnack, Miss.[4] 2,625$_9$; Griffe 16f), aber Nachrichten, die Crescens zum ersten Bischof einer Gemeinde im Westen des Reiches machen, sind nicht vor der Mitte des 5. Jh. bekannt. Damals traten sie als fingierter Rechtsanspruch der Bischöfe aus dem Herrschaftsgebiet von Arles auf (Leo M. ep. 65; s. W. Levison: AnnHistVerNiederrh 116 [1930] 9 = ders., Aus rheinischer u. fränkischer Frühzeit [1948] 10), danach bei Gregor v. Tours (Greg. Tur. glor. mart. 55; s. Griffe 108f). Erst vom 8. Jh. ab ist die Fiktion apostolischen Ursprungs der Bischofs-Sukzession häufiger (zur Datierung u. Kritik der Rückführung von Bischofslisten auf die Zeit der Apostel s. Duchesne 1², 60f; 3, 30/4. 153/7; Levison aO. 8/28 bzw. 7/27). – Auch andere vermeintliche Bezeugungen für Christen am Rhein im 2. u. frühen 3. Jh. halten der Kritik nicht stand: eine Stelle bei Tertullian, eine Inschrift aus Besançon u. mehrere archäologische Zeugnisse. Die Nachricht in der Tertullian zugeschriebenen Schrift Adversus Iudaeos 7, die Christen bei den Germanen bezeugt (s. o. Sp. 577), scheint sich nicht auf die Germanen als Nachbarn der beiden rheinischen Provinzen zu beziehen (P. Goessler: BlätterWürttKirchengesch NF 36 [1932] 153$_4$; K. Schaeferdiek, Art. Germanenmission: o. Sp. 497). – O. Hirschfeld bemühte sich, eine Sarkophag-Inschrift aus Saint-Ferjeux bei Vesontio (Besançon), die angeblich dem frühen 3. Jh. angehört, als christlich zu erweisen. Dies hat keine Zustimmung gefunden (CIL 13, 5383, add. S. 71 = CLE 455 = ILCV 400 = Espérandieu, Rec. gén. Gaule 7, 5276; O. Hirschfeld: SbBerlin 1895, 19, 394; dazu Harnack, Miss.[4] 2, 875). Der Sarkophag hat den gleichen Fundort wie andere Sarkophage, die sicher heidnisch sind (CIL 13, 5386 = Espérandieu, Rec. gén. Gaule 7, 5391; L. Lerat, Art. Vesontio: PW 8 A, 2 [1958] 1705). – Die Versuche, sämtliche Darstellungen von Fischen, Hirschen u. Hasen, ferner alle Kreuzeszeichen u. sogar Bildnisse des Orpheus als Zeugnisse frühen Christentums zu erweisen, gehören einer vergangenen Wissenschaftsepoche an, in der man den Bestand an Erzeugnissen des röm. Kunsthandwerks noch nicht ausreichend kritisch übersah. Ebensowenig kann eine angeblich in Köln gefundene offene Lampe aus der 2. Hälfte des 1. Jh. als eine christl. Arbeit angesehen werden (F. Fremersdorf: KölnJb 2 [1956] 8 u. Taf. 3, 3). Fischdarstellungen auf Lampen u. Lampen in Fischform sind in den ersten beiden Jh. nC. nicht selten (Beispiele findet man leicht in Veröffentlichungen römischer Lampen). Lampen der ersten beiden Jh. nC. mit Fischdarstellungen dürfen nicht als Zeugnisse für frühes Christentum angesehen werden, um so mehr, als Gefäße in Fischgestalt aus Glas, Fayence u. Kupferlegierungen bis in das Neue Reich Ägyptens zurückzuverfolgen sind (H.-W. Müller: Ars Antiqua, Auktion[skatalog] 2 vom 14. V. 1960 in Luzern 17 nr. 31 u. Taf. 13; Lit. zu Fischlampen: Dölger, Ichth. 2, 404/9; 3 Taf. 38. 44. 67f. 76. 79/86; 4 Taf. 139. 148. 151/5. 247. 279. 282, 1; 5, 766 s. v.

Lampe; R. Nierhaus: Fundber. aus Schwaben NF 15 [1959] 65/73; v. Petrikovits, Rheinland 137; Klauser 20/3; W. Hübener: JbRGZMus-Mainz 10 [1963] 46; O. Doppelfeld: Archeologie en Historie, Festschr. H. Brunsting [Bussum 1973] 292; vgl. J. Engemann, Art. Fisch, Fischer, Fischfang: o. Bd. 7, 1080/2). Auch drei beinerne Klappmessergriffe, die einen Hirten darstellen, der ein Schaf auf den Schultern trägt, wird man nicht mehr als frühchristlich ansehen können. Das eine Stück wurde iJ. 1893 in Bonn (in der Nähe der Sternstraße) gefunden. Es wird aus stilistischen Gründen in die Zeit der Antoninen-Kunst zu setzen sein (entgegen früheren Datierungen in die spätröm. Epoche; Rhein. Landesmus. Bonn, Inv. nr. 15687; H. Lehner, Führer durch das Provinzialmuseum in Bonn 1^2 [1924] 224; ältere Lit. bei Klauser 34_{66} u. J. Speck: Zuger Neujahrsbl. 1945, 57_{22}; E. Förster: Frühchristliche Zeugnisse im Einzugsgebiet von Rhein u. Mosel [1965] 121 nr. 109). Das zweite Stück ist in Hagendorn bei Cham (Kanton Zug, Schweiz) in einem röm. Graben gefunden worden, der in der 2. Hälfte des 2. Jh. nC. mit Abfall zugefüllt wurde (Kantonsmus. Zug; Speck aO. 55/60; Staehelin 586_1; Klauser 34; Förster aO. 121f nr. 110). Ein drittes Stück wurde in der Villa rustica bei Bondorf, Kr. Böblingen, gefunden. Es muß der Zeit vor den Alamanneneinfällen angehören (D. Planck: Arch. Ausgrabungen 1975. Bodendenkmalpflege in den Reg.-Bez. Stuttgart u. Tübingen [1975] 50f; ders.: Denkmalpflege in Baden-Württ. 5 [1976] 115). Th. Klauser hat gezeigt (20/51), daß das Schafträgermotiv in der röm. Kunst der Prinzipatszeit humanitas-Vorstellungen wiedergibt, aus denen sich der christl. Bildtypus für Jesus als guter Hirte ableitete. – Als Zeugnis für christliche Bestattungen aus der 2. Hälfte des 2. Jh. hat F. Fremersdorf einen archäologischen Befund unter St. Severin in Köln betrachtet (F. Fremersdorf: KölnJb 1 [1956] 6/13; ders.: Germania 43 [1965] 199). Beiderseits der Limesstraße, die vom Südtor des röm. Köln nach Süden führte, wurden vom 1. Jh. nC. ab bis in die merowingische Zeit Tote begraben. Die Brandgräber reichten bis in die 1. Hälfte des 3. Jh., die Körpergräber begannen bereits in der 2. Hälfte des 2. Jh. In zwei Fällen macht der (in der Dokumentation nicht eindeutige) Grabungsbefund wahrscheinlich, daß die Körpergräber 19 u. 26 älter sind als einige Brandgräber (F. Fremersdorf: BonnJbb 131 [1927] 319/21; ders.: KölnJb 1 [1956] 9f; ders. bei H. Rohde, St. Severin zu Köln [1951] 3). Da aus vielen Teilen des röm. Reiches bekannt ist, daß sich die Sitte der Körperbestattung erst allmählich u. nicht gleichmäßig durchsetzte, braucht man die frühen Körpergräber keineswegs Christen zuzuweisen (Beispiele bei v. Petrikovits, Rheinland 134; ders.: BonnJbb 169 [1969] 581; A. van Doorselaer, Les nécropoles d'époque romaine en Gaule septentrionale [Brugge 1967] 36/86, bes. 50/2; J. Kollwitz, Art. Bestattung: o. Bd. 2, 216f). Der Mangel an Beigaben u. die Ost-West-Richtung mancher dieser Gräber sind keine Argumente für das Christentum der Bestatteten (s. u. Sp. 627; v. Petrikovits, Rheinland 135/7; Neuß-Oediger 82f; H. Borger: Kunst u. Altert. am Rhein 8 [1962] 78; F. Fremersdorf: Neue Ausgrabungen in Deutschland [1958] 329/34; F. Mühlberg: Frühchristliches Köln = Schriftenr. d. Arch. Ges. Köln 12 [1965] 38 mit weiterem Argument; VK 154/6. Vgl. u. Sp. 638; A. van Doorselaer aO. 79/84). – Da die bisher angeführten Funde nicht als christlich angesehen werden können, wäre das älteste archäologische Zeugnis für das Christentum in der Rheinzone die erste Totengedächtniskapelle unter dem Bonner Münster, wenn sie noch im 3. Jh. gebaut worden wäre (H. Lehner-W. Bader: BonnJbb 136/137 [1932] 38/41. 60. 176/8. 192/6). Wir haben an anderer Stelle zu zeigen versucht, daß die älteste christl. Anlage nach dem archäologischen Befund zwar in der 2. Hälfte des 3. Jh. erbaut sein kann, wahrscheinlich aber erst in der 1. Hälfte oder um die Mitte des 4. Jh. entstand (H. v. Petrikovits - D. Haupt: KölnJb 9 [1967/68] 112/9 = v. Petrikovits, Beiträge 463/72). – Uns fehlen auch direkte Zeugnisse für Christen im röm. Heer während der Prinzipatszeit. Die in der älteren Literatur geführte Diskussion über das ‚Lager-Christentum' hat für das Rheingebiet keine Ergebnisse erbracht. Auch die beiden Centurionen in CIL 13, 5383 (aus Vesontio; s. o. Sp. 578) u. CIL 13, 11834 (aus Mainz) waren nicht Christen, wie Diehl, ILCV 400 meinte. Für das rechtsrheinische Gebiet der G. superior gilt noch immer die Feststellung: ‚Daß die alten Bistümer Straßburg, Speyer, Worms, Mainz, Trier u. Köln alle im frühen MA östlich über die Rheingrenze hinübergreifen, ist Beweis genug, daß eine bischöfliche Verfassung, die auf eine erhebliche Zahl von Christen schließen ließe, rechts des Rheins nicht vor-

handen war' (Feurstein 6; vgl. J. Sauer: Neujahrsbl.d.Bad.Histor.Komm. NF 14 [1911] 19/28). Zu Soldaten, die während der Tetrarchie für ihren christl. Glauben gestorben sein sollen, s. u. Sp. 586/92. – Wenn man nach Zeugnissen für das früheste Christentum in der Rheinzone Umschau hält, wird man auch einen Blick auf die Judengemeinden werfen. Wenigstens in den ersten drei Jh. gab es manche Beziehungen zwischen Juden u. Judenchristen (W. H. C. Frend: Mullus, Festschr. Th. Klauser [1964] 126). Leider haben wir für die jüd. Gemeinden in den germanischen Provinzen noch weniger Zeugnisse als für die christlichen. Mittelalterliche Legenden, die von jüd. Gemeinden in Worms u. in Köln bereits im 5. Jh. vC. wissen wollen, zeigen neben der Absicht, sich als uralt zu erweisen (Worms = das neue Jerusalem am Rhein), die Tendenz, den Vorwurf abzuweisen, daß die Juden eine Kollektivschuld am Kreuzestod Jesu tragen (E. Weyden, Geschichte der Juden in Köln am Rhein [1867] 28/30; A. Kober, Aus der Geschichte der Juden im Rheinland [1931] 11f; A. Altmann: TrierZs 6 [1931] 105; G. Ristow: Monumenta Judaica, Handbuch [1964] 34 mit Lit.). Auch die Versuche zu erweisen, daß Soldaten der Cohors I Ituraeorum sag. in Mogontiacum jüdisch-aramäische Namen hatten (S. Levi: Zs. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschl. 1 [1929/30] 24/33; Altmann aO. 106; Ristow aO. 35), scheitern an der Schwierigkeit, hebräisch-aramäisches Namensgut von syrischem zu unterscheiden. Der Leo des Kölner Grabsteines CIL 13, 8481 (= Galsterer nr. 494) war wohl kaum ein Jude, wie noch Z. Asaria, Die Juden in Köln (1952) 36 meinte, sondern ein Christ der merowingischen Epoche (Buchstabenform, besonders q, Schreibung der Zahl 52, Formular, Sprache). Der Beiname Leo wurde in den gallischen u. germanischen Provinzen sowohl von Nichtchristen wie von Christen getragen (s. CIL 13, Reg. s. v. Leo; sichere Nichtchristen: CIL 13, 528. 1541. 2195. 2901. 7918; Wuilleumier 223; wahrscheinlich auch CIL 13, 633 = ILCV 4445 A entgegen der Meinung E. Diehls ebd. u. E. Hegels: Elbern 1, 94; zur Datierung des Kölner Leo-Grabsteins richtig Binsfeld 62 nr. 13 u. Galsterer nr. 494). Wenn auch zweifelsfreie Zeugnisse für Juden in den beiden germanischen Provinzen für die Prinzipatszeit fehlen, so bedeutet das nicht, daß keine Juden in den Städten der Rheinzone gewohnt hätten. Der Reichtum von Kölner Juden unter Konstantin d. Gr., der durch ein Reskript von 321 (Cod. Theod. 16, 8, 3) bezeugt ist u. der mit Bodenbesitz verbunden gewesen sein mag, scheint als Zeugnis für längere Anwesenheit der Juden in Köln zu sprechen (Weyden aO. 30/40; C. Brisch, Geschichte der Juden in Cöln u. Umgebung 1 [1879] 3/5; I. Broydé, Art. Cologne: JewEnc 4 [New York 1903] 166; Kober aO. 11f; Altmann aO. 106f; A. Kober, Art. Köln: EncJud 10 [1934] 220; ders., Cologne [Philadelphia 1940] 5/8; Noethlichs 34f; H. Schmitz, Colonia Claudia Ara Agrippinensium [1956] 233; Asaria aO. 35f; Ristow aO. 38f; A. Carlebach, Art. Cologne: EncJud 5 [Jerusalem 1971] 738). Kein Beleg für Juden in Köln während des 1. Jh. nC. sind Herstellerstempel sidonischer Glasbläser auf frühkaiserzeitlichen Importgläsern (C. Roth, Die Kunst der Juden [1963] Anm. 107; vgl. dazu F. Fremersdorf: Festschr. A. Oxé [1938] 116/21; vgl. Ristow aO. 35). Diese Glasbläser haben gewiß nicht in Köln gearbeitet. Außerdem war Sidon keine jüd. Stadt. Beim gegenwärtigen Stand der Forschung gewinnen wir also für die Geschichte des frühesten Christentums in den beiden germanischen Provinzen nichts aus der Geschichte der jüd. Gemeinden. – Bei kritischer Beurteilung der angeführten Tatsachen meinen wir, daß im 2. Jh. u. in der 1. Hälfte des 3. Jh. nC. die Zahl der Christen in den beiden germanischen Provinzen gering gewesen sein wird u. die Gemeinden noch nicht mit bischöflichen Spitzen organisiert waren: serius trans Alpes Dei religione suscepta (Sulp. Sev. chron. 2, 32).

E. Die Kirche in der Verfolgungszeit bis zu den Toleranzerklärungen der Jahre 311 u. 313. Die große Epoche der Bewährung für die Kirche während der Verfolgungen scheint auch in Gallien eine feste Grundlage für die weitere Entwicklung geschaffen zu haben. Wenn auch direkte u. zeitgenössische Berichte über Martyrien in den Rheinprovinzen fehlen, so ist doch aus späteren Nachrichten die Verehrung von Märtyrern zu erschließen. – Die Grabinschrift eines fast 5 Jahre alten Mädchens Rudu[.]ula, die wahrscheinlich bei St. Gereon in Köln gefunden wurde, gehört nach epigraphischen Kennzeichen dem 4. oder 5. Jh. nC. an (CIL 13, 8486 = Galsterer nr. 499). Die letzte Zeile (Z. 6) lautet: SOCIATA M S. Fremersdorfs Auflösung m(artyribu)s ist unwahrscheinlich. BonnJbb 151 (1951) 142 habe ich unter Hinweis auf

ILCV 3 Reg. 405 m(artyribus) s(anctis) aufgelöst (danach Binsfeld 63 nr. 20). Wahrscheinlicher erscheint mir jetzt: sociata m(artyris) oder (-rum) s(epulcro) oder (-cris), eine in frühchristlichen Inschriften häufige Redewendung (zB. CIL 13, 3787 = ILCV 3453 = E. Gose, Katalog der frühchristl. Inschriften in Trier [1958] 466 = ders.: Frühchristliche Zeugnisse im Einzugsgebiet von Rhein u. Mosel [1965] 47 nr. 39. 198f nr. 16 A aus Trier; vgl. ferner ILCV 3 Reg. 408 s. v. socio). Jedenfalls bezeugt die Kölner Inschrift eine Märtyrerverehrung oder ein Märtyrergrab an Ort u. Stelle. Ein solches Martyrium wird vermutlich der Zeit vor der Toleranzerklärung vJ. 313 angehören. Das zweite inschriftliche Zeugnis für Märtyrer, die im 4. Jh. in Köln verehrt wurden, könnte trotz aller Zweifel die Clematius-Inschrift sein (CIL 13, 1313* [ungenau]; richtig: W. Levison: BonnJbb 132 [1927] 1. 4; Binsfeld 59). W. Levison bemühte sich zu erweisen, daß der vielfach angezweifelte Text der noch erhaltenen Inschrift unverdächtig ist u. den sprachlichen u. stilistischen Gewohnheiten von Inschriften des 4. Jh. entspricht. Man kann jetzt die von Levison ebd. angeführten paläographischen Parallelen in Fotos unmittelbar mit der Clematius-Inschrift vergleichen: die Bauurkunde des Eugenius CIL 13, 8282 bei F. Fremersdorf, Die Denkmäler des röm. Köln 2 (1950) Taf. 92 u. die beiden Trierer Grabinschriften CIL 13, 3865 u. 3692 bei Gose, Katalog aO. 39. 453. Die sprachlich schwer verständliche Inschrift scheint zu besagen, daß ein Senator Clematius durch mehrmalige göttliche Flammenvisionen, in denen Märtyrer-Jungfrauen eine Rolle gespielt zu haben scheinen, aufgefordert wurde, vom Osten des röm. Reiches nach Köln zu reisen u. hier an der Stelle des Martyriums von Jungfrauen eine Basilika von Grund auf zu erneuern (Levison aO. 15/21). Der Clematius v(ir) c(larissimus) scheint anderweitig nicht bezeugt zu sein, aber zwei Statthalter von Palästina führten diesen Namen in der Mitte des 4. Jh. (ProsLatRomEmp 1, 213). Man bezweifelt, daß die Inschrift ein ausreichendes historisches Zeugnis für das Martyrium von Jungfrauen in Köln sei. Man wies darauf hin, daß seit der Erhebung der Gebeine des Gervasius u. Protasius durch Ambrosius von Mailand, die gleichfalls durch eine Vision veranlaßt wurde, zahlreiche Märtyrerreliquien aufgrund von Visionen im Abendland erhoben worden seien. Mit Recht aber betont Levison (aO. 21f), daß Clematius eine Basilika wiederhergestellt habe (restituit), daß also auch schon vor ihm hier eine Kirche gestanden habe. Das Vorhandensein einer älteren Kirche genügt allerdings allein nicht zum Nachweis, daß in ihr auch Märtyrergräber existiert haben. Daß bei den archäologischen Ausgrabungen in der Kirche St. Ursula keine Gräber gefunden wurden, die vor das Ende des 4. Jh. zu datieren wären, könnte eher darauf hinweisen, daß erst die Visionen des Senators Clematius u. die Wiederherstellung der Kirche der eigentliche Anfang der Verehrung dieser Jungfrauen gewesen ist (s. u. Sp. 637f). Die Kirche, die Clematius vorfand u. erneuerte, stand auf einem Gräberfeld, das seit der 2. Hälfte des 1. Jh. nC. kontinuierlich belegt war (J. Klinkenberg, Das röm. Köln = Kunstdenkm. d. Rheinprov. 6, 1 [1906] 270). Sie kann daher eine Grabkirche gewesen sein, wenn auch nicht zu erweisen ist, daß sie bereits der Verehrung von Märtyrer-Jungfrauen geweiht war. Im Gegensatz zu Levison bemühte sich N. Gauthier um den Nachweis, daß die Inschrift eine karolingische Arbeit sei, die auf eine Bauinschrift eines Clematius u. seiner Frau Diodora etwa aus dem 6. Jh. zurückgehe u. Formeln heidnischer Grabinschriften benutzt habe, die zu dieser Zeit gar nicht passen. Der Text der echten metrischen Bauinschrift sei in der Abschrift einer Abschrift aus dem 16. Jh. erhalten (N. Gauthier: CRAcInscr 1973, 108/19; mit einem Beitrag von H.-I. Marrou: ebd. 119/21). Wenn auch die paläographischen Bedenken der Verfasserin nach den oben angegebenen spätröm. Parallelen nicht zutreffen, ist an ihrer Kritik bedenkenswert, was sie über die Formeln der Zeilen 6/8 ausführt. Für die Bußandrohung der Inschrift gibt es allerdings Parallelen auf spätrömischen Inschriften bis zur Mitte des 5. Jh. (Hoffmann 1, 92 mit Anm. 354. Vgl. auch W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1263f. 1271). Wenn aber Clematius aus dem Osten des Reiches kam, kann sein Latein ebenso kompliziert u. mit Reminiszenzen befrachtet gewesen sein wie das mancher spätantiker Schriftsteller griechischer Muttersprache, die erst später Latein gelernt haben (wie Ammianus Marcellinus u. Claudianus). Aber selbst wenn die These Gauthiers zuträfe, wäre durch die angebliche Bauinschrift, die sie etwa in das 6. Jh. datiert, die Verehrung eines für Christus vergossenen virgineus

sanguis bezeugt, u. zwar in einer Vorgängerkirche von St. Ursula in Köln für die merowingische Epoche, für die röm. allerdings nicht (Lit. bei Gauthier aO. 110_1; Stroheker 161 nr. 93; Binsfeld 59; G. Wegener, Geschichte des Stiftes St. Ursula in Köln [1971] 21/3. 25. 32). – Die Frage, ob schon der Grabkirchenbau, den Clematius vorfand, über dem Grab oder den Gräbern eines oder mehrerer Märtyrer errichtet war, führt uns zur Problematik der frühesten cella memoriae von Bonn zurück. Wie wir o. Sp. 580 dargelegt haben, wurde diese Grabgedächtniskapelle eher im 4. als Ende des 3. Jh. gebaut. Leider wurde die archäologische Substanz dort nicht so vollständig untersucht, daß man auch das Grab oder die Gräber aufgedeckt hätte, die unter der frühesten Kapelle zu vermuten sind. Daß seit einer Urkunde von 691 oder 692 die Heiligen Cassius u. Florentius u. ihre Genossen als Patrone der Kirche bezeichnet werden (W. Levison: BonnJbb 136/37 [1932] 236 nr. 5; Reg. 1 nr. 57), wiegt nicht so schwer wie der Umstand, daß die Begräbniskapelle auf einem bereits bestehenden Gräberfeld gebaut war (s. o. Sp. 580). Weder daraus noch aus dem für das 7. Jh. bezeugten Patrozinium ist mit Sicherheit zu folgern, daß der oder die vermutlich unter der Cella memoriae Bestattete(n) für den Glauben sein (ihr) Leben verlor(en). Im Rheinland begegnet öfters der Fall, daß ein Memorialgrab zum Ausgangspunkt einer kontinuierlichen Kirchenentwicklung wurde. Beim Versuch, den Überlieferungskern eines Memorialgrabes zu erkennen, muß man den Unterschied zwischen Altargrab u. Memoria beachten. In Altargräbern wurden Körper von echten oder vermeintlichen Märtyrern, vielleicht auch von Bischöfen bestattet (J. P. Kirsch, Art. Altargrab: o. Bd. 1, 335f. 343f; B. Kötting, Der frühchristl. Reliquienkult u. die Bestattung im Kirchengebäude = VortrDüsseldorf 123 [1965] 13/24). Grabbauten dagegen wurden über allen möglichen Gräbern errichtet, heidnischen wie christlichen, über weltlichen u. geistlichen Verstorbenen. Immer mußten die Erben oder eine interessierte Personengruppe Geld für das Grundstück, für den Bau der Grabanlage u. für die Ausführung der Totengedenkfeiern aufbringen. Wie verschlungen aber die Wege waren, die die Erinnerung an die Person u. die Taten eines Verstorbenen vom 4. bis zum 7. oder 8. Jh. führte, zeigt die Analyse vieler Heiligenviten. Man wird deshalb einer merowinger- oder karolingerzeitlichen Tradition über das Märtyrertum eines in einer Memoria bestatteten Namenlosen wenig Vertrauen schenken, mag auch irgendein kaum auffindbares Körnchen Wahrheit in ihr stecken. – Alle übrigen Nachrichten über Martyrien, die sich angeblich während der Verfolgungszeit in den germanischen Provinzen ereignet haben, sind uns erst aus der Merowinger- oder Karolingerzeit überliefert oder sind noch jünger. Der tatsächliche historische Wert muß daher erst nach den von den Bollandisten entwickelten Methoden der Hagiographie u. Patrozinienforschung ermittelt werden. Man wird die Quellen des 5. u. 6. Jh., die der Spätantike noch nahestehen, getrennt von solchen des 8. u. der folgenden Jhh. behandeln müssen. – Zunächst seien die Nachrichten u. Legenden zusammengefaßt, die auf den Glaubenstod von Soldaten der beiden germanischen Provinzen hinweisen. Wenn wir auch kein Zeugnis für christliche Soldaten der rheinischen Militärzone aus der Verfolgungszeit besitzen, so ist es doch wahrscheinlich, daß auch hier Soldaten, die dem Christentum anhingen, mit der Staatsgewalt in Konflikt gerieten. Die Überlieferung hat alle Soldatenmartyrien früher oder später mit einer thebäischen Legion verbunden. Die älteste Quelle über die Glaubenstreue einer thebäischen Legion ist die Passio Acaunensium martyrum. Diese ist, wie der Begleitbrief zeigt, von Eucherius verfaßt, der etwa iJ. 434 Bischof v. Lyon wurde u. etwa 450 starb (Text der Passio: 317/20 Ruinart; van Berchem 55/9). Eucherius will die Grundlage seiner Erzählung von glaubwürdigen Leuten haben, die sie von Isaac, Bischof v. Genf, erfuhren. Eucherius meint, daß dieser seine Kenntnisse von Bischof Theodorus habe; dieser war Bischof v. Octodurus u. ist als solcher beim Konzil in Aquileia iJ. 381 bezeugt (ebd. 13/21). Die kritische Analyse der Passio setzte mit der Arbeit des Bollandisten J. Clé iJ. 1757 ein (ASS Sept. 6, 895/926) u. fand in der Studie von D. van Berchem ihren vorläufigen Abschluß (Demougeot aO. 895). Eine Legio palatina mit dem Beinamen Thebaei stand nach 395 nC. (Not. dign. occ. 7, 29) in Italien. Ihre Entstehungszeit ist unklar; sie ist aber kaum vor Konstantin d. Gr. anzusetzen (Hoffmann 1, 238). Die in der Passio angegebenen Dienstgrade des Mauritius, primicerius, u. des Candidus, senator militum, gehören erst dem 4. Jh. an, der erste der Kavallerie,

während der zweite auch in der Infanterie gebraucht wurde (Hieron. c. Joh. Hieros. 19 [PL 23, 386]; van Berchem 32f; richtig: Hoffmann 1, 79). Auch die Angaben der Passio über die Stärke einer Legion u. über die Strafe einer Dezimierung passen nicht in die Zeit der Tetrarchie (van Berchem 16. 26; Hoffmann 1, 238). Van Berchem bringt einleuchtende Gründe für die Vermutung vor, daß der Kern der Passio eine Erhebung von Leibern in der Art der revelatio der Heiligen Gervasius u. Protasius u. anderer Heiliger durch Ambrosius v. Mailand unter dem Bischof des Wallis, Theodorus (Theodulus), war, der Ambrosius kannte. Auf diese neu entdeckten, als Heiligenreliquien betrachteten Leiber sei eine Legende orientalischen Ursprungs von Märtyrern einer thebäischen Legion des Ostheeres übertragen worden. Dazu paßt, daß man schon mehrfach auf Beziehungen zwischen dem hl. Mauritius v. Acaunus u. dem hl. Mauritius v. Apamea hingewiesen hat. Eine Parallele zu solchen Übertragungen orientalischer Legenden auf den Westen kennen wir zB. vom hl. Benignus v. Dijon (s. u. Sp. 591f). Einen ähnlichen Vorgang haben wir zur Erklärung der Clematius-Inschrift herangezogen (s. o. Sp. 583f; vgl. E. Ewig: Festschr. P. E. Schramm [1963] 385/400). – Die Heiligen Gereon, Victor, Mallosus, Cassius u. Florentius wurden wohl erst im 9. Jh. als Angehörige der thebäischen Legion angesehen (zu den Namen vgl. Weisgerber 102. 265f u. Reg. s. v.). Gregor v. Tours kannte zwar Gereon, Victor u. Mallosus als sancti martyres, sprach aber nicht von ihrem Soldatentod, obwohl er vom Glaubenstod von 50 Soldaten der thebäischen Legion in der Nähe der späteren Kirche zu den Goldenen Heiligen wußte (s. u. Sp. 588). Das Martyrologium Hieronymianum verband im frühen 7. Jh. Gereon einmal mit 318 socii (zum 9. [8.] X.), ein anderes Mal (zum 10. X.) nannte es aus einheitlicher Überlieferung Cassius, Eusebius u. Florentius als Heilige, danach offensichtlich aus zwei Parallelüberlieferungen einerseits Iucundus u. in Köln bestattete sancti martyres Mauri mit 330 Gefährten, anderseits Victor u. in Köln Mallus(i)us mit 330 Gefährten (ASS Nov. 2, 2, 550). Hier sind also die später fest mit der thebäischen Legio verbundenen Heiligen Gereon, Victor, Cassius u. Florentius noch nicht dieser Truppe zugeordnet, vielleicht nicht einmal Mallosus. Erst im Martyrologium des Ado (Mitte 9. Jh.) wurde Gereon zur thebäischen Legion gerechnet (G. Zilliken: BonnJbb 119 [1910] 19_4; G. Kentenich: RheinVierteljbll 1 [1931] 343; Neuß-Oediger 58). Kentenich (aO. 344) vermutete einleuchtend, daß die Stifte Xanten u. Bonn ihre eigenen Heiligen (Victor in Xanten, Cassius u. Florentius in Bonn) erst nach dem Vorbild des Kölner Gereon ebenfalls der thebäischen Legion zugerechnet hätten. Dieser Vorgang war im 10. Jh. abgeschlossen, da die zu Unrecht dem Zisterziensermönch Helinandus zugeschriebene Passio sanctorum Gereonis Victoris Cassii et Florentii Thebaeorum martyrum die genannten Heiligen bereits als Thebäer vereinigt (die Passio: BHL 8589 = AnalBoll 1 [1882] 625/8; Auszug bei Kentenich aO. 339f; zur Datierung der Passio u. der angeblichen Autorschaft des Helinandus s. W. Levison: Festschr. A. Brackmann [1931] 43 = ders., Aus rhein. u. fränk. Frühzeit [1948] 59f; K. Spahr, Art. Helinand: LThK² 5 [1960] 211f). Die Verbindung der Bonner Heiligen Cassius u. Florentius mit der thebäischen Legion lag um so näher, als mit ihnen zusammen schon aE. des 7. Jh. irgendwelche socii verehrt wurden (Bonner Urkunde von 691 oder 692; W. Levison: BonnJbb 136/37 [1932] 236 nr. 5: Reg. I nr. 57). Aus dieser Entwicklung der Thebäerlegende scheint sich zu ergeben, daß im 6. u. 7. Jh. noch mehrere voneinander unabhängige Heilige mit ihren namenlosen socii in Xanten, Köln u. Bonn verehrt u. frühestens im 8., wahrscheinlich erst im 9. Jh., gemeinsam der thebäischen Legion zugerechnet wurden (F. Rütten, Die Victorverehrung im christl. Altertum [1936], nimmt an, daß in Xanten, Köln, Trier u. Mainz in frühchristlicher Zeit Märtyrer verehrt wurden, die später durch Victor ersetzt wurden. Victor sei aus einem ,Sieger'-Beinamen von Märtyrern entstanden. Dieser Auffassung widersprach W. Derouaux: AnalBoll 55 [1937] 359). – Gregor v. Tours berichtet in seinem um 590 geschriebenen Liber in gloria martyrum 61, daß in der heutigen Kirche St. Gereon in Köln 50 Angehörige der thebäischen Legion ihr Martyrium erlitten hätten. Die Anwohner hätten die Kirche Sancti aurei genannt, weil sie von einem wunderbaren Goldmosaik erstrahlte (aus demselben Grund erhielt die Kapelle S. Vittore in Ciel d'Oro bei S. Ambrogio in Mailand ihren Namen: S. Victor in caelo aureo). In der Mitte der Kirche habe sich ein Brunnen befunden, in den die Heiligen nach ihrem Tod hinein-

geworfen worden seien. Die Nachricht von einem Goldmosaik wurde durch den Fund von Glasmosaikwürfeln, auch farblosen mit Goldfolie, archäologisch bestätigt (v. Gerkan 216. 218). Es ist aber nicht klar, welche Heiligen in dem Mosaik dargestellt waren. Wie gezeigt wurde, ist die Legende von der thebäischen Legion wohl erst in der Zeit des Bischofs Ambrosius v. Mailand entstanden. Durch fränkische Beisetzungen u. die Reliquiensuche des hl. Norbert (um 1211) war der Boden der Kirche St. Gereon so durchwühlt, daß A. v. Gerkan bei seinen Ausgrabungen keine Spur spätrömischer Bestattungen oder des Brunnens in der Kirche fand. Wir können deshalb nicht mehr entscheiden, ob der Mosaikfries, den Gregor v. Tours bezeugt, Heilige darstellte, die in der Kirche bestattet waren, oder irgendwelche andere Heilige. Es ist zu erwägen, ob der auffallend prächtige Bau vom Ende des 4. Jh. nicht eine Sammelmemorialkirche für zahlreiche von der christl. Gemeinde verehrte Personen war u. sich insofern von vielen anderen rheinischen Memorialkirchen u. -kapellen unterschied (s. u. Sp. 641). – Als eine eigene Gruppe von Soldaten, die für ihren Glauben gestorben sind, erscheinen in den drei ältesten handschriftlichen Überlieferungen des Martyrologium Hieronymianum (zum 10. X.) die maurischen Soldaten. H. Delehaye vermutete, daß das Wort ‚Mauri' aus den Sancti aurei (s. o. Sp. 588) u. vom Namen eines der angeblichen Führer der thebäischen Legion, Mauricius, gebildet wurde (ASS Nov. 2, 2, 550). Die maurischen Märtyrer mit 330 Gefährten werden im Martyrologium Hieronymianum zum 10. X. nur in einer von zwei Parallelüberlieferungen (s. o. Sp. 587) erwähnt, zum 15. X. aber in allen drei Haupt-Hss. Die Unsicherheit der Überlieferung u. die spätere Verschmelzung der maurischen Heiligen mit der thebäischen Legion läßt die Vermutung zu, daß es noch im 7. Jh. eine selbständige Legende von maurischen Soldatenmärtyrern gab (Neuß - Oediger 59). – Am Rande sei bemerkt, daß Eusebius u. Jucundus, die im Martyrologium Hieronymianum zum 10. X. unter niederrheinischen Heiligen erwähnt werden, in der späteren Überlieferung nicht mehr genannt wurden, abgesehen von Abschreibern des Martyrologium Hieronymianum (Delehaye zSt.). Die Nachricht des gleichen Martyrologiums zum 20. oder 21. XII: ‚in Tracia civitate Gildoba Iuli' wollte A. v. Harnack auf das Auxiliarkastell Gelduba in der Provinz Niedergermanien beziehen. Er nahm aber auf einen Einspruch E. Nordens (Die germanische Urgeschichte in Tacitus' Germania[4] [1959] 217_1) hin seine Annahme selbst zurück (Miss.[4] 2, 882_1). – Die kritische Analyse der Nachrichten über Soldatenheilige in der Provinz Niedergermanien hat keine Hinweise auf historische Märtyrer der röm. Truppe in dieser Provinz erbracht. Wie wir aber schon o. Sp. 587f dargelegt haben, erscheint es uns möglich, daß zwar exakte Nachrichten über den Glaubenstod römischer Soldaten verlorengegangen sind, daß sich aber derartige Ereignisse oder wenigstens entsprechende Geschichten in den mannigfachen Nachrichten niederschlugen, die über einzelne Heilige mit zahlreichen Gefährten aus Xanten, Köln u. Bonn auf uns gekommen sind (vgl. H. v. Petrikovits - D. Haupt: KölnJb 9 [1967/68] 114/6 = v. Petrikovits, Beiträge 469). Diese ursprünglich wohl selbständigen, wenn auch verschwommenen Nachrichten wurden erst später mit der Legende der thebäischen Legion verknüpft. Die Bedeutung der ‚Passio Acaunensium martyrum' des Eucherius ist trotzdem als literarisch gefaßte Heiligenerzählung für die Rheinzone hoch einzuschätzen, da ‚keinem Heiligen ... hier vor dem späteren 8. Jh. ein literarisches Denkmal gesetzt worden' ist (W. Levison: BonnJbb 132 [1927] 23). – Der einzige Heilige aus dem Soldatenstand, von dem wir in der Provinz Obergermanien Nachricht haben, ist Ferrutius (ASS Oct. 12, 530/8 mit Komm. von V. de Buck). Alles, was über Ferrutius bekannt ist, beruht auf einer Grabinschrift in der von Erzbischof Lullus von Mainz (gest. 786) erbauten u. mit den Reliquien des hl. Ferrutius ausgestatteten Abtei Bleidenstadt (Untertaunuskreis). Die sechs ursprünglichen Verse der Grabinschrift wurden von Erzbischof Riculfus (gest. 813) um vier Verse erweitert. Allein auf diese inschriftliche Quelle gehen zwei Epigramme des Hrabanus Maurus u. der Traktat des Fuldaer Mönches Meginhard (2. Hälfte des 9. Jh.) zurück. Die Grabinschrift sagt in Vers 2: cingula militiae Christi qui vertit ad aram. Deshalb habe der Märtyrer sechs Monate im Gefängnis gesessen bis zu seinem Tode. V. 6 besagt: Eugenius, Barger conderunt ossa sepulcro. De Buck wies (ASS Oct. 12, 536) darauf hin, daß im Konzil v. Arles iJ. 314 festgestellt wurde, daß sich niemand dem Militärdienst straflos entziehen dürfe u. daß

deshalb Ferrutius vorher gestorben sein müsse. Wegen der verhältnismäßig geringen Strafe sei der Tod in die Zeit des Constantius Chlorus zu setzen, der die Christenverfolgungen in Gallien nur in geringem Umfang zuließ (J. Vogt: Art. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1196). Nach Meginhard wurde der Leichnam des hl. Ferrutius vom Presbyter Eugenius u. seinem Gehilfen namens Berengarius in Mainz-Kastel begraben (vita c. 14). Das Kloster Bleidenstadt war auch von seinem Ursprung an mit Mainz-Kastel verbunden (Hdb. d. histor. Stätten Deutschl. 4 [Hessen] [1960] 51). Den Namen ‚Barger' erklärte de Buck als Verschreibung von Barnger (Bar̃ger) u. setzte ihn mit Berengar gleich. Ihm folgten andere Gelehrte. H. Knoch hat gezeigt, daß die Namensformen ‚Bargēr' u. ‚Berengar' im 1. u. im 2. Teil ihrer Bildung voneinander zu trennen sind (RheinVierteljbll 30 [1965] 60/2). Bargēr sei in der Form ‚Wargēr' im 8. u. im frühen 9. Jh. wenigstens achtmal belegt, der Name Berengar häufig im 8. Jh., nicht früher. Es liegt kein Grund vor, das im Grabgedicht überlieferte ‚Bargēr' durch ‚Berengar' zu ersetzen. Die Monophthongierung des zweiten Namensteils ‚-gēr' aus ‚-gais' ist in das 6. Jh. anzusetzen. Deshalb können die Gebeine des hl. Ferrutius keinesfalls von Eugenius u. Barger zum ersten Mal, also bald nach dessen Tod, bestattet worden sein. Da, wie Knoch (ebd. 58/65) erwiesen hat, die Bleidenstädter Inschrift erst etwa im 7. Jh. anzusetzen ist u. uns jede ältere Quelle über das Martyrium des Ferrutius fehlt, zweifeln wir mit Jullian (7, 69f u. Anm. 4) daran, daß die Überlieferung über Ferrutius ungetrübt ist u. daß dieser der Verfolgungsepoche der Tetrarchie zuzuweisen sei. – Außer den bisher behandelten Nachrichten über Soldaten, die in der Zeit Diokletians den Glaubenstod erlitten haben sollen, ist nun noch eine Gruppe von ‚Passiones' zu erwähnen, die sich auf Märtyrer angeblich aus der Zeit Aurelians in den Städten Vesontio (Besançon), Divio (Dijon) u. Andematunnum oder Lingones (Langres) u. in Städten der Provinz Gallia Lugdunensis beziehen. L. Duchesne (1², 50/9) hat wahrscheinlich gemacht, daß die Heiligenviten des Ferreolus u. Ferrutius aus Vesontio, des Benignus v. Divio u. der drei Zwillingspaare von Lingones zusammen mit Heiligenlegenden aus Valentia (Valence) u. Augustodunum (Autun-Saulieu) eine literarische Gruppe bilden, deren Tradition auf die Zeit vor Gregor v. Tours zurückreicht. Der Presbyter Ferreolus u. der Diakon Ferrutius wurden nach der ältesten Passio vom Lyoner Bischof Irenaeus nach Vesontio geschickt, um den Glauben zu verkünden. Sie wurden von einem Mann namens Claudius beim dux Cornelius angezeigt, der den Presbyter Felix u. die Diakone Achilleus u. Fortunatus in Valentia (Valence) verfolgt hatte, u. erlitten daraufhin ihr Martyrium (ASS Juni 4, 6f; BHL 2903/5; Mart. Hieron. zum 5. IX.; zu O. Hirschfelds Meinung, daß die Inschrift CIL 13, 5383, add. S. 71 die Nachrichten über die Verbreitung des Christentums in Vesontio unter Irenaeus bestätige). Die Verwandtschaft der Passiones der genannten Heiligen von Valentia u. Vesontio wird auch durch literarische u. sprachliche Einzelheiten erwiesen (Duchesne 1², 51; J. van der Straeten: AnalBoll 79 [1961] 115/44. 447/68). Mit dieser Legendengruppe ist die Passio des hl. Benignus v. Dijon verwandt, die ebenfalls mit Irenaeus verbunden ist u. zur Zeit Aurelians spielt (BHL 1153/6, ferner ebd. 1157/62; die älteste Passio in einer Hs. des 8. oder 9. Jh.: ASS Nov. 1, 155/9; L.-É. Bougaud, Étude historique et critique sur la mission, les actes et le culte de Saint Bénigne [Autun 1859]; Duchesne 1², 51/4; van der Straeten aO. 465/8). Gregor v. Tours (glor. mart. 50. 70) kannte die Legende des hl. Benignus u. eine Passio der Heiligen von Vesontio. Die Entstehung der Legende des hl. Benignus ist noch zu fassen. Gregor v. Tours berichtet nämlich, daß die Einwohner von Divio einen Sarkophag als Grab eines Heiligen verehrt hätten. Gregor, Bischof v. Langres, widersetzte sich der Verehrung, bis er durch Wunder u. die Erscheinung des Heiligen selbst eines Besseren belehrt wurde. Den Namen des wundertätigen Heiligen kannte man einige Zeit nicht, bis Gläubige, die aus Italien kamen, die Geschichte seiner Passio erzählten. So wurden im 6. Jh. Kult, Name u. Legende eines Heiligen, der aus der orientalischen Hagiographie stammt, auf den anonymen Toten in Divio übertragen (Duchesne 1², 55f; H. Grégoire: CRAcInscr 1952, 204). Die Legende des hl. Benignus verdankt also ebenso wie die Passio Acaunensium martyrum einer Revelatio ihren Ursprung (van Berchem 40/4). Die Einwirkung orientalischer (kappadokischer) Hagiographie zeigt auch die Legende der drei christl. Zwillingspaare in Langres. Ihre Passio gehört zu dem eben besprochenen Legendenkreis

(ASS Ian. 2, 438/44; J. Moreau: JbAC 3 [1960] 134/40 = ders., Scripta minora [1964] 174/82, bes. 176f). – Zieht man alle Übertragungen aus der orientalischen Hagiographie, ferner die Topik der Revelationslegenden ab, dann bleibt immer noch ein Legendenkern übrig, der aus der Zeit vor Gregor v. Tours stammen muß. Er war in einem eng umrissenen Gebiet in mehrere Lokaltraditionen aufgespalten. Man wird deshalb L. Duchesne (1^2, 50) zustimmen, wenn er meint, daß dieser Legendenkern ein historisches Faktum aus der Verfolgungszeit widerspiegelt. Die Datierung in die Zeit Aurelians hat die Passio direkt oder mittelbar aus Laktanz' Schrift De mortibus persecutorum (dazu J. Moreau, Die Christenverfolgung im röm. Reich [1961] 17; J. van der Straeten: AnalBoll 80 [1962] 116/41 bes. 141_2). – Die kritische Analyse der schriftlichen Märtyrerüberlieferung in den Rheinprovinzen hat ergeben, daß wohl eine Grundschicht zeitgenössischer Martyriennachrichten vermutet werden darf, daß sie aber seit dem 6. Jh. durch Revelationslegenden u. Erzählgut aus dem Osten u. seit dem 8. Jh. durch kompilatorischen Gelehrtenfleiß von Chronisten fast ganz überdeckt wurde.

F. Das Christentum von 313 bis 395. Nachdem allen Einwohnern auch im Westen des röm. Reiches durch die Toleranzerklärungen vJ. 311 u. 313 die öffentliche Ausübung des christl. Glaubens zugestanden war (J. Vogt, Art. Christenverfolgungen I: o. Bd. 2, 1199f; Noethlichs 6), konnte sich das Christentum in der Rheinzone frei entfalten. Es war nun möglich, die schon bestehenden u. rasch anwachsenden Gemeinden zu organisieren. Die christl. Lehre erfuhr jetzt allerlei Anfechtungen u. Auslegungsstreitigkeiten, vor allem im Osten des Reiches u. in den afrikanischen Provinzen. So waren auch im lat. Westen die Geistlichen bemüht, die christl. Lehre rein zu erhalten u. einheitlich auszulegen. Eine weitere wichtige Aufgabe war die Auseinandersetzung mit dem Heidentum, die mit der Verbreitung des christl. Glaubens (zunächst innerhalb der Reichsgrenzen) zwangsläufig verbunden war.

I. Organisation der Kirche. Die christl. Gemeinden der Rheinzone waren bis zur Toleranzerklärung wohl noch recht klein. Der Einfluß griechischer Geistigkeit u. die Einwanderung von Personen aus der östlichen Reichshälfte, die auf die Verbreitung des Christentums beträchtlich einwirkten, waren in den germanischen Provinzen, vielleicht mit Ausnahme von Köln, unbedeutend (W. H. C. Frend: Mullus, Festschr. Th. Klauser [1964] 125/9). Es wird darum kein Zufall sein, daß uns für die Zeit des 1. Konzils v. Arles (314) nur ein Bischof in Köln u. vielleicht einer in Vesontio (Besançon) bezeugt ist. Für die Mitte des 4. Jh. sind dagegen schon Bistümer in Tongern, Mainz, Worms, Speyer, Straßburg u. Kaiseraugst nachgewiesen. Das Problem der Entstehungszeit u. Vermehrung der Bistümer in den gallischen u. germanischen Provinzen ist vielschichtig. L. Duchesne (1^2, 30/62 u.ö.) versuchte nachzuweisen, daß die meisten gallischen u. germanischen Episkopate mit Ausnahme von Lyon erst um die Mitte des 3. u. im 4. Jh. entstanden seien. Er beruft sich auf die Zeugnisse der (allerdings späten) Bischofslisten, ferner auf Theod. Mops. in 1 Tim. 3,8 comm. (2, 121/6 Swete) u. schließlich auf eine Anzahl weiterer Zeugnisse, die v. Harnack, Miss.[4] 1, 464/6 übersichtlich zusammengestellt hat. A. v. Harnack versuchte demgegenüber nachzuweisen, daß in den meisten Fällen jede städtische christl. Gemeinde von einem Bischof geleitet wurde, wenn er auch im Hinblick auf den 77. Kanon des Konzils v. Elvira (um 300) die Leitung einzelner Gemeinden durch Presbyter oder Diakone nicht ausschließen kann (Miss.[4] 1, 454/85; vgl. H. W. Beyer-H. Karpp, Art. Bischof: o. Bd. 2, 400/7). Wenn auch v. Harnack mehrere Argumente Duchesnes entkräftet hat, u. wenn auch die Behauptung des Theodorus, daß in einer Provinz am Anfang in der Regel nur zwei oder höchstens drei Bischöfe waren, nicht auf alle Fälle zuzutreffen braucht, so bleibt doch das Zeugnis der mittelalterlichen Bischofslisten bestehen. Dieses kann man nicht so ohne weiteres abtun, weil sich in einigen überprüfbaren Fällen gezeigt hat, daß in den Bischofslisten auch für die röm. Epoche zuverlässige Quellen stecken. Sobald übrigens v. Harnack von den Erörterungen des vermeintlichen Prinzips auf den historischen Sonderfall, etwa Gallien u. Germanien, übergeht, weichen seine Anschauungen gar nicht so weit von denen Duchesnes ab (Miss.[4] 2, 877/83; vgl. Neuß-Oediger 33f). Für die Rheinzone ist die Frage der städtischen Episkopate insofern noch komplizierter, als es nicht wahrscheinlich ist, daß das Militär in den von ihm verwalteten Siedlungen, d.h. in den Canabae legionis, in

den Auxiliarvici u. auf seinem Nutzland episkopal geleitete Christengemeinden vor Konstantin d. Gr. zugelassen hat. Man wird schon aus diesem Grunde die Bischofssitze Worms u. Speyer für frühestens konstantinisch halten. Auch für die tatsächlichen sowie die rechtlich bevorzugten Städte bei Legionslagern, nämlich Argentorate (Straßburg), Mogontiacum (Mainz), Bonna (Bonn) u. die Colonia Ulpia Traiana (Xanten) wird das gelten. In ihnen wird man in Übereinstimmung mit den Ansichten L. Duchesnes Bischofssitze zumindest nicht vor Konstantin annehmen. Vielleicht wurden erst kurz vor der Mitte des 4. Jh. alle Hauptstädte von civitates Bischofssitze, wie es die Synode v. Serdica (342/43) beschloß. – Unter den niedergermanischen Städten bot Köln am ehesten die Voraussetzungen für die frühe Entstehung einer größeren christl. Gemeinde (s. o. Sp. 594). Trotzdem ist für diese Stadt erst zu Beginn des 4. Jh. ein Bischof, nämlich Maternus, bezeugt. Maternus wurde iJ. 313 von Kaiser Konstantin I zusammen mit zwei gallischen u. 15 italischen Bischöfen nach Rom bestellt, um unter dem Vorsitz des Papstes Miltiades in dem Streit schismatischer Bischöfe gegen den Bischof Caecilianus v. Karthago zu urteilen. Maternus nahm auch am 1. Konzil v. Arles iJ. 314 teil (s. u. Sp. 603). Er scheint in Trier gestorben zu sein, wo sein Grab verehrt wurde (s. unten). Umstritten ist die Frage, ob der Kölner Bischof Maternus mit den gleichnamigen Bischöfen, die für Trier u. Tongern bezeugt sind, identisch ist. Im Trierer Bischofskatalog, dessen Hss. nicht vor das Ende des 10. Jh. zu datieren sind, wird Maternus zwischen dem zweiten Bischof, Valerius, u. dem vierten, Agricius, angeführt. Vielleicht hat F. W. Oediger recht, wenn er vermutet, daß Maternus nur in Trier gestorben u. begraben sei u. daß sein Name erst durch die Grabinschrift in die Trierer Bischofsliste gelangt sei. Die um 980 von Heriger abgefaßte Bischofsliste von Tongern, Maastricht u. Lüttich, die eine Reihe von Interpolationen enthält, führt Maternus als ersten Bischof von Tongern an. Vielleicht hat der Kölner Bischof Maternus das Bistum in Tongern gegründet, nachdem das Tungrergebiet von der Provinz Belgica abgetrennt u. der Provinz G. II zugeschlagen worden war (s. o. Sp. 554). Uns erscheint es am wahrscheinlichsten, daß es nur einen Kölner Bischof Maternus gab u. daß dieser Name in den Bischofslisten von Trier u. Tongern zu streichen ist (Lit. bei Oediger 1/10; Neuß-Oediger 38/42; zur Gründung des Bistums Tongern s. Duchesne 1², 16; 3, 184/6; weitere Lit. bei A. Verbeek: BonnJbb 158 [1958] 347₇). Der nächste Kölner Bischof, dessen Namen wir kennen, war Euphrates. Er ist als Bischof von Köln für die Zeit des Konzils v. Serdica (342/43) bezeugt (Zitate bei Oediger 10). Über seine Irrlehre u. Absetzung iJ. 346 s. u. Sp. 606f. Für die 2. Hälfte des 4. Jh. ist Bischof Severinus bezeugt (Oediger 12/6). Von da ab bis etwa 565 (Bischof Carentinus) sind keine Namen von Kölner Bischöfen überliefert. – Recht unklar ist die Folge der Bischöfe von Tongern. Nach den Angaben der Konzilsakten von Köln aus dem J. 346 war damals Servatius Bischof von Tongern. Zwischen ihm u. Maternus führt der Bischofskatalog von Tongern noch acht Bischöfe an, die also in rund 32 Jahren residiert haben müßten, was doch unwahrscheinlich ist (Duchesne 3, 184/6). Diese u. andere Ungereimtheiten in der Bischofsliste von Tongern machen uns auch gegen die Bischofsnamen mißtrauisch, die hier auf Servatius bis Falco folgen. Servatius hatte schon iJ. 342/43 am Konzil von Serdica teilgenommen. Abgesehen vom Kölner Konzil war er an den Konzilien von Alexandria u. Edessa (350) u. Rimini (359/60) beteiligt. Er starb angeblich 384 u. wurde in Maastricht beerdigt. Nach Gregor v. Tours (hist. Franc. 2, 5f) sei ein ‚Hunnen'-Einfall der Grund gewesen, weshalb er seinen Sitz von Tongern nach Maastricht verlegte. Gegen die Nachricht, daß Servatius den Bischofssitz schon auf Dauer nach Maastricht verlegte, spricht vielleicht die kritische Analyse der Bischofsliste von Tongern, nach der Servatius noch zwei oder drei Nachfolger in Tongern gehabt haben kann (Weidemann). Es ist bisher noch nicht gelungen, die Zeit der Verlegung des Bischofssitzes, sei es in Tongern oder in Maastricht, archäologisch zu bestimmen (A. Verbeek: BonnJbb 158 [1958] 346/71; J. E. Bogaers: NieuwsbullOudhBond 1964, 104f; J. J. Timmers: BullKonNederlOudhBond 6. Ser. 8 [1955] bes. *79f; 14 [1961] bes. *106f; die Datierung des Servatiusgrabes in Maastricht bisher nur durch Inschriften desselben Gräberfeldes, die schon in das 4./5. Jh. zurückreichen; zuletzt B. H. Stolte: Naamkunde 2 [1970] bes. 106f). – Obwohl außer der Colonia Claudia Ara Agrippinensium (Köln) noch eine weitere Colonia u. zwei Municipien in

Niedergermanien bestanden haben, ist von keiner dieser Städte ein Bischof bekannt. – Der rechtsrheinische Teil der Provinz Obergermanien mit Ausnahme eines Brückenkopfes im Mainmündungsgebiet ging durch die Alamanneneinfälle um die Mitte des 3. Jh. verloren. Aus diesem Gebiet ist bisher kein sicheres christl. Zeugnis auf uns gekommen, geschweige denn eine Nachricht über einen Bischofssitz. Die linksrheinischen Bistümer der Provinz Obergermanien sind, vielleicht mit Ausnahme von Besançon, erst vJ. 346 ab bezeugt. Nach der vorliegenden Überlieferung scheint das älteste Bistum der Provinz Obergermanien Vesontio (Besançon) gewesen zu sein. Wie bereits o. Sp. 592 erwähnt, wurden nach der ältesten Passio des Presbyters Ferreolus u. des Diakons Ferrutius diese vom Lyoner Bischof Irenaeus nach Vesontio zur Glaubensverkündigung geschickt (allerdings setzt die Passio dieses Ereignis in die Zeit Aurelians). Auch die Bischofsliste von Besançon, die in drei Hauptfassungen erhalten ist, will ein hohes Alter dieses Bischofssitzes nachweisen. Duchesne (3, 198/212, bes. 210) versuchte zu zeigen, daß der ganze Anfang der Bischofsliste, die mit einem hl. Linus beginnt, bis zu einem Nicetius unglaubwürdig sei. Vielleicht ist dieses Urteil zu hart. Pancharius, der unter den Signataren der umstrittenen Konzilsakte v. Köln vJ. 346 (s. u. Sp. 606f) als Bischof v. Besançon genannt ist, könnte nämlich mit dem 6. Bischof der Liste B von Besançon, Pancratius, identisch sein (vgl. den Pacatus in der Signatarliste des Athanasius: apol. sec. 49, 1, 100 u. die Bemerkung H.-G. Opitz' in seiner Ausgabe 2, 127 zSt.). Dieser Pancratius wird in die Zeit des Papstes Iulius (337/52) gesetzt, also gerade in die Zeit, für die Pancharius bezeugt ist. Wenn unsere Vermutung zutrifft, wird man der Tradition der Bischofsliste nicht mehr so mißtrauisch gegenüberzustehen brauchen. Sieht man von dem angeblich ersten Bischof der Liste, Linus, ab, der ein Doppel des Anfangs der stadtröm. Bischofsliste ist, so führt der Katalog etwa in die 2. Hälfte des 3. Jh. zurück, was den historischen Tatsachen recht gut entsprechen könnte. Über Wahrscheinlichkeitserwägungen wird man dabei allerdings nicht hinauskommen, da der früheste Bischof des Katalogs von Besançon, der auch anderweitig bezeugt ist, erst Chelidonius ist, der etwa um das Jahr 444 von einem Konzil abgesetzt, später aber von Papst Leo wieder eingesetzt wurde (Duchesne 3, 212). Die Grabinschrift eines Bischofs Silvester in Besançon (CIL 13, 5407 = ILCV 1080) wird wohl erst in die 2. Hälfte des 6. Jh. zu datieren sein, nach K. Zangemeister in die 2. Hälfte des 4. Jh. (s. Duchesne 3, 213). – Es fällt auf, daß weder Mogontiacum (Mainz) noch die ranghöchste Stadt der Provinz Obergermanien, Augusta Rauracorum (Augst), der erste Bischofssitz gewesen sein soll. Die Colonia Augusta Rauracorum ist, wie unten dargelegt wird, bereits im Gefolge der Alamanneneinbrüche als Siedlung aufgegeben u. durch das Castrum Rauracense (Kaiseraugst) abgelöst worden. Sie verlor also gerade in den entscheidenden Jahrzehnten der vermutlichen Entstehung von Bistümern im Osten Galliens ihre Bedeutung. Wenn Mogontiacum während der Verfolgungszeit vielleicht noch kein Bischofssitz war, obwohl hier der Statthalter der Provinz Obergermanien residierte, so mag das daran liegen, daß die Städte im Rechtssinn u. die tatsächlichen Städte, die neben Legionslagern u. deren Vorstädten entstanden waren, von der Staatsgewalt besonders beaufsichtigt wurden (o. Sp. 595). Der erste namentlich bezeugte Bischof von Mogontiacum ist Martinus, der die umstrittene Konzilakte des Jahres 346 von Köln unterzeichnet hat (Duchesne 1², 15; 3, 157). Die älteste Bischofsliste von Mainz, die in einer großen Anzahl von Exemplaren auf uns gekommen ist, geht auf einen Katalog aus Fulda vom Beginn des 10. Jh. zurück. Dieser Katalog ist zwar im ganzen glaubhaft, reicht aber frühestens bis in die letzten Jahrzehnte des 4. oder den Anfang des 5. Jh. zurück. In ihm fehlt der Bischof Martinus von 346. Später wurde der Mainzer Bischofskatalog noch über den Anfang hinaus verlängert u. mit einem Crescens begonnen, der kein anderer ist als der auch von anderen Kirchen für sich in Anspruch genommene Schüler des Paulus (s. o. Sp. 577). Wenn auch das Bistum in Mogontiacum vermutlich jünger ist als das von Vesontio, so wird Mainz doch wohl Metropolitansitz geworden sein (s. u. Sp. 600). Die christl. Gemeinde der Stadt hatte allerdings unter den turbulenten Kriegsgeschehnissen sehr zu leiden. Im J. 368 fiel ein Alamannenführer, Rando, in Mogontiacum ein u. konnte, da die Stadt wegen eines christl. Feiertages offenbar nicht gut bewacht war, Gefangene machen u. Beute davonschleppen (Amm. Marc. 27, 10, 1f). Es ist unbekannt, wer damals Bischof von Mainz war.

Der Nachfolger Martins war Sophronius, ihm folgte Theomast. Am 31. XII. 406 überschritten Alanen, Vandalen u. Sueben mit anderen Barbaren den Rhein u. brachen in Gallien ein (Stein 1, 250. 551 f_{161}). Damals wird Mogontiacum stark zerstört worden sein u. werden die zahlreichen Christen in einer Kirche niedergemetzelt worden sein, von denen Hieron. ep. 123, 16 berichtet. Man hat auf dieses Ereignis die Nachricht aus dem Martyrologium des Hrabanus zum 16. VI. bezogen, daß Hunnen den Bischof Aureus u. seine Schwester in der Kirche von Mainz umbrachten. Aureus war nach der Mainzer Bischofsliste der Nachfolger des Theomast (1. Jahrzehnt des 5. Jh.). Man hat verschiedene Daten für den Tod des Aureus vorgebracht: 386, 406/07, 436 u. 451. Die ersten beiden sind am wenigsten wahrscheinlich (Duchesne 3, 157; E. Ewig: Universitas, Festschr. A. Stohr 2 [1960] 19/27). – So wie in Mainz gehen die ältesten Zeugnisse des Christentums in Straßburg nicht vor die umstrittene Synodalakte von Köln aus dem J. 346 zurück. Hier wird Amandus als Bischof v. Straßburg genannt, derselbe, der auch das Dekret der Wiedereinsetzung des hl. Athanasius unterschrieben hatte (Athanas. apol. sec. 49, 1 [2, 127 Opitz]). Amandus steht auch am Anfang der Bischofsliste von Straßburg. Man hat sie für unvollständig gehalten, weil zwischen Amandus (um 346) u. Ansoaldus (um 614) nur sechs Bischöfe angeführt sind (Duchesne 3, 166/70). Zu dieser Lücke s. u. Sp. 623. Auch für Worms u. Speyer sind Bischöfe zum ersten Mal durch die Kölner Konzilsakte vJ. 346 erwähnt, für Worms ein Bischof Victor, für Speyer ein Bischof Iesses. Für Worms ist zwischen Victor u. einem Bettulfus (um 614) überhaupt kein weiterer Bischof bekannt (Duchesne 1², 16; 3, 161). Ähnlich steht es mit dem Bischofskatalog von Speyer (ebd. 1², 16; 3, 164). Aus den o. Sp. 594 angeführten Gründen werden die Episkopate von Worms u. Speyer keinesfalls älter sein als das von Mogontiacum. Wieder durch die umstrittene Kölner Konzilsakte vJ. 346 ist ein Bischof Iustinianus für das Castrum Rauracense (Kaiseraugst) bezeugt. Man nimmt wegen der Verwendung von Ziegeln mit Stempeln der Legio I Martia an, daß das Castrum Rauracense schon in diokletianischer Zeit erbaut wurde (Staehelin 277/80; Laur-Belart 12. 165; Hoffmann 1, 189; v. Petrikovits, Fortifications 210 nr. 70 = ders., Beiträge 589; anders M. R. Swoboda: JbSchweizGesUrFrühgesch 17 [1972/73] 183/202). Es ist unwahrscheinlich, daß in einer solchen militärischen Festung während der Tetrarchie ein Bischof residierte. Auch hier wird ein Bistum nicht früher als in Worms u. Speyer anzunehmen sein. Wenn man das Zeugnis der Kölner Synodalakte für einen Bischofssitz in Kaiseraugst für ausreichend ansieht, das immerhin durch die Erwähnung des Iustinianus in der Liste des Athanasius (apol. sec. 49, 1, 107 [2, 127 Opitz]) gestützt wird, muß man annehmen, daß die bischöfliche Residenz im Laufe des 4. Jh. von hier nach Basel verlegt wurde. Daß Basel um die Wende vom 4. zum 5. Jh. Bischofssitz war, erschließt man aus der Notitia Galliarum (9, 5). Gegen diese Meinung hat L. Berger gewichtige Gründe vorgebracht (Die Ausgrabungen am Petersberg in Basel [Basel 1963] 97/103). Er neigt dazu, in Augst einen Bischof bis zum Beginn des 7. Jh. anzunehmen, während Basel erst danach ständiger Bischofssitz geworden sei. – Seit Th. Mommsen nimmt man fast allgemein an, daß die in mehreren Hss. überlieferte Not. Gall. ein Verzeichnis der gallischen Bischofssitze ist. Sie wurde zwischen 386 u. 450, vielleicht unter Honorius, verfaßt (Th. Mommsen, Chronica minora 1, 561; s. auch Not. dign. 261/74 Seeck; Lit.: H. Leclercq: DACL 12 [1936] 1717/27; Staehelin 587/9. Vgl. Nesselhauf 11; P. M. Duval, La Gaule jusqu'au milieu du 5ᵉ s. 2 [Paris 1971] 681f nr. 285; Berger aO. 97/102). So erklärt man die Auswahl der angeführten Orte, da zwar alle Civitates, aber nicht alle Castra u. anderen Siedlungen aufgezählt sind. Die Not. Gall. führt in der G. I Mogontiacum als Metropolis, Straßburg, Speyer u. Worms als Civitates an. Diese Aufzählung entspricht den auch sonst für das 4. Jh. bezeugten Bischofssitzen. Schwieriger ist die Interpretation der Angaben der Not. Gall. für die Maxima Sequanorum. Außer der Metropolis Besançon werden als Civitates Nyon, Avenches u. Basel, als Castra Windisch, Yverdon, Horburg, Kaiseraugst u. schließlich Portus Abucini oder Buceni (Port-sur-Saône ?) aufgezählt. Von einem antiken oder mittelalterlichen Bistum in Nyon fehlen jegliche Nachrichten. Im frühen MA gehörte Nyon zum Bistum Genf (Staehelin 589 mit Lit.). Wahrscheinlich residierte im spätröm. Aventicum ein Bischof (s. u. Sp. 636). Das Bistum Aventicum wurde vielleicht unter dem Bischof Marius (gest.

594) nach Lausanne verlegt (K. Zangemeister: CIL 13, 2, S. 18f; Staehelin 588_4). – Wenn wir Th. Mommsens oben aufgeführter Grundthese für die Auswahl der Castra in der Not. Gall. folgen, müßten wir vier Chorepiscopi in den Castra der Maxima Sequanorum annehmen. Die Ausgrabungen in Windisch haben zwar bisher noch nicht die spätröm. Kirche selbst erschlossen, jedoch so viele Funde des 4. u. frühen 5. Jh. unter u. unweit der mittelalterlichen Klosterkirche erbracht, daß man nach den archäologischen Befunden eine Kirche aus der Zeit der Not. Gall. nicht ausschließen kann (E. Ettlinger, Art. Vindonissa: PW 9A, 1 [1961] 94f; O. Lüdin u.a.: JahresberGesProVindonissa 1964 [1965] 15/37. 44; R. Laur-Belart: ebd. 1965 [1966] 3; O. Lüdin-E. Ettlinger: ebd. 1969/70 [1970] 73/81; spätröm. Funde s. W. Hübener: ebd. 1968 [1969] 7/39; P. u. J. Engel: ebd. 43/56; M. Hartmann: ebd. 1972 [1973] 49/62; vgl. Th. Pekáry: ebd. 1966 [1967] 5/14). Ein Bistum Windisch ist erst iJ. 517 bezeugt, dem J. der Synode von Epaon, an der ein Bischof Bubulcus aus Windisch teilnahm. In der spätröm. Wehranlage Eburodunum (Yverdon) ist eine Kirche zwar nicht nachgewiesen, aber auch nicht auszuschließen (s. u. Sp. 636). In Kaiseraugst ist eine Kirche innerhalb der spätröm. Wehranlage aufgedeckt (s. u. Sp. 636). In Argentovaria (Horburg) scheint noch keine frühchristliche Anlage nachgewiesen worden zu sein. – Die archäologischen Befunde in der Maxima Sequanorum widersprechen also nicht den Angaben der Not. Gall., können sie aber auch nicht eigentlich bestätigen. Gegenüber der älteren Meinung, daß in den castra, die die Not. Gall. für die Maxima Sequanorum anführt, Chorbischöfe wirkten, hält H. Vetters diese castra für Fluchtstätten der städtischen Bischöfe. Er begründet seine Auffassung mit Kirchen in norischen Höhenfestungen, die durch Taufanlagen oder durch eine ‚sedia episcopalis' inmitten der für Noricum bezeichnenden halbrunden Klerikerbank als bischöfliche Not- oder Fluchtkirchen zu erklären sind (H. Vetters, Zum ‚episcopus in castellis': AnzWien 107 [1970] 75/93). Noch kritischer beurteilt L. Berger die Angaben der Not. Gall. über die castra in der Maxima Sequanorum (aO. 99f). – Während die Not. Gall. für die Provinzen Maxima Sequanorum u. G. I je vier Bistümer aufzählt (ohne die Sprengel der Chorepiscopi; sechs von diesen acht sind auch anderweitig belegt), werden für die G. II nur zwei Civitates genannt: Köln u. Tongern. Auch die sonstige Überlieferung kennt für die röm. Epoche nur diese beiden Bistümer (zur Gründung des Bistums Tongern s. o. Sp. 595). Dieses Mißverhältnis wird kaum aus der geringen Größe der zweiten germanischen Provinz im Vergleich zu den beiden anderen spätantiken Rheinprovinzen zu erklären sein, da ja Niedergermanien durch die Eingliederung des Tungrer-Gebietes vergrößert worden ist. Die geringe Zahl von Bistümern in der G. II ist um so auffallender, als diese Provinz bis um die Wende vom 4. zum 5. Jh., mit Unterbrechungen noch ein Jahrzehnt länger, durch Grenztruppen längs des Rheins gesichert war. Bedenkt man, wie dicht die Kette der Bistümer in der G. I war, kann man sich schlecht vorstellen, daß der gesamte Streifen des niedergermanischen Limes von Remagen bis zur Rheinmündung nur vom Kölner Metropoliten kirchlich betreut wurde. Es erscheint merkwürdig, daß die Civitas ‚Traiana' (Xanten) kein Bischofssitz war. Nach den schweren Frankeneinfällen der fünfziger Jahre des 4. Jh. scheint aber diese Stadt nur noch zu einem kleinen Teil bewohnt gewesen zu sein, wenn sie auch nicht ganz aufgegeben wurde. Vielleicht war also Xanten nur etwa ein oder zwei Jahrzehnte lang Bischofssitz. Dies mag der Grund sein, weshalb die Civitas Traianensium in der Not. Gall. nicht mehr erwähnt wird. – Die Frage, zu welchen Metropolitanverbänden die Bistümer der drei Rheinprovinzen gehörten, ist wohl nur für die Zeit nach 313 zu beantworten. In der G. I war der Bischof v. Mainz, in der Maxima Sequanorum der Bischof v. Besançon u. in der G. II der Bischof v. Köln Metropolit. Wenn Bischof Irenaeus v. Lyon zu seiner Zeit einen Vorrang unter den gallischen Bischöfen (außer der Narbonensis) besaß, wird er auch auf die beiden germanischen Provinzen Einfluß genommen haben. Die Interpretation der Stelle des Eusebius (h. e. 5, 23) ist allerdings umstritten (Duchesne 1^2, 43; dagegen v. Harnack, Miss.[4] 1, 465. 469f). Es liegt nahe anzunehmen, daß nach der Gründung des Bistums Trier etwa in der Mitte des 3. Jh. der dortige Bischof eine Oberaufsicht über die germanischen Provinzen führte, bevor diese eigene Metropoliten erhielten. Das ist aber eine reine Vermutung (zur Stellung des Metropoliten als eines führenden Bischofs der Provinz s. v. Harnack, Miss.[4] 1, 482f). –

Chorepiscopi sind in den drei Rheinprovinzen nicht ausdrücklich bezeugt. Da es im Westen des röm. Reiches vereinzelte Belege für sie gibt, wird man sie auch am Rhein nicht auszuschließen brauchen (A. H. M. Jones, The western church in the 5th and 6th centuries: M. W. Barley-R. P. C. Hanson [Hrsg.], Christianity in Britain [Leicester 1968] 9/18 bes. 9). Es bedarf wohl noch weiterer Überlegungen, welche ,sediae episcopales', die man in norischen Kirchen gefunden hat, auf Sitze von Chorbischöfen u. welche auf Fluchtsitze städtischer Bischöfe hinweisen (H. Vetters: Vorträge u. Forschungen 10 [1965] 48; ders.: Gymn 76 [1969] 501/14; ders.: AnzWien 1970, 75/93; s. o. Sp. 602). Je mehr sich das Christentum auch auf dem Lande ausbreitete (s. u. Sp. 632f), um so mehr wird es, wie in der übrigen gallischen Präfektur, ländliche ,Pfarreien' gegeben haben, von denen einige durch Diakone verwaltet worden sein werden (Greg. Tur. glor. conf. 29; Duchesne 1², 41f; Konzil v. Elvira, cn. 77; vgl. unten). – Über die Organisation der Kirche in der Rheinzone ist in zeitgenössischer Literatur u. auf Inschriften nur allzu wenig überliefert. Den presbyteri muß vor allem in der Frühzeit der rheinischen Kirche eine besondere Bedeutung zugekommen sein, da die bischöfliche Organisation zunächst wohl nicht so engmaschig war wie in anderen Provinzen. Der Presbyter Ferreolus u. der Diakon Ferrutius wurden angeblich von Bischof Irenaeus nach Vesontio (Besançon) geschickt, um den Glauben zu verbreiten (s. o. Sp. 592). Eine Inschrift aus Bingen, die wohl noch der röm. Epoche angehört, nennt einen pres[b]yter [A]etherius (CIL 13, 11963 = ILCV 1589; Boppert 99/104, hier in die 2. Hälfte des 5. Jh. oder in das 6. Jh. datiert; zum Text vgl. E. Weber: ArchaeolAustr 53 [1973] 106). Die Grabsteine eines [Cr ?]escent(ius ?) presueter aus Andernach (CIL 13, 7689 = ILCV 2177), des Nonnus pr(e)s(bi)t(e)r aus Boppard (CIL 13, 7561 = ILCV 1171A; Boppert 138f) u. des Badegiselus presbiter aus Mainz (ILCV 1171; Boppert 24/6) sind dagegen merowingerzeitlich. Außer dem bereits erwähnten Diakon u. Märtyrer Ferrutius aus Besançon (s. o. Sp. 591f) sind noch zwei weitere Diakone bezeugt: Der Kölner Bischof Maternus nahm an der 1. Synode von Arles (314) gemeinsam mit einem Diakon Macrinus teil. Eine Inschrift aus Gondruba (Gondorf) (CIL 13, 7653 = ILCV 1222) nennt einen Diakon Deodatus. Von den ordines minores ist ein lector Leupa[r]dus aus Koblenz (?) bezeugt (CIL 13, 7636 = ILCV 1282). Diese wenigen Nachrichten über Geistliche in den beiden germanischen Provinzen während der röm. Zeit beziehen sich alle auf städtische oder kleinstädtische Siedlungen. Zu ländlichen Pfarreien s. u. Sp. 633.

II. Kampf um die Glaubensreinheit. Die Kirche in den germanischen u. gallischen Provinzen hielt im allgemeinen an der Auslegung der christl. Lehre fest, die Rom tradierte. Das war eine Folge der engen Bindung der Nordwestprovinzen des Reiches an Rom u. des begrenzten Einflusses griechischer u. östlicher Geistigkeit insbesondere auf die Rheinzone. Dem gallischen Geist mag die transzendente Formel von Nicaea mehr gelegen haben als die vom Verstand her leichter zu fassenden homoiischen Vorstellungen. Wenig Verständnis brachte man im Nordwesten des Reiches philosophisch-theologischen Streitigkeiten um Abstracta u. gedanklich durchgeformte Systeme entgegen. Nach der Toleranzerklärung vJ. 313 war es zunächst die Frage des ,Donatismus', die die westliche Kirche bewegte. Am Schlichtungsversuch einer Synode in Rom unter dem Vorsitz des Papstes Miltiades (313) nahm Bischof Maternus von Köln gemeinsam mit zwei gallischen Bischöfen teil (Euseb. h. e. 10, 5, 18/20; Optat. 1, 23 [CSEL 26, 26f]; Lit. bei Oediger 9; Stein 1, 100f; E. L. Grasmück, Coercitio. Staat u. Kirche im Donatistenstreit [1964]; Noethlichs 6/11). Er beteiligte sich mit einem Diakon Macrinus auch am Berufungskonzil, das vom 1. VIII. 314 ab tagte (2, 476f Mansi; Optat. 1, 23 [CSEL 26, 26]; Lit. bei Oediger 10). – Der Arianismus wurde erst durch das persönliche Eingreifen des Kaisers Constantius II für die Kirche der gallischen Präfektur zum Problem. Athanasius (seit 328 Bischof v. Alexandria) war als radikaler u. unversöhnlicher Gegner der Arianer von Konstantin I Ende 335 nach Trier verbannt worden (Stein 1, 110; Noethlichs 16). Bischof Maximinus von Trier war ein entschiedener Anhänger des Bekenntnisses von Nicaea u. des Athanasius. Er unterschrieb als erster der gallischen Bischöfe, die die Entscheidungen des Konzils v. Serdica iJ. 342/43 vertraten. Für die Beschlüsse dieses Konzils traten auch die rheinischen Bischöfe Servatius von Tongern, Martinus von Mainz, Victor von Worms, Iesses von Speyer, Aman-

dus von Straßburg und Iustinianus von Kaiseraugst ein (Athanas. apol. sec. 49, 1 [2, 127 Opitz]). Der Kölner Bischof Euphrates war von der athanasianischen Majorität des Konzils v. Serdica zusammen mit dem Bischof Vincentius v. Capua zu Constantius nach Antiochia geschickt worden, um den Kaiser zu bitten, die verbannten Bischöfe, die der Formel von Nicaea anhingen, in ihre Sitze zurückkehren zu lassen (Athanas. hist. Arian. 20 [2, 193 Opitz]). Zu den damit verbundenen Intrigen der homoiischen Gegner vgl. Theodrt. h. e. 2, 8, 54 [GCS 44, 118]; vgl. Oediger 10). Derselbe Euphrates scheint drei Jahre später von einer Kölner Synode wegen nichtorthodoxer Auffassungen verurteilt worden zu sein (s.u. Sp. 606). – Als Constantius II durch den Tod des unbeliebten Herrschers der westlichen Reichshälfte, Constans, iJ. 350 die Alleinherrschaft im Reich erlangt hatte, versuchte er, seine homoiische Kirchenpolitik auch im Westen durchzusetzen. Das zweite Konzil v. Arles wurde von Constantius derart eingeschüchtert, daß es Athanasius verurteilte (353). Servatius, Bischof v. Tongern, der sich iJ. 346 den Entscheidungen des Konzils v. Serdica zugunsten des Athanasius angeschlossen hatte u. iJ. 350 vom Usurpator Magnentius zum Kaiser Constantius geschickt worden war, bekannte sich zwar auf dem Konzil von Rimini iJ. 359 zur Formel von Nicaea, gab aber wie die meisten Bischöfe dem Druck der kaiserlichen Partei nach (Sulp. Sev. chron. 2, 44; Duchesne 3, 188f). Als Hilarius, Bischof v. Poitiers, iJ. 360 aus seiner Verbannung wieder in sein Bistum zurückgekehrt war, wurden die gallischen u. wohl auch germanischen Bischöfe wieder für die strenge Orthodoxie gewonnen. Seit der gallischen Synode von Paris gab es keine homoiische Abweichung mehr im Westen (Jullian 7, 217/20). Der Wandel der Zeit drückte sich darin aus, daß Bonosus, der lange Zeit im Gefängnis hatte sitzen müssen, weil er die orthodoxen Prinzipien seines Bischofs Paulinus vertreten hatte, offenbar Nachfolger des Paulinus in Trier wurde (Duchesne 3, 35f). Als Zeugnisse für homoiischen Glauben haben einige Archäologen auch Silberlöffel erklärt, die in spätrömischen u. merowingerzeitlichen Grabfunden vorkommen u. christliche Inschriften, Zeichen oder Darstellungen tragen (P. Zenetti: Mannus 33 [1941] 148/54; P. Paulsen: Tribus. Jb. d. Linden-Mus. [1952/53] 168f; ders.: ZsWürttembLandesgesch 15 [1956] 4). Man meinte nämlich, daß mit diesen Löffeln die Eucharistie ausgeteilt wurde. Weil aber der lat. Ritus den eucharistischen Löffel nie gekannt hat, sondern nur der griech. Ritus, ferner Kopten u. Westsyrer, glaubte man, aus dem Vorkommen solcher Löffel in Gräbern auf homoiisches (nach anderen auf syrisches) Bekenntnis des Bestatteten schließen zu dürfen. Da aber derartige Löffel öfters in Gräbern des Westreiches lagen, ist (neben anderen Gegenargumenten) ihre Erklärung als eucharistisches Gerät eines Bekenntnisses des Ostreiches falsch (H. v. Petrikovits: Corolla memoriae E. Swoboda dedicata [Graz 1966] 173/82 mit weiterer Lit. = ders. Beiträge 444/52; V. Milojčić - H. Vetters: BerRGKomm 49 [1968] 111/52; K. Schäferdiek, Art. Germanenmission: o. Sp. 520f). Neuerdings wurde überhaupt bezweifelt, daß Silberlöffel mit christlichen Zeichen (nur) kultisch benutzt wurden (Böhme 130f; ders.: JbRGZMusMainz 17 [1970] 172/200; J. Engemann: JbAC 15 [1972] 165/72; D. Sherlock: RivAC 50 [1974] 373/7; St. Foltiny: Situla 14/15 [Ljubljana 1974] 263/8; K. S. Painter: AntiquJourn 55 [1975] 62/9, der die Verwendung bei christl. Totengedächtnismahlen nicht ausschließt; vgl. A. Lumpe, Art. Essen: o. Bd. 6, 614). – ‚Arianismus' soll nach Meinung der meisten modernen Kirchenhistoriker der Grund gewesen sein, weshalb der Kölner Bischof Euphrates iJ. 346 von einer Kölner Synode abgesetzt wurde. Euphrates, der seinem Namen nach östlicher Herkunft gewesen sein mag, hatte Athanasius noch iJ. 343 in Serdica unterstützt u. hatte das Vertrauen der dem Nicaenum treuen Bischöfe genossen (s.o. Sp. 605). Im J. 346 (oder vorher) beschwerten sich die Bewohner Kölns u. aller anderen Orte der G. II, daß Euphrates ‚Christum deum negat'. Am 12. V. 346 kam eine Synode von 14 Bischöfen der dioecesis Galliarum, zu der auch die germanischen Provinzen gehörten, in Köln zusammen. Zehn weitere Bischöfe schlossen sich ihnen an. Euphrates scheint nicht nur als Bischof abgesetzt, sondern auch vom Empfang der Kommunion ausgeschlossen worden zu sein. Die Synodalakte ist in einer Brüsseler Hs. des 12. Jh. u. einer Luxemburger Hs. des 13. Jh. überliefert. Die Synode selbst ist zum ersten Mal in der Vita I Maximini episcopi Treverensis aus der 2. Hälfte des 8. Jh. erwähnt. Mehrere Gelehrte, unter ihnen L. Duchesne, W. Levison u. J. Leclercq, hielten die Synodalakte für unecht. Es sei wenig wahr-

scheinlich, daß Euphrates innerhalb dreier Jahre seine Gesinnung geändert habe u. daß Athanasius in seinem iJ. 358 an Maximinus v. Trier geschriebenen Brief diesen Gesinnungswechsel ebensowenig erwähnt habe wie Hilarius v. Poitiers in seiner Aufzählung von Ketzereien (Oediger 10/2; Staehelin 587_2). Es lag nahe, in der Formulierung ,Christum deum negat' den Vorwurf des ,Arianismus' zu sehen. Aber ein solcher Meinungsumschwung binnen dreier Jahre ist unwahrscheinlich. Diese Schwierigkeit umgeht die Vermutung W. Binsfelds, daß Euphrates ein Sabellianer im Sinne des Marcellus v. Ancyra gewesen sei (W. Binsfeld, Geschichte des christl. Köln bis zu den Karolingern: Frühchristliches Köln [1965] 9f; ders.: LandeskundlVierteljbll 14 [Trier 1968] 3f). Nach der Fortbildung der Lehre des Sabellius durch Marcellus existiert allein der Vater, der nur für historisch begrenzte Zeit den Sohn u. den Logos als seine Wirkungsformen hervorbrachte, weshalb man nicht von drei Personen oder Hypostasen sprechen dürfe. Athanasius trennte sich von seinem alten Mitstreiter Marcellus, als dieser, schon in Serdica, eine zu große Belastung für ihn wurde. In diese Entwicklung würde die Verurteilung des Euphrates passen. Bald nach der Kölner Synode (347 u. 351) wurde der Bischof v. Sirmium, sicher ein Schüler des Marcellus, durch Synoden an seinem Sitz verurteilt. Seine Ketzerei kennzeichnet Aug. civ. D. 19, 23 fast mit den gleichen Worten, wie sie gegen Euphrates geprägt wurden (Hinweis F. W. Oediger). So bestechend die von Binsfeld vorgebrachte Erklärung ist, so ist doch zu bedenken, daß in der gallischen Präfektur keine Spur des Sabellianismus bekannt ist. Die Vermutung Binsfelds würde die schwerwiegenden Bedenken gegen die Synodalakte von Köln beseitigen. Da die Bischofsliste der Akte mit einer griech. Liste des Athanasius weitgehend übereinstimmt (apol. sec. 49, 1 [2, 127 Opitz]), ist ihre Echtheit anzuerkennen. Aber auch gegen die Form des Protokolls ist nichts einzuwenden (Oediger 12; vgl. die Bemerkung von H.-G. Opitz zSt.). – Mit Recht wies man darauf hin, daß die Formulierung ,soror in Domino D(e)o nos(t)ro (I)Hsu XP(ist)o' der Grabinschrift einer Meteriola aus Rigomagus (Remagen) die Rechtgläubigkeit gegenüber Irrlehren betonte (CIL 13, 7813 = Lehner nr. 1004 = ILCV 1586; Neuß-Oediger 1, 95f). Dasselbe würde für die Grabinschrift eines C(e)nt(enarius) ex numer(o) gentil(ium) gelten, die in St. Gereon in Köln gefunden wurde, wenn ihr Schluß wirklich als d(omino) d(eo) XP(isto) d(evotus) aufgelöst werden darf (CIL 13, 8331 = ILCV 505 = Binsfeld 60 nr. 4). – Ob etwa das priscillianische Schisma, an dem Bischof Felix v. Trier beteiligt war, auch auf die germanischen Provinzen einwirkte, ist unbekannt. – Das gnostische Silberamulett, das in den röm. Heilthermen von Badenweiler gefunden wurde, wurde verschiedentlich als Zeugnis für christliche Gnosis am Rhein angesehen. Man hätte zur Stütze dieser Meinung auch darauf hinweisen können, daß nach einer Nachricht des Irenaeus der Gnostiker Marcus in das Rhônegebiet gekommen sei u. dort seine Lehren verbreitet habe (haer. 1, 13, 7 [1, 127 Harvey]). P. Goessler sieht aber mit Recht in dem Amulett von Badenweiler nur ein vereinzeltes Einfuhrstück ohne nachweisliche Bedeutung für den Glauben des letzten Besitzers. Es gehört in den Bereich des antiken Zauberwesens u. nicht des christl. Glaubens (CIL 13, 5338; verbesserte Lesung von W. Schleiermacher bei H. Mylius, Die röm. Heilthermen von Badenweiler [1936] 130; M. Siebourg: BonnJbb 103 [1898] 135; J. Sauer: Neujahrsbl.d.Bad.Hist.Komm. NF 14 [1911] 10f; P. Goessler: BlätterWürttKirchengesch NF 36 [1932] 154; Feurstein 6). P. Goesslers Hinweis auf ein Salomon-Medaillon aus einem Straßburger Grab, in dem auch jüdische u. griechische Vorstellungen mit christlichen vereinigt sind, gibt allerdings nichts für das Badenweiler Amulett her, weil es erst dem 6. oder 7. Jh. angehört (H. Menzel: JbRGZMusMainz 2 [1955] 253/61). – Die Kirche der röm. Rheinprovinzen folgte also der Lehre Roms u. war nur wenig von theologischen Krisen betroffen (über einige Gründe dafür vgl. o. Sp. 605). Es ist bezeichnend, daß der glaubensstrenge Hilarius v. Poitiers iJ. 358/59 seinen Liber de synodis seu de fide orientalium auch den Bischöfen der G I u. II widmete (PL 10, 479).

III. Kampf gegen das Heidentum. Wenn auch der Staat seit Konstantin I den heidn. Opferkult mit gesetzlichen Mitteln bekämpfte, so war im lateinischen Westen des Reiches die gewaltsame Zerstörung heidnischer Heiligtümer nie generell angeordnet, oft nicht einmal geduldet. Allerdings hat Constantius II iJ. 354 verfügt, daß die heidn. Tempel zu schließen seien (Überblick über die Gesetze: F. W. Deichmann: JbInst 54 [1939] 105f; ders., Art. Christianisierung II [der Monu-

mente]: o. Bd. 2, 1228/30; Lietzmann, Gesch.[3] 3, 235f; Noethlichs). Den kaiserlichen Verboten erlagen die alten röm. Kulte wohl zunächst in der Armee u. im Beamtentum, dann in den Städten u. zuletzt auf dem Lande. Die Christianisierung der Truppen, die in den drei Rheinprovinzen der Dominatszeit standen, kann aus Mangel an Quellen nicht mehr verfolgt werden. Unter den Truppeninschriften der Rheinprovinzen ist die größte Gruppe die von St. Gereon in Köln, die aus fünf Grabsteinen besteht. Sie scheinen von Soldaten aus der Begleitung des Kaisers zwischen 365 u. 394 gesetzt worden zu sein (o. Sp. 607f; Hoffmann 1, 311. 325f; 2, 138_{149}). Von ihnen sind zwei Inschriften durch ein Christogramm u. eine Taube als christlich gekennzeichnet (CIL 13, 8331 = ILCV 505; CIL 13, 8330 = ILCV 561), eine weitere ist wahrscheinlich christlich (wenn die Ergänzung des Anfangs stimmt; Nesselhauf-Lieb 203f nr. 226). Von einer Inschrift fehlt so viel, daß man über den Glauben des Verstorbenen nichts aussagen kann (CIL 13, 8332 = ILCV 534a), eine Inschrift enthält keinen Hinweis auf christlichen Glauben (CIL 13, 8274 = Dessau nr. 2784 mit Ergänzung AnnÉpigr 1953, 273; zu allen fünf Inschriften s. Binsfeld 60 nr. 4/6 u. 63 nr. 18; ders.: Germania 45 [1967] 99 nr. 4/6. 18). Eine weitere Soldateninschrift wurde in Mainz gefunden. Sie scheint später als 365 gesetzt worden zu sein. Nach der Grabformel gilt der Bestattete als Christ (CIL 13, 7207 = ILCV 421 = Boppert 40/2; E. Weber: ArchaeolAustr 53 [1973] 106). Dagegen waren die beiden in Besançon u. Mainz bestatteten Legionscenturionen aus der Prinzipatszeit, deren Grabinschriften Hirschfeld u. Diehl für christlich hielten, gewiß keine Christen (CIL 13, 5383 u. add. S. 71 = CLE 455 = ILCV 400 u. CIL 13, 11834). – Vorläufig ist auch nicht entschieden, ob die vermutliche Fossa sanguinis des Kybelekultes bei Novaesium noch im 2. Jahrzehnt des 4. Jh. oder länger von der spätröm. Garnison des nahen Legionslagers oder der Zivilbevölkerung benutzt wurde (G. Müller, Novaesium: Ausgrabungen in Deutschland 1 [1975] 399; vgl. o. Sp. 564). Daß wir so wenige Zeugnisse für Christen im spätröm. Heer der Rheinprovinzen haben, liegt an der Seltenheit von Militärinschriften in dieser Zeit u. wohl auch an der starken Germanisierung der Truppe (Hoffmann 1, 131/55 mit Lit.). – Unter den hohen Beamten der Rheinprovinz gab es in der 1. Hälfte des 4. Jh. noch Heiden. Im J. 352 starb in Köln Masclinius Maternus. Er war Ratsherr (decurio) der Colonia Agrippiensium, hatte hohe städtische Ämter bekleidet, war sogar ein Sacerdos gewesen u. hatte es schließlich zum Comes gebracht. Er wird Gutsbesitz gehabt haben wie Remigius, der magister officiorum Valentinians I war u. sich nach seiner Ablösung iJ. 371/72 auf seine Güter bei Mainz zurückzog (Amm. Marc. 30, 2, 10; ProsLatRomEmp 1, 763). Der Grabstein, der dem Maternus von seinem Sohn Leo gesetzt wurde, zeigt, daß der Verstorbene noch Heide war (CIL 13, 7918 = Dessau nr. 7069; ProsLatRomEmp 1, 568; H. Schmitz, Colonia Claudia Ara Agrippinensium [1956] 92. 234. 253). Dagegen war der eine Generation jüngere, vor 399 in Arles gestorbene, aus Köln gebürtige rationalis quinque provinciarum Geminus bereits Christ (CIL 12, 674; ProsLatRomEmp 1, 389; Stroheker 19. 177 nr. 174; Schmitz aO. 72f. 234f). Es ist möglich, daß der Christ Septimius Theodolus, der vor 373 nC. corrector Venetiae et Istriae war, bei Ehl-Schwanau (im Elsaß, G. I) Besitz hatte (Forrer 167 u. Abb. 54; CIL 13, 10027_{69} = ILCV 84; ProsLatRomEmp 1,895). – Selbst in der nächsten Nähe einer Bischofsstadt wie Köln konnten heidnische Kulte noch bis zur Mitte des 4. Jh. ausgeübt werden. In einem Iseum, das außerhalb der Stadtmauer von Köln an der Stelle der späteren Kirche St. Gereon stand, muß noch nach 345 geopfert worden sein (v. Gerkan 215). Das entspricht der Zurückhaltung, die Konstantin d. Gr. den Heiden gegenüber zeigte (Noethlichs 19/32). Wenn im Legionslager Bonn unter Diokletian iJ. 295 ein templum Martis militaris wiederhergestellt wurde, so entsprach das noch der religiösen Einstellung der Tetrarchen (CIL 13, 8019). Aber auch nach der Toleranzerklärung vJ. 313 wurden Heiligtümer wieder hergerichtet (Jullian 7, 121_4). Aus den Rheinprovinzen kennen wir solche Fälle, allerdings nicht in größeren Städten. Der hl. Bezirk bei Pesch, Kr. Euskirchen, der in der 2. Hälfte des 1. Jh. zur Verehrung der Matronae Vacallinehae erbaut war, wurde nach 330 zum letzten Mal erneut mit Kultbauten ausgestattet (H. Lehner: BonnJbb 125 [1919] 74/162, bes. 99f. 162; ders.: Germania 4 [1920] 65f). Es ist freilich ungeklärt, ob in diesem hl. Bezirk während des 4. Jh. (er wurde noch mindestens bis zur Reichsteilung benutzt) auch die Matronen verehrt wurden oder außer Jupiter

etwa die Große Göttermutter (H. Lehner ebd.; W. Sage: BonnJbb 164 [1964] 288/96). In Gimmeldingen, Kr. Neustadt an der Haardt, wurde iJ. 325 noch ein Mithräum von einer Mithrasgemeinde erbaut (H. Finke: BerRG-Komm 17 [1927] 52 nr. 163; Schwertheim 179/83). Das Mithräum in Mackwiller (Elsaß) wurde nach seiner Zerstörung durch die Alamannen nach 352 wieder aufgebaut (J.-J. Hatt: CahAlsacArch 1957, 51/78). – Für zahlreiche Heiligtümer oder hl. Stätten der nichtchristl. Religionen in den Rheinprovinzen ist erwiesen, daß sie bis zur Mitte des 4. Jh., oft länger, sogar bis über die Jahrhundertwende hinaus, von Anhängern der alten Götter aufgesucht wurden. Die vermutliche Fossa sanguinis der Großen Göttermutter in Neuss wurde bis mindestens in das 2. Jahrzehnt des 4. Jh., wenn nicht sogar länger (s. o. Sp. 609), benutzt. Aus einem Heiligtum einheimischer Gottheiten (Matronen) am Heidenfelsen in der Gemeinde Kindsbach, Kr. Kaiserslautern, stammen Münzen von der Regierungszeit Nervas bis Magnus Maximus (383/88) (H. Chantraine, Die Fundmünzen der röm. Zeit in Deutschland 4, 2 [Pfalz] [1965] 238/40 nr. 2094; H. Fehr, Die vor- u. frühgeschichtl. Besiedlung der Kreise Kaiserslautern u. Rockenhausen [1972] 99/103). Bis Gratian reicht ein Münzschatz, der im hl. Bezirk der Matronae Aufaniae in Nettersheim, Kr. Euskirchen, gefunden wurde (H. Lehner: BonnJbb 119 [1910] 301/21, bes. 314). Die Münzreihe des hl. Bezirks von Zingsheim, Kr. Euskirchen, in dem gleichfalls Matronen verehrt wurden, reicht bis in das ‚späte 4. Jh.‘ (Sage aO. 302). Der hl. Bezirk auf dem Martberg oberhalb von Karden an der Mosel, in dem Lenus Mars verehrt wurde, wurde bis in das frühe 5. Jh. aufgesucht (J. Klein: BonnJbb 101 [1897] 62/116, bes. 88f. 93/5; H. Eiden: Ausgrabungen in Deutschl. 2 [1975] 64). Die Münzen aus dem Mithräum von Rockenhausen in der Pfalz reichen bis 392/95 (Chantraine aO. 478/82 nr. 2307; Fehr aO. 170f). Das schon erwähnte Mithräum von Mackwiller scheint bis zum Ende des 4. Jh. benutzt worden zu sein, wenn auch vielleicht für einen Quellkult. Auch zwei Weihefunde von Münzen aus römischen Brunnen in der Pfalz erweisen heidnische Opferbräuche bis ins 4. u. 5. Jahrzehnt des 4. Jh. (Chantraine aO. 254/6. nr. 2107; 475f nr. 2301). Eine systematische Durchsicht aller röm. Heiligtümer, hl. Bezirke u. Kultstätten der Rheinprovinzen würde die angeführten Beispiele gewiß vermehren. – Es ist oft schwer zu entscheiden, welche heidn. Kultbauten der röm. Rheinprovinzen von Christen, welche von äußeren Feinden zerstört, u. welche zwangsweise geschlossen wurden u. zerfielen. Die meisten Kult- u. Weihedenkmäler, die in geschlossenen Siedlungen dieses Gebietes standen, wurden wohl spätestens bei den Germaneneinfällen der 2. Hälfte des 3. Jh. mit den profanen Gebäuden zusammen zerstört. Unbrauchbar gewordenes Kultgerät, auch Weihegaben u. Kultbilder, pflegte man in vorchristlicher Zeit in favissae zu bestatten. Es ist oft kaum möglich, solche favissae von den archäologischen Spuren christlicher Tempelstürmer zu unterscheiden (v. Petrikovits, Rheinland 140f; N. Kyll: TrierZs 29 [1966] 88_{14f}; R. Noll: AnzWien 113 [1976] 372/88). Es gab auch Fälle, in denen die Anhänger der alten Religionen Kultbilder, liturgisches Gerät u. Weihegaben vergruben, bevor die Christen sie zerstörten. Ein außerrheinisches Beispiel ist die vorsorgliche Vergrabung des Kultbildes des Mars Latobius auf dem Magdalensberg in Noricum mediterraneum (H. Vetters-G. Piccottini, Die Ausgrabungen auf dem Magdalensberg 1969/72 [1973] 185/207, bes. 203/7). Einen ähnlichen Fall nimmt man für ein Heiligtum für (Apollo u.) die Nymphen an, das in Unterwindisch, östlich des Legionslagers Vindonissa, nahe der Reuß ausgegraben wurde. Es wurde nach 340 wohl von Christen verbrannt, aber aller plastische Schmuck u. das kultische Inventar fehlten. Man vermutet deshalb, daß diese vor der Zerstörung geborgen wurden (R. Laur-Belart, Vindonissa [1935] 78f; Staehelin 580 u. Anm. 1). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die große Mainzer Jupiter-Säule, die zwischen 58 u. 67 nC. in der Nähe des Hafens von Mogontiacum errichtet worden war u. in fast 2000 Bruchstücken aufgefunden worden ist, von den Christen zertrümmert wurde (F. Quilling, Die Juppiter-Säule des Samus u. Severus [1918] 13/32; Ch. Waas: SaalburgJb 9 [1939] 97/103). Man wird dasselbe von manchen anderen Kultdenkmälern der linksrheinischen Städte annehmen dürfen. Noch später, frühestens im 7. Jahrzehnt des 4. Jh., wurden zum Bau des Fundaments der 2. Memorie unter dem Bonner Münster Weihesteine eines hl. Bezirks der Matronae Aufaniae u. des Mercurius Gebrinius benutzt. Das späteste datierte Weihedenkmal war iJ. 260 aufgestellt

worden. Es gibt keine Weihung, die, nach inhaltlichen oder stilgeschichtlichen Merkmalen zu schließen, dem 4. Jh. angehört. Da der Platz des hl. Bezirks selbst noch unbekannt ist, können wir nicht entscheiden, ob der Kultbezirk noch bis in die 2. Hälfte des 4. Jh. aufgesucht wurde oder ob er bereits zerstört oder verfallen war, als die heidn. Weihe- u. Bausteine in das Fundament der neuen christl. Kirche eingebaut wurden. Der vorzügliche Erhaltungszustand der Denkmäler spricht allerdings gegen die Annahme, daß das Heiligtum gewaltsam zerstört wurde u. daß seine Reste längere Zeit der Witterung ausgesetzt waren (H. Lehner - W. Bader: BonnJbb 136/37 [1932] 41f. 179/84). Die auf dem Land gelegenen Heiligtümer wurden nicht vor dem Ende des 4. oder vor dem frühen 5. Jh. zerstört. Es ist bekannt, daß der hl. Martin eine noch heidn. bäuerliche Bevölkerung das Christentum lehrte (s. u. Sp. 632). Man hat allzu oft angenommen, daß mittelalterliche Kirchen, die über heidnischen Heiligtümern erbaut wurden, diese unmittelbar abgelöst haben, ein Fall, der im Osten des Reiches u. in der Stadt Rom selbst öfters nachzuweisen ist (E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche [1904] 1f; Friedrich 10/113; vgl. vor allem die Tabellen ebd. 100/5, Sp. 5; Staehelin 581f; E. Mâle, La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes [Paris 1950]; zu den nachgewiesenen Ablösungen in der östlichen Reichshälfte u. in der Stadt Rom s. F. W. Deichmann: JbInst 54 [1939] 105/36; ders., Art. Christianisierung II [der Monumente]: o. Bd. 2, 1228/41). Derartige Fälle sind in den Rheinprovinzen nur selten mit Sicherheit nachzuweisen. Das zeigt eine Überprüfung der von Friedrich angeführten neun Beispiele. Der St. Martins-Dom in Utrecht kann, wie die Grabungen der dreißiger Jahre gezeigt haben, nicht aus dem Fahnenheiligtum der Principia des dort gelegenen Auxiliar-Kastells hervorgegangen sein (Friedrich 47/55; A. E. van Giffen - C. W. Vollgraff - G. van Hoorn, Opgravingen op het Domplein te Utrecht 1/4 [Haarlem 1934/38]; vgl. J. E. Bogaers: Antiquity and survival 2 [1959] 146f). Die Vermutungen Friedrichs (64/6) über Neuss gehen von völlig veralteten Voraussetzungen aus (s. u. Sp. 638). Dasselbe gilt für die St. Martinskirche in Bonn (Friedrich 68/71). Die Ausgrabungen in ihr sind noch nicht veröffentlicht (vgl. H. v. Petrikovits: KölnJb 9 [1967/68] 113f = ders., Beiträge 468). Auch die Vermutungen Friedrichs über die Peter- u. Paul-Kirche in Remagen wurden durch Ausgrabungen nicht bestätigt (71f; P. Clemen [Hrsg.], Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz 17, 1 [Kreis Ahrweiler] [1938] 532f; D. Haupt, Remagen-Rigomagus: Bogaers-Rüger 211f). St. Peter in Zülpich liegt über römischen Thermen, die noch in spätrömischer Zeit benutzt wurden. Die Kirche geht keineswegs auf ein Marsheiligtum zurück (Friedrich 76/8; P. H. Pesch, Das Römerbad in Zülpich [1939]; F. Kretzschmer: Gesundheits-Ingenieur 79 [1958] 6 mit Abb. 25; H. G. Horn: Führer Vor- u. Frühgesch. Denkm. 26 [1974] 30/7). Schon K. Schumacher (Germania 1 [1917] 168f) nahm an, daß der Mainzer Dom u. die neben ihm gelegene Johanniskirche römische Tempel für Jupiter, Juno, Apollo u. Mars abgelöst haben. Diese von Friedrich wiederholte Annahme entspricht aber keineswegs unseren heutigen Kenntnissen (78/84; E. Ewig: Elbern 1, 114/7; K. Weidemann: Führer Vor- u. Frühgesch. Denkm. 11 [1969] 48f; dagegen K. H. Esser: ebd. 155/9; zur Johanniskirche s. u. Sp. 637). Der von F. Lehner entdeckte ‚Götzentempel', der das Fundament der Martinskirche von Bingen bilden soll, müßte erst durch eine moderne Grabung überprüft werden. Allerdings wurden hier zwei Weihinschriften für Jupiter u. ein Merkur-Relief gefunden (Friedrich 90; G. Behrens, Bingen, Städtische Altertumsslg., Katalog [1920] 53f). An der Stelle der St. Georgskirche in Alzey u. ihrer angeblich frühchristl. Vorgängerkirche ist kein heidnisches Heiligtum gefunden worden, wie in der älteren Literatur behauptet wurde (Friedrich 96; s. W. Unverzagt: Germania 38 [1960] 396f; vgl. u. Sp. 637). Dieser Aufzählung von H. Friedrich können noch weitere Beispiele hinzugefügt werden. In Elst, Over-Betuwe, wurde im 7./8. Jh. eine St. Martinskirche, die später dem hl. Werenfried geweiht war, über den Resten eines gallo-röm. Tempels gebaut. Dieser war aber nur bis in das 3. Jh. nC. in Benutzung (J. E. A. Th. Bogaers, De Gallo-Romeinse tempels te Elst in de Over-Betuwe [Den Haag 1955] bes. 180/95). Unter St. Maria im Kapitol in Köln wurde ein dreiräumiges Fundament eines röm. Gebäudes ausgegraben, das O. Doppelfeld einleuchtend als Kapitoltempel erklärt hat (Neue Ausgrabungen. Ber. d. Tagung d. Koldewey-Ges., Regensburg 1957 [o.J.] 45f;

ders.: R. Angenendt [Hrsg.], St. Maria im Capitol zu Coeln [1958] 13/8). Es ist unwahrscheinlich, daß dieser Haupttempel der röm. Stadt bis zur Gründung der Kirche Maria im Kapitol um 689 bestanden hat (H. Rathgens, Die Kirche St. Maria im Kapitol zu Köln [1913]; Ch. Beutler, St. Maria im Kapitol in Köln [1956] 2). Selbst in den oft zitierten Fällen, in denen ein einheimischer Tempel unter einer Kirche aufgedeckt wurde, fehlt gewöhnlich der Beweis, daß der Tempel unmittelbar nach seiner Zerstörung durch die Kirche ersetzt wurde, wie der hl. Martin u. viele Missionare des frühen MA zu tun pflegten. Das gilt für die Nikolauskirche in Ursins, Kanton Waadt, (VK 357f), für St. Peter u. Paul in Ufenau, Kanton Schwyz, (VK 355), die Pfarrkirche in Suhr, Aargau (VK 327; R. Bosch: Argovia 72 [1960] 11/4, Elst (s.o. Sp. 614) u. Oberwintherthur (unveröffentlicht). Neben solchen Fällen gab es echte Ablösungen heidnischer Heiligtümer durch frühchristliche Kirchen wie in Zillis, Graubünden, u. in Noricum. – Man wird in den meisten Fällen, in denen anstelle eines vorchristl. Kultbaus eine frühmittelalterliche Kirche errichtet wurde, zwei Motive unterscheiden müssen, die zu dieser Nachfolge geführt haben. Die praktische war die Kontinuität der Ruinen (den Ausdruck hat W. Schleiermacher geprägt: BonnJbb 162 [1962] 169). Beispiele, die zeigen, wie die Erbauer einer mittelalterlichen Kirche antike Ruinen, profane wie kultische, als Steinbrüche benutzten, sind zahlreich. Außer den angeführten Beispielen, Utrecht, Elst, Maria im Kapitol in Köln, Remagen, Zülpich, Mainz, Alzey, Ufenau, Suhr u. Oberwinterthur, seien einige weitere angeführt: Einhard baute seine Basilika in Seligenstadt aus Baumaterial der röm. Kastellmauer (ebd.). Für den Bau der St. Gallus-Kirche in Ladenburg wurde die Markt-Basilika von Lopodunum als Steinbruch verwendet (ebd. 171). Die karolingische Altenstädterkirche in Pforzheim überdeckt die Fundamente eines großen röm. Baues (A. Dauber: FastiArch 5 [1952] nr. 5084). Die erste Pelagiuskirche in Rottweil-Altstadt wurde in den noch aufrecht stehenden Mauern eines röm. Bades erbaut (ähnlich wie St. Peter in Zülpich; s.O. Paret: F. Hertlein - O. Paret - P. Goessler [Hrsg.], Die Römer in Württemberg 3 [1932] 233; W. Schleiermacher, Der obergermanische Limes [1937] B 62 [Rottweil] 13; D. Planck, Arae Flaviae 1, 1 [1975] 107/9). Für die Errichtung der schon i.J. 795 erwähnten Dietkirche in Bonn wurden die Bauten des röm. Legionslagers als Steinbruch benutzt (W. Sölter: Das Rhein. Landesmus. Bonn [1971] 81/4; [1977] 116/8; W. Levison: BonnJbb 136/37 [1932] 249 nr. 19 mit Anm. 7 u. 241,; J. Niessen, Geschichte der Stadt Bonn 1 [1956] 44). Ein eindrucksvolles Beispiel einer reinen Ruinenkontinuität wurde in Sinzenich, Kr. Euskirchen, festgestellt. Hier wurden vor 1241 die teilweise noch bis zur Traufhöhe aufrecht stehenden Ruinen eines röm. Gutsgebäudes für den Bau einer Kirche verwendet (Notiz: BonnJbb 165 [1965] 453), wie auch St. Pantaleon in Köln aus den Ruinen einer Villa suburbana errichtet wurde (VK 152). Weitere Beispiele für Kirchen über römischen Villae rusticae sind aus Württemberg, aus der Schweiz u. anderen Rheingebieten bekannt (P. Goessler: BlätterWürttKirchengesch NF 36 [1932] 182f; H. Tüchle, Kirchengeschichte Schwabens [1950] 14; B. Ita, Antiker Bau u. frühmittelalterliche Kirche [Zürich 1961] passim; dazu R. Noll: RivStorIt 75 [1963] 643). Das Caesariusoratorium (St. Georg) in Köln wurde aus den Bauresten eines röm. Burgus erbaut (H. v. Petrikovits: Germania 30 [1952] 129). Diese Beispiele könnten noch stark vermehrt werden (vgl. Staehelin 581f). Neben dieser praktischen Komponente der Gewinnung von Baumaterial aus römischen Ruinen ist ein geistliches Motiv nicht zu übersehen. In vielen Fällen mögen zwar nur noch Ruinen römisch-heidnischer Kultbauten aufrecht gestanden haben, als man frühestens in karolingischer Zeit dort christliche Bauten errichtete, aber die Tradition hatte sich erhalten, daß hier heidnische Tempel gestanden haben. Oft hatte die Tradition zwar geirrt, wie viele Flurnamen zeigen, die mit ‚Heiden' zusammengesetzt sind, oft stimmt sie aber. Auch Kultdenkmäler, die noch aufrecht standen, waren nicht zu übersehen. So berichtet der Mönch Jonas in seiner Vita des Hl. Columbanus (MG Scr. rer. Mer. 4, 169), daß der Heilige ein Kloster in Luxeuil, dem antiken Luxovium, in der Maxima Sequanorum baute, wo zahlreiche steinerne Götzenbilder standen, quas cultu miserabili ritoque profano vetusta paganorum tempora honorabant. In Neuss befand sich dort, wo später das Oberkloster stand, ein Heiligtum des Liber pater (s. o. Sp. 564). Pippin II ließ es abreißen u. durch eine Kapelle ersetzen, die der Kölner Bischof Aldwin um 690 zu Ehren der hl. Maria Magdalena

weihte (Oediger 28; H. v. Petrikovits: BonnJbb 161 [1961] 481 = ders., Beiträge 334). Der Triumph des Christentums über die heidn. Götzen konnte also auch dort zum Ausdruck kommen, wo zwischen dem Ende eines heidn. Kultbaus u. dem Bau einer Kirche mehrere Jhh. verstrichen waren. Das mag vor allem dort anzunehmen sein, wo ein einzeln im Feld oder auf einem Berg liegendes röm. Heiligtum Baumaterial für eine frühmittelalterliche Kirche abgab. Dafür seien nur zwei Beispiele angeführt. Unter der Michaelskirche auf dem Michaelsberg oberhalb Cleebronn (Lkr. Heilbronn) mag ein römerzeitlicher Tempel gallo-römischer Gestalt gelegen haben (Paret aO. 174f; H. Zürn: FundberBadenWürtt 2 [1975] 145f; Filtzinger-Planck-Cämmerer 252). Ein ähnlicher Fall mag in Weilerswist, Kr. Euskirchen, vorliegen (P. A. Tholen: Westd. Beobachter, Köln, nr. 288 v. 12. XI. 1933; die Karte wiederholt von W. Janssen: Führer Vor- u. Frühgesch. Denkm. 26 [1974] 16; vgl. Finke nr. 359 u. u. Sp. 626). Auch in diesen Fällen mögen sich Missionseifer u. praktischer Sinn die Waage gehalten haben. Nach unseren Feststellungen wird man also nicht mehr kritiklos aus der Folge eines vorchristl. Heiligtums u. einer Kirche Schlüsse auf den Fortbestand heidnischer Religionen bis über die 1. Hälfte des 5. Jh. hinaus ziehen dürfen. – Darstellungen von griechisch-römischen Göttern u. mythologische Szenen findet man noch nach dem Frankeneinfall von 355 in einem Kölner Mosaik (U. Bracker-Wester: BullMuseenKöln 15 [1976] 1435/9). Sie schmückten bis ins 8. Jahrzehnt des 4. Jh. Gefäße für den gehobenen Gebrauch. So viele Funde von Tafelsilber aus spätrömischer Zeit wie in Britannien sind in den Rheinprovinzen nicht aufgedeckt worden. Wir kennen bisher nur einen Silberschatz aus der Festung Kaiseraugst, der zwischen 350 u. 353 vergraben wurde. Er besteht aus Tafelsilber, einer silbernen Statuette, Geschenkbarren u. zahlreichen Münzen. Zwei Schalen weisen Reliefdarstellungen aus dem Leben Achills u. aus dem Dionysos-Ariadne-Mythos auf; dazu kommt eine Venusstatuette. Die Achillesschale ist das Werk eines Silberschmiedes aus Thessalonike (R. Laur-Belart u. a.: JbSchweizGesUrgesch 51 [1964] 112/6 [Fundbericht]; H. U. Instinsky, Der spätröm. Silberschatzfund von Kaiseraugst = AbhMainz 1971, nr. 5). Auf Glasgefäßen des 4. Jh. sind Darstellungen aus der heidn. Mythologie häufiger erhalten. Eine Gruppe von ‚Kugelabschnittsschalen' zeigt figürliche Darstellungen, die dadurch gekennzeichnet sind, daß ihre Kontur durch Schraffen verstärkt ist. Sie werden in Köln etwa vom 3. bis in das 7. Jahrzehnt des 4. Jh. hergestellt worden sein. Außer Jagdszenen stellte die Glaswerkstatt traditionelle Götterbildnisse u. Göttergeschichten dar (Bacchus, Neptun, Apollo, Diana u. Venus, ferner Apollo-Marsyas u. Hercules-Antaeus). Sie versorgte aber auch christliche Käufer (D. B. Harden: JournGlassStud 2 [Corning 1960] 45/81; F. Fremersdorf, Die röm. Gläser mit Schliff, Bemalung u. Goldauflagen aus Köln [1967] 159/71, bes. Taf. 217/21). Eine Schale aus Gelduba ist auf die Zeit nach der Mitte des 4. Jh. datiert (R. Pirling: Germania 38 [1960] 80/6). Noch im 8. Jahrzehnt des 4. Jh. fertigte eine Glaswerkstatt in Köln Gefäße an wie die in einem Grab in Köln-Rodenkirchen gefundene Schale, auf der die Geschichte vom Wettstreit des Marsyas mit Apollo dargestellt ist (Haberey 94/7. 102; Fremersdorf aO. 178f). In demselben Grab wie die Glasschale lagen Miniaturdarstellungen landwirtschaftlicher Geräte u. chthonische Tiere, die für eine heidn. Sekte kennzeichnend sind, die im Umkreis von Köln im ausgehenden 3. u. 4. Jh. verbreitet war (s. o. Sp. 567). Eine Tonschale, die Orpheus inmitten der lauschenden Tiere zeigt, wurde in Köln gefunden, eine ähnliche in Straßburg. Funde von Negativen lassen Trier als Herstellungsort sehr ähnlicher Gefäße erkennen. Leider liegt die Herstellungszeit der Schale nicht fest. Die Kölner Orpheusschale wird am ehesten im 2. Viertel des 4. Jh. gefertigt worden sein (Römer am Rhein, Ausstellungskatalog Köln 1967, 292 nr. E 84; F. Fremersdorf: KölnJb 3 [1958] 17). In derselben Zeit, d.h. um die Jahrhundertmitte, wurde in Köln ein Zweihenkelkrug hergestellt, der auf der Schulter sehr ‚naive' Ritzzeichnungen von fünf der sieben Wochengötter trägt (F. Fremersdorf: ebd. 4 [1959] 42/4 mit zu später Datierung). Der Krug hat die Form Gellep 72, die in der 1. Hälfte des 4. Jh. verbreitet war (Pirling 1, 74f nr. 72; 2, 52f). An die Bilder auf Gefäßen sind Reliefs auf spätrömischen Kästchenbeschlägen aus Kupferlegierungen anzuschließen, die, wie es scheint, im 2. Viertel u. um die Mitte des 4. Jh. u. vielleicht noch länger hergestellt wurden. Von Kästchenbeschlägen, die in den drei Rheinprovinzen gefunden wurden, weist nur die geringere Zahl

heidnische Götter auf (Kaiseraugst, Speyer, Köln [2 Kästchen] u. Nijmegen; s. Buschhausen nr. A 5. 19. 24. 36. 83). Ein aus einer Kupferlegierung gegossener Aufsatz eines Reisewagens, der Hercules im siegreichen Kampf mit einer Amazone darstellt, wurde in der spätröm. Festung Köln-Deutz gefunden. Aufgrund des Fundortes u. des Stils wird die Arbeit in die Zeit nach dem 1. Jahrzehnt des 4. Jh. datiert werden dürfen (Auswahlkat. Bonn 75 nr. 34). – Unsere (gewiß unvollständige) Aufzählung zeigt, daß in der Kleinkunst der Rheinprovinzen u. auf Importstücken Darstellungen griechisch-römischer Götter u. Heroen bis zur Mitte des 4. Jh. nicht selten waren u. daß sie noch bis in das 8. Jahrzehnt hinein vereinzelt vorkamen. Es wird kein Zufall sein, daß fast alle Darstellungen auf Gefäßen oder Behältern des gehobenen Bedarfs erhalten sind. Eine Bearbeitung der Ringsteine des 4. Jh. müßte diese Untersuchung ergänzen. Elfenbeinpyxiden u. -diptychen, die Reliefbilder aus der antiken Mythologie trugen, wurden nach den gängigen Datierungen erst seit dem ausgehenden 4. Jh. gefertigt. In den spätröm. Rheinprovinzen wurde ein Stück dieser Gattung gefunden, drei weitere vielleicht dort (Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] 72 nr. 97, unsicher nr. 85. 96. 98). Alle sind Importstücke. Sie bezeugen eher die Tradition antiker Bildung als religiös aktive heidnische Gesinnung. – Wenn in romanischer Bildkunst der Rheingebiete wie des erst später bekehrten rechtsrheinischen Deutschland heidnische Bilder wieder auftreten, die auf gallische religiöse Tradition zurückgehen wie ein Vogel mit Männerkopf u. Kapuzenmantel in Paderborn oder der ‚Esos', der einen Baum ausreißt, auf dem Remagener Pfarrhoftor, dann braucht diese Bildkontinuität nicht rheinisch zu sein, sondern kann aus Landschaften stammen, in denen die röm. Provinzbevölkerung ihre eigenen Traditionen gegen die neuen germanischen Machthaber besser erhalten konnte als am Rhein. – Daß magische Vorstellungen aus vorchristlicher Zeit noch länger lebten als die differenzierten religiösen Vorstellungen, ist sicher (A. A. Barb: A. D. Momigliano [Hrsg.], Paganism and christianity in the 4th cent. [Oxford 1963] 100/25). Der Hersteller eines Kästchens, der auf einem der Metallbeschläge die Jünglinge im Feuerofen darstellte, auf einem anderen die Unheil abwehrende Meduse, hat sich sicher nichts Böses dabei gedacht, so wenig wie der Benutzer (Buschhausen nr. A 57; La Baume 79/81 u. Abb. 26). Die Amulettformen, die von der Antike ins MA fortbestanden (Zylinderkapseln, vgl. CIL 13, 10026, 13), vielleicht auch die Hercules-Keule (o. Sp. 573f) u. die Darstellung der Ascia auf christlichen Grabsteinen weisen weitere Beispiele solcher Kontinuität auf (J. Carcopino: Actes du 5e congrès int. d'archéol. chrét. [Città del Vat./Paris 1957] 551/66; F. de Visscher, Art. Ascia: JbAC 6 [1963] 192). Wir werden allerdings u. Sp. 625/8 darauf hinweisen müssen, daß manches ‚heidnische' Gut mittelalterlichen Aberglaubens nicht aus der vorchristl. Antike, sondern aus der germanischen Repaganisierung stammt. – Die Rheinprovinzen wurden in den J. 392/94 zu ihrem Unheil in das Abenteuer des Arbogast hineingezogen, das auch gegen die Vormacht des Christentums im röm. Staat gerichtet war (J. Straub, Art. Eugenius: o. Bd. 6, 860/77). Im Kampf gegen Theodosius betonte Arbogast seine heidn. Gesinnung. Dabei hoffte er wohl auf die Unterstützung konservativer Kreise des Westens, zu denen der Senat in Rom gehörte (H. Bloch: Momigliano aO. 193/218; F. Paschoud, Roma aeterna [Roma 1967]; J. Vogt, Kulturwelt u. Barbaren = AbhMainz 1967, 1; J. Straub, Heidnische Geschichtsapologetik in der Spätantike [1963]; R. Syme, Ammianus Marcellinus and the Historia Augusta [Oxford 1967]; R. Klein, Symmachus [1971]). Arbogast ließ in Köln einen Bau (die genauere Bezeichnung des Baues, ein feminines Substantiv, ist in der Bauinschrift nicht mehr erhalten) wiederherstellen (CIL 13, 8262; Galsterer nr. 188). Bedeutsam wäre es, wenn weitere Untersuchungen die Vermutung bestätigten, daß der Merkur-Tempel, neben dem die früheste Kölner Bischofskirche erbaut worden war, zZt. des Arbogast u. Eugenius wiederhergestellt wurde (W. Weyres: KölnDombl 26/27 [1967] 55f; 30 [1969] 124f u. 128 Abb. 1, 1; 36/37 [1973] 92/100; 40 [1975] 145/76; vgl. J. Matthews, Western aristocracies and imperial court A. D. 364/425 [Oxford 1975] 238/47). Die Niederlage des Arbogast u. Eugenius bereitete diesem heidn. Zwischenspiel iJ. 394 ein rasches Ende.

G. Neue Bedrängnisse, Notzeit u. Fortbestand der Kirche im 5. Jh. Die Rheingrenze der gallischen Präfektur wurde noch bis zum Jahr 413 in mancherlei Form militärisch verteidigt, abschnittsweise noch bis in das 3.

Jahrzehnt des 5. Jh. Die Franken drängten während der 1. Hälfte des 5. Jh. immer mehr über den Rhein. Im J. 420 nahmen sie vorübergehend Trier ein. Um 440 (das Jahr ist nicht genau bekannt) war Köln voller Franken. Noch vor 435/36 muß Aetius Franken über den Rhein zurückgedrängt haben. Als Attila iJ. 451 mit Hunnen, Ostgermanen u. Alanen nach Gallien einbrach, wurde Aetius von den Franken unterstützt. Die Salier waren damals noch foederati der Römer. Aber die G. II wurde weder von Aegidius noch von seinem Sohn Syagrius wiedergewonnen. Der Mittelabschnitt der Rheingrenze, die G. I, war schon durch den Einfall von Alanen, Vandalen u. Sueben iJ. 406 geschwächt. Infolgedessen konnten die Burgunden iJ. 407 den Rhein überschreiten. Sie erhielten auf linksrheinischem Gebiet Wohnsitze (wir wissen nicht sicher, wo), wohl von Konstantin III. Die Hunnen müssen auch im Bereich der G. I den Rhein überschritten u. die Burgunden geschlagen haben. Es ist nicht klar, wie lange vom 3. Jahrzehnt des 5. Jh. ab die röm. Verwaltung noch in den Landschaften arbeitete, die nicht von den Burgunden besetzt waren. Um 440 war Mainz schon zerstört. Der Südabschnitt der Rheingrenze, die Maxima Sequanorum, fiel nach 454 den Alamannen in die Hände. Sie breiteten sich über das Elsaß u. noch weiter nach Norden aus. In den anderthalb Jahrzehnten zwischen 440 u. 455 etwa war also der ganze Grenzstreifen der Rheinprovinzen von Germanen besetzt u. der röm. Verwaltung entzogen. – Für die Kirche brachten nicht nur die Einfälle, die Germanen, Alanen u. Hunnen seit 406 unternahmen, schwere Zeiten, sondern noch mehr die Übergangsperiode, die von den beiden Jahrzehnten um die Jahrhundertmitte bis zur Taufe Chlodwigs (kurz vor oder nach 500) dauerte. In den verschiedenen germanischen Teilherrschaften am Rhein war die Lage der Kirche jeweils verschieden. Der fränkische comes Arbogast, der um 475 in Trier herrschte, unterhielt als Christ, der er war, einen Briefwechsel mit den Bischöfen Sidonius Apollinaris v. Clermont-Ferrand u. Auspicius v. Toul u. galt als Römerfreund (J. Steinhausen, Archäologische Siedlungskunde des Trierer Landes [1936] 403f; E. Ewig, Trier im Merowingerreich [1954]). Die Alamannen dagegen waren von rauherem Schlag u. hingen zäh an ihrer eigenen Religion. Im rechtsrheinischen Gebiet zerstörten sie röm. Heiligtümer u. Kultbilder (P. Goessler: BlätterWürttKirchengesch NF 36 [1932] 158/65; R. Noll: AnzWien 113 [1976] 381/3). Wenn auch die Nachricht des afrikanischen Rhetors u. christl. Apologeten Arnobius (adv. nat. 1, 16), daß es bei den Alamannen zu Beginn des 4. Jh. Christen gegeben habe, mit Recht angezweifelt wurde, wird man doch annehmen dürfen, daß die Alamannen weniger gründlich christliche Bauten u. Bilder zerstörten, je mehr sie in das röm. Gebiet eindrangen (vgl. die Diskussion über frühes Christentum in Bayern: V. Milojčić: JbRGZMusMainz 13 [1966] 231/64 mit Lit; H. Steuer, Art. Alemannen: ReallexGermAltertumsk² 1 [1973] 158f mit Lit. 162 nr. 20; *Germanenmission). Ihr König Gibuldus entließ sogar auf Intervention des hl. Severin etwa im 8. Jahrzehnt des 5. Jh. christliche Kriegsgefangene (Eugipp. v. Sev. 19). – Die Nachrichten über die Kirche am Rhein in der nachröm. Übergangszeit (etwa zwischen 440 u. 500; vgl. S. S. Frere, Britannia [London 1967] 379) sind spärlich. Die Gründungsdaten von Kirchen, die im 5. Jh. gebaut wurden, sind kaum auf Dritteljahrhunderte genau bekannt. Sie werden u. Sp. 635/40 behandelt. Für die Übergangszeit von etwa 440 bis 500 gewinnt man aus ihnen vorläufig keinen Einblick in das Verhältnis der neuen germanischen Herren zur Kirche. – Kirchenbauten aus dem 5. Jh. sind deshalb schwer zu datieren, weil es an aussagefähigen Funden, an schriftlicher Überlieferung u. an der Möglichkeit mangelt, Inschriften dieser Zeit wenigstens auf halbe oder viertel Jh. zu datieren (zu Inschriften vgl. Arbeiten von E. Le Blant bei Boppert 9; K. Krämer, Die frühchristl. Grabinschriften Triers [1974]). Aus der Zeit Konstantins III u. des Jovinus (407/13) kennt man wenigstens einen münzdatierten Fundhorizont (J. Werner: BonnJbb 158 [1958] 372/413; Pirling 197f; Böhme 155/7. 205). Er wird gewiß noch zwei oder drei Jahrzehnte über Jovinus hinausreichen. Im Bereich der Rheinprovinzen ist er allerdings nur durch etwa ein halbes Dutzend germanischer Kriegergräber vertreten, außerdem durch eine kleine Anzahl von Einzelstücken (Böhme 192). Für die Jahrzehnte von etwa 440 bis 480 fehlen genauer datierende Formgruppen gänzlich. Die von den Germanen unterworfene Bevölkerung kam von der Sitte ab, Beigaben in Gräber zu legen. Neben dem Einfluß des Christentums wirkte sich hier wohl die starke Verarmung aus. Das Land war geplündert, u.

die früheren Begüterten waren abgewandert. Natürlich gab es auch damals charakteristischen Hausrat. Er ist uns aber weitgehend unbekannt, weil die obersten (meist humosierten) Siedlungsschichten in Städten zu wenig beachtet werden (anders in Großbritannien: s. Frere aO. 375/8; bes. Wroxeter: Current Archaeology 39 [1973] 111/6). Siedlungsgrabungen wie die auf dem Runden Berg bei Urach könnten uns am ehesten mit dem alltäglichen Gebrauchsgut des 5. Jh. bekanntmachen (R. Christlein, Die Funde vom Runden Berg bei Urach [1974]). – Eine wichtige Quelle für unsere Fragen könnten die Bischofslisten sein, die freilich erst aus Hss. des 9./13. Jh. erhalten sind (Duchesne passim; Weidemann). Aus ihnen ergibt sich (auch nach kritischer Ergänzung u. Richtigstellung der Sukzession), daß in der Belgica I mit dem Metropolitansitz in Trier die Folge der Bischöfe vom 4. Jh. ab ohne Unterbrechung nachzuweisen ist, während in den Rheinprovinzen große Sukzessionslücken bestehen: in Köln von rund 400 bis nach Mitte des 6. Jh., in Tongern (wo die Bischofsfolge unklar ist) vielleicht vom frühesten 5.Jh. an bis etwa 500, in Mainz nach etwa 440 bis etwa 540, in Straßburg von etwa 360 oder später bis zur Mitte des 6. Jh., in Speyer u. Worms von etwa der Mitte des 4. Jh. bis 614. Wie o. Sp. 597f gezeigt wurde, scheint in Besançon eine Lücke erst nach der Mitte des 5. Jh. (nach Chelidonius) zu bestehen (über die übrigen Bistümer der Maxima Sequanorum s. o. Sp. 600f). Selbst wenn man die Lückenhaftigkeit der Überlieferung für die Geschichte der Kirche am Rhein während des 5. Jh. berücksichtigt, fällt doch auf, daß während des 5. Jh. in allen Bistümern am Rhein die Folge der Bischöfe unterbrochen gewesen zu sein scheint. Man hat den Eindruck, als ob sich die hohe Kirchenleitung auf die Belgica I u. die westliche Sequania habe zurückziehen müssen (E. Hegel: Elbern 1, 105). Dazu paßt, daß es Severus v. Trier war, der um 446 den gentes der G. I das Wort Gottes predigte (E. Ewig: Die Stadt in der europäischen Geschichte, Festschr. E. Ennen [1972] 73). Der Hauptgrund für die offensichtliche Schwächung der Kirche in den Rheingebieten im 5. Jh., vor allem in der nachröm. Übergangsepoche, waren wohl weniger die Verfolgungen der Christen u. ihrer Priester durch die neuen Herren am Rhein als die Verarmung. Allerdings soll Bischof Aureus v. Mainz von den Hunnen in der Kirche getötet worden sein (s. o. Sp. 599; ASS Iun. 4, 37/48). Den Hunnen wurden von der Legende viele Grausamkeiten gegen Christen zugeschrieben. Im J. 406 wurde ein Priester Albanus das Opfer des großen Germaneneinfalls in Mainz (ebd. 5, 75/83). Bischof Servatius soll wegen eines ‚Hunnen'-Einfalls seinen Sitz von Tongern nach Maastricht verlegt haben (o. Sp. 596). Auch einen alamannischen oder vandalischen König C(h)rocus, der in die Zeit des Valerian u. Gallienus, aber auch in die des Theodosius II angesetzt wurde, machte die Heiligenlegende zu einem Christenverfolger (A. Stein, Art. Crocus: PW 4, 2 [1901] 1725; B. de Gaiffier: AnalBoll 72 [1954] 380). – Viel folgenreicher war das Einströmen der Germanen in die Zone unmittelbar links des Rheins u. die sich daraus ergebende Ausplünderung der ansässigen Bevölkerung. Der regelmäßige Geldzustrom für die Truppen am Rhein muß mit Konstantin III u. Jovinus aufgehört haben (J. Werner: BonnJbb 158 [1958] 399/405. 412f). Er hatte schon nach der Reichsteilung (395) stark nachgelassen. Die röm. Prägestätte von Trier arbeitete nur bis in das 2. Viertel des 5. Jh. u. nur mit Unterbrechungen (E. M. Wightman, Roman Trier and the Treveri [London 1970] 69). Wenn J. P. C. Kent (bei R. H. M. Dolley, Anglo-Saxon coins [London 1961] 1/22) zu zeigen versucht hat, daß in Britannien schon um 430 Geld nicht mehr als Tauschmittel gebraucht wurde, dann wird das auch für die Rheinlande gelten. Die handwerkliche Produktion muß in den rheinischen Städten bald nach der Reichsteilung ebenfalls stark geschrumpft sein. Wenn auch die Schilderung Salvians vom Zustand der Städte Mainz, Köln u. Trier um 440 stark homiletisch zugespitzt sein mag, zeigt sie doch, daß man damals am Rhein nur noch von Restsiedlungen vorstadtartigen Charakters sprechen konnte, nicht mehr von eigentlichen Städten (H. v. Petrikovits: Aus der Schatzkammer des antiken Trier[2] [1959] 76/82). Die verarmte ansässige Bevölkerung konnte keine Kirchen mehr bauen u. war nicht mehr imstande, eine große Kirchenorganisation finanziell zu tragen. Sie hatte nichts übrig, um die Gräber so auszustatten, wie es die neuen Herren taten. In der Übergangsepoche wird sie von Dienstleistungen, von kleinem Handwerk u. ein wenig Landwirtschaft gelebt haben, sorgfältig darauf bedacht, daß sie nichts übrig habe, was man ihr wegnehmen könne.

Deshalb sucht der Archäologe fast vergeblich ihre Spuren. Aber in den kontinuierlich vom 4. Jh. bis in merowingische Zeit belegten Gräberfeldern wie in Basel, Mainz, Bonn, Köln, Gellep u. doch wohl auch in Xanten dürften die beigabenlosen Gräber, die sich hier finden, nicht nur der karolingischen Zeit angehören, sondern auch schon der nachröm. Übergangsepoche (Pirling 2, 197/9). Es fällt schwer, sich ein Bild von dem Umfang zu machen, in dem die Kirche am Rhein damals schrumpfte. Jedenfalls verblaßten oder verschwanden im 5. Jh. sehr viele Traditionen, wie die hagiographische Forschung ergab (o. Sp. 585/93). – Die Germanen, die nunmehr das linke Rheingebiet besiedelten, brachten ihre eigene Religion mit. In christlicher Sicht kann man von einer ‚Repaganisierung' der linken Rheinlandschaften sprechen. Sie deutet sich in einigen archäologischen Befunden an. Süd-Nord ausgerichtete Gräber, die einer Zeit angehören, in der die West-Ost-Richtung schon allgemein üblich war, dürften eher auf rechtsrheinisch-germanischen Grabbrauch zurückgehen als auf die Traditionen der linksrheinisch-heidn. Bevölkerung. Dies gilt allerdings nur für die Erscheinung im ganzen, nicht für die Interpretation einzelner Gräber (K. Böhner: BonnJbb 149 [1949] 195f; J. Werner: J. Breuer - H. Roosens, Le cimetière franc de Haillot = Arch.Belg. 34 [Bruxelles 1957] 299/306; vgl. K. Weidemann: Neue Ausgrabungen u. Forschungen in Niedersachsen 3 [1966] 197; Böhme 1, 178 [mit Gegenbeispiel Anm. 842]; R. v. Uslar: Festschr. M. Zender [1972] 484f). Auf die germanische Repaganisierung mögen auch einige der Pferdegräber der 2. Hälfte des 5. Jh. bis zur 1. Hälfte des 6. Jh. hinweisen, die in linksrheinischem Gebiet von Krefeld-Gellep über Mainz-Bretzenheim bis Basel-Kleinhüningen gefunden wurden (M. Müller-Wille: BerRijksdOudhBodemond 20/1 [1970/71] 149/51 u. Karte Abb. 20; vorsichtig v. Uslar aO. 483). Wenn vom Fortleben antiker vorchristlicher Religionen bis ins frühe MA die Rede ist, sollte man den Zustrom neuer germanischer religiöser Vorstellungen in das ehemals röm. Gebiet nicht gering einschätzen. Die Viten der Heiligen Gallus u. Columbanus berichten von germanischen Heiligtümern, Opferstätten u. Riten in Köln, bei Luxeuil u. bei Bregenz (Greg. Tur. v. patr. 6, 2 [MG Scr. rer. Mer. 1, 681]; E. Ewig: RheinVierteljBll 19 [1954] 24f; F. Oelmann: BonnJbb 157 [1957] 32; vgl. K. Schäferdiek, Art. Germanenmission: o. Sp. 526). Die Hinterlassenschaften der Germanen waren reich mit nichtchristlichen Bildern versehen (versch. Autoren, Art. Bilddenkmäler: ReallexGermAltertumsk² 2 [1976] 540/98; vgl. auch H. Kuhn: Settimane di Studio 14 [Spoleto 1967] 743/57). Die nichtchristl.-röm. Glaubensvorstellungen, die sich vor allem bei der Landbevölkerung über die Christianisierungsepoche des 4. Jh. hinaus erhalten hatten, konnten nunmehr ungehindert fortbestehen, bis die Missionare vom 6. Jh. ab beide Gruppen heidnischer Religionen bekämpften. So konnten auch Reste der gallischen Religion weiterleben (zB. W. Schleiermacher, Rome et le Christianisme [Paris 1963] 127/37). Die Matronenvorstellungen (s. o. Sp. 568f) haben sich im Rheingebiet an vielen Stellen erhalten. Sie klingen in den ‚Juffern', in den drei Marien u. in Fides, Spes u. Caritas nach (M. Zender: RheinVierteljBll 10 [1940] 159/68; E. A. Philippson: Germanic Review 19 [1944] 135/42; L. Hahl - V. Clairmont: BonnJbb 160 [1960] 10_1). Die von den Germanen wieder in das Rheingebiet gebrachte Sitte, den Toten Beigaben ins Grab zu legen, starb trotz aller kirchlichen Verbote nicht völlig aus (M. Zender, Grabbeigaben: ders. [Hrsg.], Atlas d. dt. Volksk. Erläuterungen 1 [1959/64] 233/380). Die altmittelmeerische, von den Römern übernommene Form von aediculae auf Pfosten oder Pfeilern (oft überschattet von Bäumen) hielt sich für Heiligenhäuschen auch im Rheingebiet bis in unsere Tage (F. Oelmann: Festschr. A. Oxé [1938] 183/91; dazu CIL 13, 1780 aus Lyon). Wir haben schon hervorgehoben, daß die Kirche in den Rheingebieten während der Übergangszeit von etwa 440 bis 500 zwar stark geschwächt, aber keineswegs ganz verdrängt wurde. Chlodwig stellte nach seiner Taufe die röm. Kirchenordnung rasch wieder her. Die neu einsetzende Mission wurde von der Restkirche zweifelsohne unterstützt, worauf zB. eine Nachricht der Gallusvita hinweist (c. 5 [MG Scr. rer. Mer. 4, 260]). Die Tradition auch kleiner Grabkapellen wie der von Xanten, Bonn u. Mainz war zwar verdunkelt, aber nicht ganz abgerissen. Auch das zeigt den Fortbestand einer christl. Tradition über das 5. Jh. hinweg an. Vom 6. Jh. ab ersetzten die Missionare u. die wieder aktiv gewordenen Christen die alten heidn. Kultstätten durch Kirchen. So schrieb Theudebald an Kaiser Justinian iJ. 547 über seinen Vater Theudebert: pro christianae

religionis intuitu, non ... loca sacrosancta distituit, sed magis pagana consumpta excidio suis, Christo auctore, temporibus in meliore culmine revocavit (MG Ep. 3 [Austriacae nr. 18] 131f). Seit dem 6. Jh. gab es wieder rheinische Bischöfe, die an Konzilien oder Synoden des Frankenreiches teilnahmen (E. Ewig: Landschaft u. Geschichte, Festschr. F. Petri [1970] 171/93).

H. Die Ausbreitung des Christentums in den Rheinprovinzen. Zur Klärung der Frage, wann u. in welchem Umfang das Christentum sich in den Rheinprovinzen ausgebreitet hat, sind außer datierten literarischen u. epigraphischen Nachrichten archäologische Quellen heranzuziehen. Kurz sei auf methodische Fehler hingewiesen, die dabei zu vermeiden sind. Vor allem sind ‚Schlüsse' bedenklich, die auf einer viel zu kleinen Fundmenge beruhen. In der Schweiz wurden zB. bisher erst drei sicher christliche Kleinfunde u. ein oder zwei christliche Inschriften des 4. Jh. entdeckt (R. Degen: Helvetia Antiqua, Festschr. E. Vogt [Zürich 1966] 267. Dazu kommen zwei Gefäße mit Christogramm: E. Ettlinger: Provincialia, Festschr. R. Laur-Belart [Basel 1968] 290_{33}). In den Niederlanden ist der entsprechende Fundbestand noch geringer (H. Brunsting, 400 jaar Romeinse bezetting van Nijmegen[3] [Nijmegen 1969] 24; W. A. van Es, De Romeinen in Nederland[2] [Bussum 1972] 201f). Zudem sind die Fundumstände der wenigen Kleinfunde oft unsicher oder unbekannt (so von Bein-Pyxiden). Deshalb sind Zweifel an der Echtheit des verlorenen Goldglas-‚Kästchens' aus Neuss verständlich (W. Neuß: Neuß-Oediger 1, 105f; F. Fremersdorf, Die röm. Gläser mit Schliff, Bemalung u. Goldauflagen aus Köln 1 [1967] 207/13; CIL 13, 10025/225). Als sicher christliche Gräber sollten nur solche angesehen werden, die durch christliche Inschriften, Beigaben oder ihre Lage innerhalb oder unmittelbar bei christlichen Totengedächtniskapellen als christlich erwiesen werden. Dagegen ist das nicht selten gebrauchte Merkmal der Beigabenlosigkeit von Gräbern wertlos u. das Kennzeichen der Orientierung von Gräbern nur mit Kritik anzuwenden. Römische Gräber, auch christliche, waren oft nach Straßen ausgerichtet, ihnen folgten die Grabkapellen. In den Rheinprovinzen wurde es etwa von der Mitte des 4. Jh. ab immer mehr üblich, Gräber so anzulegen, daß der Tote mit den Füßen ungefähr nach Osten bis Südosten gerichtet war. Wenn sich diese Orientierung in Gräberfeldern allgemein zeigt, wie in Krefeld-Gellep, dann wird man nicht annehmen dürfen, daß jeder hier Bestattete Christ war, vielmehr mag man einer örtlichen Anordnung oder auch einer neuen Sitte gefolgt sein (v. Petrikovits, Rheinland 135/7; Neuß-Oediger 82f; K. Böhner, Die fränkischen Altertümer des Trierer Landes 1 [1958]; Pirling 2, 1, 196/198). Leider sind sicher datierte christliche Inschriften der spätröm. Epoche in den Rheinprovinzen bisher sehr selten. Die literarischen Nachrichten machen meist nur Mitteilung über hohe Geistliche u. Ereignisse von überregionalem Interesse. Die zweifelsfrei christl. Gräber wurden bisher noch nicht zusammengestellt. Bei dieser Quellenlage sind besonders Schlüsse e silentio bedenklich. Wegen der wenigen Quellen u. des unzureichenden Forschungsstandes ist es vorläufig noch kaum möglich, ein zutreffendes Bild vom Fortschreiten der Christianisierung in den Rheinprovinzen zu zeichnen. Hinzu kommt die Schwierigkeit, aus wenigen Kennzeichen (christlichen Formeln, Symbolen u. Darstellungen) auf christlichen Glauben zu schließen. In welchem Verhältnis stand jeder einzelne Christ zu der neuen Religionsmacht im Staate: war er gläubiger Christ, Priester, Märtyrer oder Karrierist u. Mitläufer? Es entspricht der allgemeinen Entwicklung des Christentums im Nordwesten des Reiches, daß es in den Städten rascher Fuß faßte als auf dem Land. Leider können wir uns kein Urteil über die soziale Zugehörigkeit der Christen in den Städten des 4. u. 5. Jh. bilden, weil unsere meisten Quellen (Inschriften u. Gräber mit christlichen Beigaben) fast nur die wohlhabenderen Gesellschaftsgruppen betreffen. Es wurde schon o. Sp. 609f ausgeführt, daß einige Beamte u. Kurialen am Rhein noch bis zur Mitte des 4. Jh. Heiden waren. Ein Statthalter der Alpes Poeninae, die der Maxima Sequanorum benachbart sind, hat iJ. 377 eine ebenso devote wie eitle Bauinschrift mit einem Christogramm versehen, angeblich das ‚älteste Vorkommen des christl. Symbols auf einer amtlichen Inschrift' (CIL 12, 138 = ILCV 281 = CLE 303 = E. Howald - E. Meyer, Die röm. Schweiz [Zürich 1940] 205 nr. 46; vgl. ProsLatRomEmp 1, 116). Der in Köln gebürtige rationalis quinque provinciarum Geminus, der vor 399 als Christ starb, wurde o. Sp. 610 erwähnt. Der consularis G. I Claudius Lepidus, der wohl Ende des 4. Jh. dieses Amt be-

kleidet hat, war gewiß wie sein Verwandter Claudius Postumus Dardanus Christ (Stroheker 188f; Nesselhauf 88. 89_5). Erwähnt wurde bereits der Senator Clematius in Köln (s. o. Sp. 583f). Die Nähe des kaiserlichen Hofs wirkte gewiß auf die hohen Beamten der Rheinprovinzen ein, so daß manche um ihrer Karriere willen Christen wurden. Unter den Kaisern, die in Trier residierten u. am Rhein kämpften, war nur Valentinian I dem Christentum gegenüber indifferent (Noethlichs 79/83). Über Julian s. u. Sp. 634. Die kurzen Zwischenspiele des Maximus u. des Eugenius mit Arbogast wirkten sich auf das Christentum der Beamten höchstens vorübergehend aus. – Die wohlhabenden Gruppen der Bevölkerung konnten sich Gefäße u. anderes Alltagsgerät leisten, das mit biblischen Szenen geschmückt war. Wie weit Silbergeschirr mit solchen Darstellungen verbreitet war, kann man nicht beurteilen (s. o. Sp. 618). Glasgefäße mit biblischen Geschichten u. Zeichen wurden im Rheingebiet häufiger seit dem 2. Viertel des 4. Jh. benutzt. Viele oder die meisten von ihnen wurden in Köln hergestellt. Es scheint noch nicht erwiesen zu sein, daß vor Konstantin d. Gr. derartige Glasgefäße in den Rheinprovinzen hergestellt wurden (s. u. Sp. 642). Die Zeit Konstantins I u. seiner Söhne war also in den Rheinprovinzen eine Übergangszeit für die Christianisierung. Damals wurde Gebrauchsgut des Alltags sowohl mit Bildern heidnischen wie biblischen Inhalts versehen. In dieser Zeit findet man auch Grabinhalte, die Beigaben sowohl der einen wie der anderen Gruppe enthielten (La Baume 89f). Für die Christianisierung der Gewerbetreibenden ist es bezeichnend, daß dieselben Werkstätten Gefäße für die konservativen wie für die christl. Käuferkreise herstellten. Das ist für die Glaswerkstatt erwiesen, deren Figuren schraffierte Konturen zeigen u. die etwa vom 3. bis zum 7. Jahrzehnt des 4. Jh. gearbeitet haben dürfte (u. Sp. 642). Es ist aber auch für eine andere Werkstatt wahrscheinlich, die die Konturen ihrer Figuren sehr flach hielt u. die Innenflächen der Figuren flach-rauh geschliffen hat (Haberey 97; ders.: Compt. rend. 7e congr. intern. verre, Bruxelles 1965 [1965] 249, 1/5). Ähnliches ist bei Kästchenbeschlägen aus Kupferlegierungen zu beobachten (o. Sp. 618f u. Sp. 643). Die Töpfer von Terra sigillata-Gefäßen, die in den Argonnen von Konstantin d. Gr. bis etwa 430 gearbeitet u. das Rheingebiet mit großen Mengen ihrer Produkte versorgt haben, brachten erst etwa nach 400 christliche Motive auf ihre Gefäße (Breuer-Roosens aO. 241/8; W. Hübener: BonnJbb 168 [1968] 266. 280f). – Eine schwer zu klärende Frage ist die, in welchem Umfang die röm. Truppe am Rhein den christl. Glauben annahm. Hier fehlt eine so große Anzahl von Militärgräbern wie in dem etwa 394/95 in Concordia angelegten Gräberfeld. Aus dem o. Sp. 609 gegebenen Überblick über die Soldatengrabsteine ergibt sich, daß in der Zeit ab Valentinian I die Soldaten in der Umgebung des Kaisers vermutlich häufiger Christen als Heiden waren. Die geringe Zahl von Belegen erlaubt natürlich keine quantitative Auswertung. Es versteht sich von selbst, daß die kaiserlichen protectores als Feldzeichen das Labarum führten. Das zeigt die Darstellung von vier Soldaten der Leibwache Valentinians I oder eines seiner Nachfolger auf einem konischen Glasbecher, der angeblich in Köln oder Bonn gefunden wurde. Er gehört einer Gruppe von Gläsern an, die frühestens in der Mitte, wahrscheinlich nach der Mitte des 4. Jh. gefertigt wurden (F. Fremersdorf: Beiträge z. älteren europäischen Kulturgeschichte, Festschr. R. Egger [1952] 66/83; La Baume 89 nr. 21). Daß hohe Beamte u. Offiziere als Dienstgradabzeichen oder als Auszeichnung mit christlichen Symbolen geschmückte Geschenke vom Kaiser oder anderen hohen Beamten u. Offizieren erhielten, ist nicht nur aus Gesetzestexten u. Darstellungen bekannt. Derartige Geschenke wurden auch mehrfach gefunden. Innerhalb der Rheinprovinzen gehören zwei vergoldete Zwiebelknopffibeln in die Gruppe von Rangabzeichen. Die eine wurde in Grab 379 des spätröm.-alamannischen Gräberfeldes in der Aeschenvorstadt von Basel entdeckt. Sie war auf Bügel u. Fuß mit Niello verziert, trug ein Christogramm u. ein (Kaiser-)Porträt (R. Laur-Belart: Ur-Schweiz 23 [1959] 57/71; J. Heurgon, Art. Fibel: o. Bd. 7, 790/800). Sie gehört ebenso wie eine ähnliche vergoldete Zwiebelknopffibel aus Bonn in die Zeit von Valentinian I bis etwa zur Jahrhundertwende (E. Keller, Die spätröm. Grabfunde in Südbayern [1971] 41/53. 57f Typ 5). Die Bonner Fibel wurde in einem spätröm. Gräberfeld in der Jakobstraße gefunden. Sie trägt das Christogramm auf der Abschlußplatte des Nadelkastens, war also beim Tragen oben zu sehen. Der Träger dieser Fibel war Christ, denn in seinem

Grab lag auch ein halbkugeliger Becher mit Christogramm in Schlifftechnik (D. Haupt: Archeologie en Historie, Festschr. H. Brunsting [Bussum 1973] 315/26). – Zwar ist es vorläufig noch unklar, ob es seit Valentinian I in militärischen Anlagen der Rheinprovinzen ‚Garnisonskirchen' gab (s. u. Sp. 640), aber einige frühchristl. Fundstücke könnten Soldaten gehört haben: es sind zwei Brotstempel mit Christogramm aus Alzey u. aus dem Burgus von Eisenberg/Pfalz (W. Unverzagt: Germania 13 [1929] 187; F. Sprater: PfälzMus 36 [1919] 25; F. J. Dölger: ACh 1 [1929] 7 Taf. 9; Finke 335; Kempf-Reusch 132 nr. 127; F. Eckstein-Th. Klauser, Art. Brotstempel: o. Bd. 2, 630f). Von einem weiteren Fund aus Bonn, der vermutlich mit der dortigen Garnison zusammenhängt, wird unten die Rede sein. Man wird aber kaum erwarten dürfen, daß alle Germanen, die im 4. u. 5. Jh. einzeln oder in Gruppen in römische Kriegsdienste traten, getauft wurden. Die Beigaben germanischer Kriegergräber dieser Zeit, die im Norden der gallischen Präfektur gefunden wurden, weisen kaum einmal christliche Zeichen auf (Böhme). Auch im spätröm. Gräberfeld von Krefeld-Gellep, auf dem wohl auch Limitan-Soldaten bestattet wurden, ist keine Totenbeigabe mit einem christl. Symbol gefunden worden. Eine Ausnahme macht ein germanischer Offizier der Garnison in Bonn. Er trug als Rangabzeichen die oben erwähnte vergoldete Zwiebelknopffibel mit Christogramm, hatte seine Spatha mit Wehrgehänge u. Messer auch im Grab bei sich, außerdem einen Glasbecher mit Christogramm (Haupt aO.). Er war offenbar einer derjenigen Franken, die als Offiziere der röm. Truppe weitgehend römischen Lebensstil angenommen hatten. – Am spätesten wurde die Landbevölkerung mit dem christl. Glauben bekannt gemacht. Die großen Grundbesitzer der Rheinprovinzen, die ja oft städtische oder Reichsbeamte waren, nahmen die neue Religion vermutlich rascher an als die kleinen abhängigen oder freien Bauern. Aber auch unter den reicheren Gutsbesitzern gab es bis ins 8. Jahrzehnt des 4. Jh. Anhänger der traditionellen Religion. Der o. Sp. 610 erwähnte Heide Masclinius Maternus, der in Köln städtische Ämter bekleidet hat, besaß offenbar noch iJ. 352 bei Hoven unweit von Zülpich Gutsbesitz. In der Nähe von Köln gab es mehrere große Landbesitzer. Ein Landbesitzer oder seine Frau, dessen (deren) ansehnliches Grab in Köln-Rodenkirchen aufgedeckt wurde, war noch im 8. Jahrzehnt des 4. Jh. Heide (Haberey 94/104). Zwei Sarkophage aus den letzten beiden Jahrzehnten des 4. Jh., die bei der Villa rustica von Köln-Müngersdorf gefunden wurden, enthielten christliche Beigaben (La Baume 81/4 nr. 15f). Der Besitzer eines Gutshofes in Köln-Braunsfeld war schon im 2. Viertel des 4. Jh. Christ. In seinem Sarkophag lag die oft abgebildete halbkugelige Glasschale mit Blattgoldbelag, die Jonas-, Noah-, Moses- u. Danieldarstellungen zeigt, außerdem in vier Medaillons vermutlich die Brustbilder der Konstantin-Söhne (La Baume 70/3 nr. 9). Etwa derselben Zeit gehört ein Frauengrab aus St. Aldegund (Kr. Zell) an der unteren Mosel an, auf dessen einer Deckplatte ein sechsstrahliger Stern eingemeißelt war. Dieses Zeichen scheint oft eine vereinfachte Form des Christogramms gewesen zu sein (zB. auf Glasgefäßen). Ob die Berliner Elfenbeinpyxis mit lehrendem Christus u. der Opferung Isaaks, die in der Nähe von Koblenz gefunden worden sein soll, in dieselbe Fundgruppe gehört, ist recht zweifelhaft (Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] 104 nr. 161). Unsicher ist es, ob Septimius Theodolus, der vor 373 Corrector von Venetien u. Istrien war, bei Ehl-Schwanau (Geistheim) im Elsaß Besitz gehabt hat (o. Sp. 610). Ein Gefäß aus einer Kupferlegierung, das ein Christogramm trägt, u. eine Inschrift des Beamten wurden dort im Rhein gefunden (CIL 13, 10027, 69 = ILCV 84; ProsLatRomEmp 1, 895; Forrer 167). Jedenfalls zeigen die archäologischen Funde, daß es auch in den Rheinprovinzen Gutsbesitzer wie diejenigen gab, bei denen Priscillianus, Paulinus v. Nola u. Martin v. Tours Verständnis u. Unterstützung fanden. – Während also die wohlhabenderen Gutsbesitzer der Rheinprovinzen wie die reicheren Städte etwa bis in das 8. Jahrzehnt des 4. Jh. noch Heiden sein konnten oder wenigstens ihre konservative Einstellung betonten, andere größere Landbesitzer jedoch schon seit dem 2. Viertel des 4. Jh. dem neuen Glauben anhingen, scheint der überwiegende Teil der Landbevölkerung bis über die Wende vom 4. zum 5. Jh. hinaus den alten Göttern angehangen zu haben (vgl. K. S. Painter, Villas and christianity in Roman Britain: Actas 8. congr. intern. arqueol. christ. [Città del Vat. - Barcelona 1972] 149/66). Wie Martin von Ligugé aus mit seinen Schülern das bäuerliche Land christianisierte u. die heidn. Heiligtümer durch

christliche Kapellen ersetzte, soll Bischof Maximinus von Trier aus seinen Schüler Lubentius als Missionar an die untere Mosel geschickt haben (älteste v. Maximini 7. 9 [MG Scr.rer.Mer. 3, 77f]; E. Ewig, Trier im Merowingerreich [1954] 37. 52; E. Hegel: Elbern 1, 97). Castor, der gleichfalls ein Schüler des Maximin war, ließ sich als Einsiedler in Karden an der Mosel nieder (F. Pauly: RheinArchiv 49 [1957] 70/86; Hegel aO.). F. Pauly hat sich bemüht zu zeigen, daß ein Kern der im 13. Jh. verfaßten Vita des hl. Castor vorkarolingisch ist. Die Ausgrabung einer besonders sorgfältig gebauten Gruft innerhalb des merowingerzeitlichen Gräberfeldes von Karden, das vom frühen 6. Jh. wohl bis in frühkarolingische Zeit belegt wurde, hat der Vermutung Paulys ein weiteres Argument hinzugefügt (H. Eiden: Ausgrabungen in Deutschland 2 [1975] 73/7). Gewiß ist damit noch nicht erwiesen, daß Castor als Schüler des Bischofs Maximin in Karden seine Einsiedlerzelle hatte, aber die Möglichkeit ist nun nicht mehr abzuweisen. Die Gewinnung der Landbevölkerung für das Christentum wird also von einigen Zentren ausgegangen sein. Trier scheint im 4. Jh. das untere Moselgebiet u. die Bischofssitze der drei spätröm. Rheinprovinzen in ihren Bereichen missioniert zu haben. Ein Vergleich mit den beiden norischen u. den beiden raetischen Provinzen u. den graischen Alpen weckt die Vermutung, daß das Alpengebiet der Maxima Sequanorum schon im 4. Jh. von Italien aus für den Glauben an Christus gewonnen wurde. Es wird schwierig sein, die Missionierung der Landbevölkerung während des späten 4. u. im 5. Jh. historisch zu klären. Für Inschriften hatte diese Bevölkerungsgruppe kaum Geld. Es ist bezeichnend, daß von elf frühchristlichen Inschriften des Mittelrheingebiets, die Boppert in das 4. u. 5. Jh. datiert, zehn in Mainz u. eine in Bingen gefunden wurden, keine auf dem Land. Am ehesten könnte eine intensivere Erforschung des frühchristl. Kirchenbaus die Verbreitung des Christentums klären. Wie sich aus unserer Aufzählung der Kirchen der spätröm. Epoche der Rheinprovinzen u. Sp. 635/8 ergibt, ist bisher hier noch keine ländliche Kirche gefunden worden. – Die Ausbreitung des Christentums wurde in den Rheinprovinzen zwar immer wieder durch die Einbrüche von Germanen u. Ostvölkern gestört, aber nicht etwa durch christenfeindliche Regierungsmaßnahmen. Daß der Kronprinz Julian während seiner erfolgreichen militärischen Tätigkeit in der gallischen Präfektur Christen verfolgt oder solche Verfolgungen zugelassen habe, ist durch nichts bewiesen u. ist auch unwahrscheinlich, weil Constantius II den Kronprinzen ständig überwachen ließ. Der Kirchenbesuch Julians am 6. I. 360 in Vienne (Amm. Marc. 21, 2, 4) spricht ebenso gegen Christenverfolgungen während seiner Kronprinzenzeit wie der Umstand, daß der Magister equitum Flavius Iovinus, dem Julian als Augustus besonders vertraute, die St. Agricola-Kirche in Reims erbaute (ProsLatRomEmp 1, 463). Auch während seiner kurzen Regierung als Augustus veranlaßte Julian keine blutige Christenverfolgung (Stein 1, 162; J. Vogt, Art. Christenverfolgung I: o. Bd. 2, 1203; Noethlichs 74f; B. de Gaiffier: AnalBoll 74 [1956] 5/49; F. Halkin: ebd. 90 [1972] 27/35; die drei Märtyrer u. der eine Bekenner aus der Regierungszeit Julians, von denen Sozom. 5, 9 spricht, fielen einer lokalen Volkswut zum Opfer). Es ist daher wenig wahrscheinlich, daß die beiden Männer, deren Memorie der Entwicklungskern des Xantener Doms ist, durch eine ‚Christenverfolgung' starben. Sie wurden, wie sich aus Münzfunden ergibt, zwischen 348 u. ab 383/88 bestattet. In diese Zeit fiel der schwere Frankeneinfall der Jahre 352/56, in dem die Colonia Ulpia Traiana weitgehend zerstört worden zu sein scheint. Die beiden Männer können bei diesem oder einem anderen Frankeneinbruch ums Leben gekommen sein. Die christl. Gemeinde bewahrte ihr Andenken, später verehrte sie die Toten. Ebenso kann jener vornehme Mann, der in der Zeit ab Valentinian II sein Leben verlor u. der wie jene anderen beiden auf dem spätröm. Gräberfeld des Domhügels von Xanten beigesetzt wurde, während einer kriegerischen Auseinandersetzung gefallen sein. Das sind bloße Möglichkeiten; mehr wird man wohl nie wissen (W. Bader: Germania 18 [1934] 112/7; weitere Lit.: VK 388f; H. H. Henrix: TrierTheolZs 84 [1975] 216/35; zur Memoria II K mit dem Grab des vornehmen Dekapitierten: H. Borger, Beiträge zur Frühgeschichte des Xantener Viktorstiftes [1969] 10/29; Henrix aO. 231/3). – Bei unserem jetzigen Kenntnisstand vermögen wir noch nicht, die regionalen Besonderheiten zu erkennen, die die Entwicklung des Christentums in den Rheinprovinzen während des 4. u. 5. Jh. nahm. Einen Hinweis haben wir o. Sp. 604

gegeben. Regionale Sonderentwicklungen wurden von einzelnen Persönlichkeiten angeregt wie etwa von Hilarius v. Poitiers u. von Athanasius während seiner Verbannung in Trier. Auch die äußeren Schicksale der Grenzlandschaften spielten mit. Nur vereinzelt entnimmt man den Quellen, wie die großen religiösen Strömungen, die die Christen bewegten, auch hier am Rande des Reiches spürbar wurden. Die Offenbarung von Heiligen durch Visionen, die man im Osten schon lange kannte, wirkte sich seit der Erhebung der Heiligen Protasius u. Gervasius in Mailand durch Bischof Ambrosius iJ. 386 auch auf die Kirchen am Rhein aus. Die Clematius-Inschrift in Köln (s. o. Sp. 583f) u. die Erhebung der Leiber der ‚thebäischen Legion' in Acaunum (s. o. Sp. 586f) sind Beispiele dafür. D. van Berchem hat hervorgehoben (40f), wie wichtig der nun auch im Nordwesten einsetzende Reliquienkult für die Missionierung der Landbevölkerung war. – Ganz unbekannt ist noch, ob sich die mönchische Bewegung in dem hier behandelten Zeitabschnitt auf die Rheinprovinzen auswirkte, sei es in ihrer klösterlichen oder in ihrer eremitischen Form. Zwar ist durch Aug. conf. 8, 6 bekannt, daß es im 9. Jahrzehnt des 4. Jh. Mönche in Trier gab, aber für die Gebiete am Rhein fehlen noch alle Belege, es sei denn, man hält die o. Sp. 633 erwähnte Nachricht über Castor in Karden an der Mosel für ausreichend gesichert.

J. Kirchliche Bauten, christliche Bildkunst, Kultgerät. I. Kirchliche Bauten. Aus der Verfolgungszeit der Kirche ist in den germanischen Provinzen kein kirchlicher Bau sicher nachweisbar (zu Bonn s. u. Sp. 638). Im folgenden werden die uns durch archäologische Befunde bekannten Bauten des 4. u. 5. Jh. topographisch aufgezählt. Wir verzichten auf nähere Angaben, da die wichtigsten im Werk ‚Vorromanische Kirchenbauten' (VK) verzeichnet sind. Nur Ergänzungen werden kurz angeführt. In allen Fällen werden Funktion u. Datierung angegeben. Die Reihenfolge richtet sich nach den Provinzen, innerhalb der Provinzen ist die Provinzhauptstadt vorgezogen, im übrigen ist die geographische Ordnung von Süden nach Norden eingehalten.

a. Maxima Sequanorum.

1. Vesontio (Besançon). Kein Kirchenrest des 4. u. 5. Jh. (B. de Vrégille, Histoire de Besançon 1 [Paris 1964] 145/76; L. Lerat, Besançon dans l'antiquité [Paris 1964] 127f. 141).

2. Eburodunum (Yverdon). Kaum ein christl. Bau (R. Fellmann: Ur-Schweiz 19 [1955] 94f).

3. Romainmôtier. Saalkirche mit Apsis u. Annexen. Mitte 5. Jh. (VK 286/8).

4. Aventicum (Avenches). Keine Kirche des 4. oder 5. Jh. gefunden. Den ältesten Bauzustand der St. Martinskirche, die im 17. Jh. abgebrochen wurde, möchte H. Bögli etwa in das 8. Jh. datieren (JbSchweizGesUrFrühgesch 57 [1972/73] 284f). H. R. Sennhauser möchte dagegen die früheste Kirche (einen Saalbau mit eingezogener, stark gestelzter Apsis, Nebenraum u. Annex) eher in die Spätantike ansetzen (briefliche Mitteilung). Vgl. auch Pilasterkapitelle aus importiertem Marmor, die in dieser Zeit hergestellt zu sein scheinen, aber nicht aus der Martinskirche stammen dürften (E. Ettlinger: Provincialia, Festschr. R. Laur-Belart [Basel 1968] 278/90).

5. Salodurum (Solothurn). Frühchristliche Memorie mit rechteckigem Grundriß unter der Stephanskapelle (H. R. Sennhauser: Akt. d. 7. Intern. Kongr. Christl. Arch. [Città del Vat. - Berlin 1968] 95). – Vermutlich wurde auch die Kastellkirche gefunden. H. R. Sennhauser möchte einen Bau, der durch Grabungen auf dem Friedhofplatz iJ. 1946 aufgedeckt wurde, mit einer Gruppe von Bauten des 5./6. Jh. verbinden, zu denen auch Romainmôtier u. Zurzach, Verenamünster gehören (brieflich; vgl. W. Drack: JbSolothurnGesch 21 [1948] 15f u. Pläne nach S. 8, Periode V, Spolienmauer). Der von R. Fellmann (Ur-Schweiz 19 [1955] 94) als möglicherweise frühchristlich bezeichnete Bau überschneidet dagegen bereits frühmittelalterliche Gräber.

6. Irgenhausen (vielleicht schon in der Raetia I gelegen; s. o. Sp. 554). Kein christlicher Kultbau, sondern ein spätrömisches Bad (Fellmann aO. 92f; H. Lieb, Lexicon topographicum der röm. u. frühmittelalterl. Schweiz 1 [1967] 85).

7. Zurzach, Kirchenbuck: Kirche, Baptisterium u. Nebenbau (Catechumeneum ?). Datierung 5. Jh., Kultbauten später als Kasernen der spätröm. Befestigung (VK 396f). – Unter dem Verenamünster wurde iJ. 1975 eine Kirche eher des 5. als des 6. Jh. ausgegraben, die demselben Typus angehört wie Romainmôtier (briefliche Mitteilung von H. R. Sennhauser).

8. Kaiseraugst. Kirche, Taufbecken u. Nebenräume (Catechumeneum ?) innerhalb des spätröm. Kastells. Datierung um 400 oder frühes 5. Jh. (VK 133f).

b. Germania I.

1. Mogontiacum (Mainz). Bischofskirche unter St. Johannis vermutet. Archäologisch nicht datiert (VK 197). – St. Alban. Grabkirche, später als ein Kindergrab mit Glasgefäß des 4. Jh., wohl 5./6. Jh. (VK 193/6).

2. Argentorate (Straßburg). Saalbau (?), Apsis unter St. Étienne (P. A. Février: Atti 6. congr. intern. arch. crist. [Città del Vat. 1965] 69; VK 324f). Nach J.-J. Hatt frühes 5. Jh.

3. Speyer. Friedhofskirche St. German. Wohl merowingerzeitlich (VK 316f).

4. Alzey. Kirche (Saalbau) innerhalb eines spätröm. Kastells. Datierung nach 353, wohl zwischen 357 u. 370 (VK 23. 400).

5. Kreuznach. Innerhalb des Kastells Saalkirche mit Apsis u. Annex, vielleicht unter Valentinian I erbaut, vielleicht später (VK 164f).

6. Boudobriga (Boppard). Über einem Kastellbad errichtete Kirche mit Bema u. Taufbecken. Wohl 5. Jh. (VK 400f; H. Eiden: Akt. d. 7. Intern. Kongr. Christl. Arch. [Città del Vat.-Berlin 1968] 485/91; ders.: SaalburgJb 23 [1966] 130/3; ders.: Ausgrabungen in Deutschl. 2 = RGZMusMainz, Monogr. 1, 2 [1975] 90/8).

7. Confluentes (Koblenz). Saalbau unter Liebfrauen, später als 406 zu datieren (Truppenziegel), nach VK 139 vielleicht noch 5. Jh., wegen des eingezogenen Rechteckchors aber wohl später.

c. Germania II.

1. Köln. Bischofskirche unter dem Dom (VK 139/43; O. Doppelfeld: Rom am Dom [1970]; W. Weyres: A. Zimmermann [Hrsg.], Miscellanea Mediaevalia, Festschr. H. Schnitzler [1970] 197/205; ders.: KölnDombl 33/4 [1971] 79/108; A. Wolff, Die Ausgrabungen unter dem Kölner Dom [1972]; W. Weyres: KölnDombl 40 [1975] 133/45). – Dreischiffige Kirche unter St. Peter. Fraglich, ob älteste Kirchenanlage noch römisch (VK 153f). – Grabkirche St. Gereon. Längsovaler Zentralbau mit Nischenkranz, Apsidennarthex u. Atrium. Datierung nach 345 (Münze) u. vor 394 (militärische Grabinschriften) (VK 147f; G. Binding u.a.: ArchKorrespBl 3 [1973] 101/6; L. Bakker: BonnJbb 175 [1975] 257/83; zur Datierung der Inschriften s. Hoffmann 1, 326). – Grabkirche (Saal mit Apsis) unter St. Severin. Gründungsbau wohl Ende 4. Jh. (VK 154/6). – Dreischiffige Grabkirche unter St. Ursula. Gründungsbau wohl 4. Jh., Umbau frühestens um 400 oder 1. Hälfte des 5. Jh.? (VK 156f).

2. Rigomagus (Remagen). Bei Grabungen unter der Pfarrkirche wurden keine sicheren Spuren einer spätröm. Kirche aufgedeckt. Allerdings wurde beim Kirchenneubau i.J. 1900 ein ‚Bruchstück eines gitterartigen Reliefs' aus Kalkstein mit Christogramm gefunden, das H. Cüppers mit spätrömischen Chorschranken aus St. Matthias in Trier vergleicht (Lehner nr. 1336; H. Cüppers: TrierZs 31 [1968] 187). Nach Parallelen könnte die Schranke im 5. oder 6. Jh. entstanden sein.

3. Bonna (Bonn). Grabkapelle. Gründungsbau eher 1. Hälfte oder Mitte des 4. Jh. als 2. Hälfte des 3. Jh., zweite Bauperiode nicht vor 7. Jahrzehnt des 4. Jh. (VK 40f. 400).

4. Aquae Granni (Aachen). Annahme einer frühchristl. Kirche u. eines Taufbades unter dem Münster wenig wahrscheinlich (VK 15. 416).

5. Atuatuca (Tongern). Kirche unter Liebfrauen. Nach vermuteter, aber unsicherer Priesterbank ins 4. Jh. datiert (VK 336; A. Wankenne, La Belgique à l'époque romaine [Bruxelles 1972] 97; W. Vanvinckenroye, Tongeren. Romeinse stad [Tongeren 1975] 83f).

6. Maastricht. Unter der Bischofskirche wurde eine dreischiffige Kirche mit Vorhalle u. einem späteren Annex an der Südseite gefunden, die im späten 5. oder im frühen 6. Jh. gebaut wurde, jedenfalls vor 535 (VK 188).

7. Novaesium (Neuss). Grabkapelle nicht sicher christlich. Kann schon 3. Jh. sein (Orientierung nach Gräbern dieser Zeit) oder später (VK 232f; H. Borger: Rhein. Ausgrabungen 1 [1968] 181/4. 192/5. 204/6. 230f. 236f).

8. Colonia Ulpia Traiana (Xanten). Grabkapelle über einem Doppelgrab der Zeit zwischen 348 u. ab 383/88 (Münzen), nach 383/88 erste Grabkapelle (Henrix aO. 216/35, bes. 226), zweite Bauperiode im spätesten 4. oder Anfang des 5. Jh. gebaut (Terminus post quem: Theodosius I-Münze), dritte Bauperiode vor Mitte 5. Jh. (VK 386/9; s. o. Sp. 634). – Frühchristl. Versammlungsraum in einem Vomitorium des Amphitheaters der Stadt nach Parallelen für möglich gehalten (v. Petrikovits, Rheinland 101_{178}).

Von den Kirchen, die unter Konstantin d. Gr. nach der Einrichtung einer kirchlichen Organisation in den Rheinprovinzen erbaut wurden, scheint nur die Bischofskirche in

Köln archäologisch nachgewiesen zu sein. Eine solch frühe Datierung wurde wohl zu Unrecht auch für die Kirchen Kaiseraugst, Bonn u. Köln (St. Ursula) angenommen. In der Zeit zwischen 355 u. der frühen Regierungszeit Valentinians I mag die Kirche im Kastell Alzey erbaut worden sein. Erst unter Valentinian I u. seinen beiden Nachfolgern Gratian u. Theodosius scheinen häufiger Kirchen in den Rheinprovinzen gebaut worden zu sein. Dieser Zeit gehören an: die Kirche im Kastell Kreuznach (?), die große Grabkirche St. Gereon in Köln, die Grabkapelle in Xanten u. der Neubau der Grabkapelle in Bonn. Um die Jahrhundertwende werden datiert: die Kirche im Kastell Kaiseraugst, der Erneuerungsbau der Grabkapelle in Xanten, der Neubau von St. Ursula durch den Senator Clematius in Köln (?) u. die Grabkapelle St. Severin in Köln. Rege Kirchenbautätigkeit scheint von der 1. Hälfte bis zur Mitte des 5. Jh. geherrscht zu haben: nachdem die Limitangarnisonen von Zurzach, Straßburg u. Boppard abgezogen worden waren, scheinen dort früher oder später kirchliche Bauten errichtet worden zu sein. Möglicherweise gehören auch die Kirchenbauten in Tongern (?) u. St. Alban in Mainz in diese Zeit. Um die Mitte des 5. Jh. wird Romainmôtier datiert. Diese Kirche bildet mit der Kastellkirche in Solothurn u. der Kirche unter dem Verenamünster in Zurzach nach Sennhauser eine Gruppe. Es ist zu beachten, daß nur die Gründungsbauten von St. Gereon in Köln u. der Bonner sowie der Xantener Grabkapellen mittels Münzdatierungen sowohl durch eine obere als auch durch eine untere Zeitgrenze datiert sind, während für die meisten übrigen Bauten nur Termini post quos zu verwenden sind. Die Datierung weiterer Kirchen ist eigentlich nur geschätzt, wenn auch Gründe für die Schätzung vorgetragen wurden (Romainmôtier, Avenches, Solothurn, Zurzach-Verenamünster, Straßburg, Speyer - St. German, Köln - St. Peter). Daß die Chronologie der Kirchen so wenig sicher ist, liegt zT. an unzulänglichen Grabungsmethoden, zT. daran, daß hierzulande in spätrömischen Schichten weniger Kleinfunde auftreten als in mittelkaiserzeitlichen Schichten, schließlich auch daran, daß spätantike Kleinfunde (von Münzen abgesehen) meist nur in großen Typenhorizonten, aber nur selten auf wenige Jahrzehnte genau datiert werden können. – Nach der Funktion können unter den bisher bekannten Kirchen der drei Rheinprovinzen Bischofskirchen, Gemeindekirchen, Garnisons- u. Grabkirchen unterschieden werden. Von Bischofskirchen kennen wir bisher wohl nur die in Köln u. Tongern, während die geringen, vielleicht spätröm. Spuren unter St. Johannis in Mainz kaum zu interpretieren sind. Die Kirche in Kaiseraugst war zeitweilig Bischofskirche. Von den Taufanlagen, die zu einer Bischofskirche oder deren Neben- u. Fluchtkirchen gehören, sind in Kaiseraugst u., wie es scheint, in Köln Piscinen aufgedeckt worden. Als Gemeindekirchen sind anzusehen die Bauten in Zurzach, Straßburg, Boppard u., falls hier überhaupt ein christlicher Versammlungsraum vorliegt, die Reste im Amphitheater von Xanten. Beachtenswert ist, daß die Gemeindekirchen Boppard u. Zurzach, die beide im 5. Jh. erbaut sein dürften, Taufbecken besaßen. Leider wurde in den drei Rheinprovinzen bisher keine Landkirche aus der hier behandelten Zeit aufgedeckt, es sei denn, daß Romainmôtier eine solche war. – Eine besondere Frage ist die nach der Entstehungszeit von ‚Garnisonskirchen'. In spätrömischen Festungsanlagen an der Donau scheinen auch erst im 5. Jh. Kirchen gebaut worden zu sein (vielleicht Carnuntum: H. Vetters: ÖsterrZsKunstDenkm 17 [1963] 163; ders.: Gymn 76 [1969] 490; Iatrus: K. Wachtel: Studien zu den Militärgrenzen Roms 2 = BonnJbb Beih. 38 [1977] 405/9). Geläufig waren sie in byzantinischen Festungen des 6. Jh. Von den bisher in unserem Gebiet bekannten Beispielen in Solothurn, Kaiseraugst, Alzey u. Kreuznach sind die Kirchen in Alzey u. vielleicht in Kreuznach in die 2. Hälfte des 4. Jh. datiert, während die Kirche in Kaiseraugst später gebaut wurde. Dabei ist es noch fraglich, ob diese Kirche für die Garnison gebaut wurde. – Die meisten bisher bekannten Grabkirchen u. -kapellen liegen in der G. II (Bonn, Köln u. Xanten); in der G. I gehört Sankt Alban in diese Gruppe. – Baptisterien oder Taufbecken sind aus Zurzach, Kaiseraugst, Boppard u. Köln (Dom) bekannt geworden (A. Khatchatrian, Les baptistères paléochrétiens [Paris 1962]). – Es wurde schon o. Sp. 635 darauf hingewiesen, daß wir in den Rheinprovinzen noch kein Kloster der spätröm. Zeit kennen. – Weil dieser kurzen Übersicht keine Pläne beigegeben werden, möchten wir nicht auf die Baugestalt der Kirchen näher eingehen. Der

einfache Saal, oft durch eine Apsis erweitert, war am weitesten verbreitet. Dreischiffige Kirchen wurden in Köln nicht vor dem Ende des 4. Jh. gebaut. Ein ovaler Zentralbau wie St. Gereon in Köln steht vorläufig völlig vereinzelt. Ohne Parallele ist in den Rheinprovinzen die vermutete halbrunde Priesterbank in Tongern. Das Verbreitungsgebiet dieser Klerusbänke, die aus dem Mittelmeergebiet, Raetien, Noricum u. Pannonien bekannt sind, reicht nicht einmal in die Westalpen (A. Verbeek: BonnJbb 158 [1958] 354 mit Verweisen auf Vaison u. Vienne in Anm. 30). Die bisher bekannten christl. Grabbauten des Rheingebietes sind auffallend bescheiden.

II. Christliche Bildkunst. Abgesehen von Bilddarstellungen auf Glasgefäßen sind die Rheinprovinzen arm an erhaltenen Werken frühchristlicher Kunst. Es macht sich eben bemerkbar, daß am Rhein im 5. Jh. die Siedlungen gründlicher zerstört wurden als weiter westlich in der gallischen Präfektur. Große christliche Rund- u. Reliefplastik fehlt ganz. In den Rheinprovinzen sind keine Bildsarkophage wie etwa in Trier erhalten. Das Reliefbruchstück von der Darstellung eines guten Hirten aus einer Grabkammer des Gräberfeldes St. Severin in Köln braucht nicht christlich zu sein (F. Fremersdorf: KölnJb 1 [1956] 11). Es ist bezeichnend, daß die bildlichen Darstellungen wohl aller christl. Grabsteine des Rheingebiets als Ritzzeichnungen, nicht als Relief gebildet sind. Das ist eine ebenso primitive wie konsequente Fortsetzung des graphischen Stils, der schon das 3. Jh. am Rhein prägte. Leider sind nur geringe Reste von Schmuckfußböden, Wand- u. Deckenschmuck aus christlichen Anlagen am Rhein erhalten. Bei der Ausgrabung von St. Gereon wurden wenigstens Bruchstücke des Mosaikbodens im Schutt entdeckt, ,in groben geometrischen Mustern, die mit Ziegelstreifen wechselten. Einige Reste mit Ranken dürften zu den Konchen gehört haben' (v. Gerkan 216; vgl. H. Kier, Der mittelalterl. Schmuckfußboden [1970] 17/21). Von dem Tamburmosaik mit den Sancti aurei (Greg. Tur. glor. mart. 61 [MG Scr. rer. Mer. 1, 530]) sind ebenfalls nur einzelne Mosaikwürfel, darunter farblose mit Goldfolie unter einer Deckschicht, erhalten geblieben (v. Gerkan 216). Auch von christlicher Wandmalerei sind nur wenige zusammenhängende Reste erhalten, obwohl Wandfresken des 4. Jh., die keinen Bezug auf christlichen Glauben aufweisen, in einer Grabkammer bei Nehren an der Mosel erhalten sind (D. Krencker: Germania 8 [1924] 68/73). H. Eiden hat 1974/75 neben dieser eine zweite gleichartige zweigeschossige Grabkammer ausgegraben, die durch Gefäßkeramik etwa in die Mitte des 4. Jh. datiert ist (H. Eiden, Zehn Jahre Ausgrabungen an Mittelrhein u. Mosel [1976] 65/7). In der Kirche des 5. Jh. auf dem Kirchenbuck in Zurzach sind Reste einer Lehmrutenwand gefunden worden, die wohl eine Chorschranke war. Sie war mit Kreis- u. Rautenmustern in roten Linien u. blauen u. gelben Punkten bemalt (VK 397). – Den meisten Stoff für unser Thema bieten figürliche Darstellungen, die mit dem Schleifrädchen in Glasbecher u. -schalen eingearbeitet sind, sowie ,Goldgläser', deren Bilder aus Goldfolien ausgeschnitten u. geritzt, danach auf oder zwischen Glas aufgeklebt sind. Die Verbreitung der bisher gefundenen geschliffenen Gläser weist auf Werkstätten in Köln u. Trier hin, ohne daß andere Herstellungsorte auszuschließen wären. Die Goldgläser dagegen sind Importe aus dem Süden. Sie wurden schon in der 1. Hälfte des 4. Jh. in die Rheinprovinzen eingeführt, wie die Fundzusammenhänge von Gräbern mit Goldgläsern aus Köln-Braunsfeld (o. Sp. 632) u. St. Ursula in Köln (La Baume 67 nr. 2) erweisen. Die Schliffgläser mit christlichen Bildern scheinen im 3. Jahrzehnt des 4. Jh. einzusetzen. Auch der Glasbecher mit blauen Noppen aus einem Grab in Avenches, der die Inschrift ,vivas in deo' trägt, wird nicht älter sein (R. Degen: Helvetia Antiqua, Festschr. E. Vogt [Zürich 1966] 253/70). Zunächst mag die Werkstatt begonnen haben, die ihre Figuren mit Schraffenkonturen zeichnete (o. Sp. 630), etwas später jene, die das Innere der Figuren durch Schliff rauhte u. mit langen Schleifstrichen füllte u. die Haare mit einigen kurzen Strichen andeutete (,Igelköpfe'; s. o. Sp. 630). Derartige Schliffgläser scheinen bis in das 8. Jahrzehnt des 4. Jh. hergestellt worden zu sein (so weit reichen unsere datierten Funde; o. Sp. 618). Die Frage nach den Vorbildern, die die rheinischen vitrearii benutzten, bedarf wohl noch einer Klärung. Interessant ist, daß die Zeichentechnik der Schliffgläser bei aller Unvollkommenheit, die sie im Vergleich zu den Goldgläsern aufweisen, ein recht einfallsreiches Repertoire der Ausdrucksmittel besaß. Neben den Bildgefäßen aus Glas spielen Gefäße aus anderen Materialien als Träger christlicher Darstellungen nur eine

geringe Rolle (zu Silber s. o. Sp. 617; zu Keramik o. Sp. 618). Neben Gefäßen wurden biblische Szenen auf kleinformatigen Kästchenbeschlägen dargestellt, die aus Kupferlegierungen gefertigt wurden (eher gepreßt als getrieben). Sie sind wohl alle Importe, die schon im 2. Viertel des 4. Jh. einsetzten (Grab aus Köln, von-Werth-Straße: La Baume 79/81 nr. 14 = Buschhausen nr. A 57; Beschläge mit Bellerophon u. Herrscherin aus Speyer: Buschhausen nr. A 5). Unter Metallgeräten hatten noch mit Niello verzierte Fibeln in der 2. Hälfte des 4. Jh. eine, wenn auch geringe, Bedeutung als Bildträger (o. Sp. 630f). Kästchen mit Elfenbeinreliefs wurden wohl erst aE. des 4. Jh., eher im 5. Jh., in die Rheinprovinzen eingeführt. Aus unserem Gebiet stammt vielleicht die Pyxis mit lehrendem Christus u. der Opferung Isaaks aus einem Dorf an der Mosel (jetzt in Berlin) (Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 161; Kempf-Reusch 118f nr. 106). Außer dieser Pyxis wurden zwei Elfenbeindiptychen im Rheingebiet gefunden, eins in der Umgebung von Mainz, das die Paulusgeschichte u. Adam im Paradies zeigt (Volbach, Elfenbeinarbeiten[3] nr. 108) u. ein zweites in Kranenburg, Kr. Kleve, mit Petrus u. Paulus (ebd. nr. 147). Mit diesen Elfenbeinarbeiten gelangte eine anspruchsvolle christl. Kunst an den Rhein. Im Gegensatz zu den bisher genannten kunstgewerblichen Gattungen zeigte sie eine stark plastische Ausdrucksform. Nur der Vollständigkeit halber seien Gemmen erwähnt. Einige mit der Darstellung des guten Hirten können nach den Ausführungen Th. Klausers außer Betracht bleiben. Andere zeigen nur ein Christogramm oder eine Taube wie die Ringsteine aus Glas, die in Trier angeblich schon vor 326 hergestellt wurden. Ich vermag die Datierungen solcher Gemmen nicht zu überprüfen. – Klauser (21; ders.: Atti 6. congr. intern. archeol. crist. [Città del Vat. 1965] 223/38) hat gezeigt, daß die frühen Kirchenväter von Tertullian bis Eusebius v. Caesarea ebenso wie das Konzil v. Elvira (um 300) entsprechend dem 2. Gebot Bilder der göttlichen Personen u. des biblischen Geschehens ablehnten. Erst um 350 sei eine Wende in diesen Auffassungen eingetreten (vgl. J. Kollwitz, Art. Bild III, christl.: o. Bd. 2, 321f). Bis dahin waren nur auf Ringsteinen christliche Darstellungen zugelassen. Andere Darstellungen seien aus privater Initiative u. abusiv in Randgebieten des Reiches wie in Dura entstanden. Unter diesen Gesichtspunkten ist auch die frühchristl. Kunst der Rheinprovinzen zu prüfen. Offensichtlich war das Bedürfnis nach biblischen Darstellungen bald nach dem Sieg Konstantins über Licinius auch am Rhein so stark, daß man Gegenstände mit christlichen Bildern importierte u. daß es für örtliche Glaswerkstätten ein Geschäft war, durch eigene Erzeugnisse die Marktlücke zu füllen. Offenbar wurde diese ‚private Initiative' von geistlichen Stellen auch nicht ernstlich behindert. Ob die Tambourmosaiken von St. Gereon in Köln schon vor der Jahrhundertmitte Vorgänger am Rhein hatten, ist leider nicht bekannt. – Wir verzichten auf den Versuch, die christl. Bilder des 4. u. 5. Jh. in den Rheinprovinzen unter ikonographischen Gesichtspunkten zu behandeln u. ikonologisch auszuwerten. Das ist erst dann von Wert, wenn wir die Importstücke sicher von den rheinischen Erzeugnissen trennen können. Man hat hervorgehoben, daß diese Kunst Errettungs-, Auferweckungs- u. Heilungs-Szenen bevorzugte (P. du Bourguet, Art paléochrétien [Paris 1970] 7. 52/60. 168/78; mäßige dt. Übers.: Die frühe christl. Kunst [1973]; J. Engemann, Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren röm. Kaiserzeit = JbAC Erg.-Bd. 2 [1973] 70/4). Das gilt noch mehr für die christl. kunstgewerblichen Darstellungen der Merowingerzeit. Im 4. u. 5. Jh. sind auch durchaus andere Szenen wie Adam u. Eva, Susanna zwischen den Ältesten u. Christus mit den Jüngern wiedergegeben worden. Die Bilder sind auch für die damals benutzten biblischen Texte u. Apokryphen von Interesse. Auf die apokryphen Acta Pauli et Theclae als Vorlage für die Goldglasschale aus St. Ursula in Köln (jetzt im Brit. Mus.) wies W. Neuß hin (Neuß-Oediger 100/2). Die Darstellung Susannas mit den Ältesten stammt aus den Apokryphen, sie ist entnommen aus der griech. Übersetzung des Buches Daniel (zusammenfassende Behandlungen des Themas: H. Achelis: BonnJbb 126 [1921] 59/77 [81]; W. Neuß, Die Anfänge des Christentums im Rheinland[2] [1933]; Neuß-Oediger 52/108; Kempf-Reusch; Frühchristliches Köln = Schriftenr. d. Arch. Ges. Köln 12 [1965]).

III. Kultgerät. Hier sind Reliquienbehälter u. liturgisches Gerät zu behandeln. Es ist zu erwarten, daß in den Kirchen der Rheinprovinzen wie anderwärts, vor allem seit dem letzten Drittel des 4. Jh., Reliquienbehälter in ‚Altargräbern' geborgen waren. Allerdings

scheint bisher noch in keiner Kirche unseres Gebietes ein Altargrab beobachtet worden zu sein. Spätrömische Reliquienbehälter selbst wurden nirgends am Rhein in situ gefunden. Da mehr oder weniger kostbare Kästchen u. Büchsen sowohl für profane Zwecke als auch zur Aufbewahrung von Reliquien oder als liturgisches Gerät benutzt wurden, fällt es schwer, aus ihnen diejenigen auszusondern, die kirchlichen Zwecken dienten (J. Braun, Die Reliquiare des christl. Kultes u. ihre Entwicklung [1940]; Buschhausen; vgl. R. Noll: AnzWien 109 [1972] 320/37; J. Engemann: BonnJbb 173 [1973] 554/7). Wahrscheinlich wurden einige (viele) der Elfenbeinbüchsen (Pyxiden) vom 5. Jh. ab als Eulogienbehälter verwendet (s. o. Sp. 643; A. Stuiber, Art. Eulogia: o. Bd. 6, 914/28; zum ganzen Thema: J. Engemann: JbAC 15 [1972] 154/73).

Danksagung. Für die Ergänzungen, Berichtigungen, Literaturhinweise u. für die Beschaffung mir schwer zugänglicher Literatur danke ich den Damen und Herren: J. E. Bogaers (Nijmegen), K. Eckerle (Karlsruhe), J. Engemann (Bonn), E. Ewig (Bonn), A. Goldberg (Frankfurt a.M.), F. Goldkuhle (Bonn), J.-J. Hatt (Straßburg), P. E. Hübinger (Bonn), B. Kötting (Münster), H. Künzl (Köln u. Mainz), L. Lerat (Besançon), J. Marilier (Dijon), G. Neumann (Würzburg), F. W. Oediger (Düsseldorf), B. Roberg (Bonn), K. H. Schmidt (Bonn), W. Schneemelcher (Bonn), H. R. Sennhauser (Bern), M. Weidemann (Mainz); Herr P. J. Tholen zeichnete dankenswerterweise die Karte Sp. 649f.

Auswahlkatalog des Rhein. Landesmus. Bonn. Aus Rheinischer Kunst u. Kultur = Kunst u. Altertum am Rhein 9 (1963). – D. van Berchem, Le martyre de la légion thébaine (Basel 1956). – W. Binsfeld, Frühchristliche Steininschriften: Frühchristliches Köln (1965) 59/64. – H. W. Böhme, Germanische Grabfunde des 4./5. Jh. zwischen unterer Elbe u. Loire 1/2 (1974). – J. E. Bogaers - C. B. Rüger (Hrsg.), Der niedergermanische Limes (1974). – W. Boppert, Die frühchristl. Inschriften des Mittelrheingebietes (1972). – A. M. Burg, Le christianisme dans l'est de la Gaule (Strasbourg 1957). – H. Buschhausen, Die spätröm. Metallscrinia u. frühchristl. Reliquiare 1 (Wien 1971). – A. W. Byvanck, Excerpta Romana. De bronnen der Romeinschen geschiedenis von Nederland 1/3 (Den Haag 1931/47). – L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule 1²/3 (Paris 1907/15). – V. H. Elbern (Hrsg.), Das erste Jahrtausend 1 (1962). – H. Feurstein, Zur ältesten Missions- u. Patroziniumskunde im alemannischen Raum: ZsGeschOberrh 97 (1949) 1/55. – Ph. Filtzinger - D. Planck - B. Cämmerer (Hrsg.), Die Römer in Baden-Württemberg (1976). – H. Finke, Neue Inschriften: BerRGKomm 17 (1902) 1/231. – R. Forrer, L'Alsace romaine (Paris 1935). – H. Friedrich, Die Anfänge des Christentums u.die ersten Kirchengründungen im Gebiet des Nieder- u. Mittelrheins: BonnJbb 131 (1926) 10/113. – B. u. H. Galsterer, Die röm. Steininschriften aus Köln (1975). – A. v. Gerkan, St. Gereon in Köln: Germania 29 (1951) 215/8. – É. Griffe, La Gaule chrétienne à l'époque romaine² 1/2 (Paris 1964/66). – G. Grimm, Die Zeugnisse ägyptischer Religion u. Kunstelemente im röm. Deutschland (Leiden 1969). – S. Gutenbrunner, Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften (1936). – W. Haberey, Gravierte Glasschale u. sog. Mithrassymbole: BonnJbb 149 (1949) 94/104. – D. Hoffmann, Das spätröm. Bewegungsheer 1/2 (1969/70). – C. Jullian, Histoire de la Gaule² 1/8 (Paris 1908/26). – Th. Kempf - W. Reusch, Frühchristliche Zeugnisse im Einzugsgebiet von Rhein u. Mosel (1965). – Kirchenbauten, vorromanische s. u. Vorroman. Kirchenbauten. – Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst 1: JbAC 1 (1958) 20/51. – P. La Baume, Frühchristliche Kleinkunst: Frühchristliches Köln = Schriftenr. der Archäol. Ges. Köln 12 (1965) 65/93. – R. Laur-Belart, Führer durch Augusta Raurica⁴ (Basel 1966). – H. Lehner, Die antiken Steindenkmäler des Provinzialmuseums in Bonn (1918). – H. Nesselhauf, Die spätröm. Verwaltung der gallisch-germanischen Länder = AbhBerlin 1938, 2. – H. Nesselhauf - H. Lieb, Dritter Nachtrag zu CIL 13: BerRGKomm 40 (1959) 120/229. – W. Neuss - F. W. Oediger, Geschichte des Erzbistums Köln 1 (1964). – K. L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des vierten Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln (1971). – F. W. Oediger, Die Regesten der Erzbischöfe von Köln 1 (1954/61). – H. v. Petrikovits, Beiträge zur römischen Geschichte u. Archäologie 1931 bis 1974 (1976); Fortifications in the north-western Roman empire from the 3rd to the 5th centuries A. D.: JournRomStud 61 (1971) 178/218 = ders., Beiträge 546/97; Das röm. Rheinland (1960); Die Römerzeit: F. Petri - G. Droege (Hrsg.), Rheinische Geschichte 1 (soll 1977 erscheinen). – H. G. Pflaum, Les carrières procuratoriennes équestres sous le haut-empire romain 1/3 (Paris 1960/61). – R. Pirling, Das röm.-fränkische Gräberfeld v. Krefeld-Gellep 1/2 (1966/74). – M.-Th. u. G. Raepsaet-Charlier, Gallia Belgica et Germania Inferior: AufstNiedergRömWelt 2,4 (1975) 3/299. – E. Ritterling – E. Stein, Die kaiserlichen Beamten u. Truppenkörper im röm. Deutschland unter dem Prinzipat (Wien 1932). – E. Schwertheim, Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im röm.

Deutschland (Leiden 1974). – F. STAEHELIN, Die Schweiz in römischer Zeit[3] (Basel 1948). – E. STEIN, Histoire du bas-empire 1/2 (Brügge 1949/59). – K. F. STROHEKER, Der senatorische Adel im spätantiken Gallien (1948 bzw. 1970). – Vorromanische Kirchenbauten, hrsg. vom Zentralinstitut für Kunstgeschichte (1966/70), zit.: VK. – M. WEIDEMANN, Bischofslisten u. ihre Aussagen zur Kontinuität kirchlicher Organisationen vom 4. zum 7. Jh.: Der Stand archäologisch-historischer Forschung zum Kontinuitätsproblem in der Germania u. in der Belgica vom 4.-8. Jh. nC. (für den Druck vom RGZMusMainz vorgesehen). – L. WEISGERBER, Die Namen der Ubier (1968). – P. WUILLEUMIER, Inscriptions latines des trois Gaules = Gallia Suppl. 17 (Paris 1963).

Harald von Petrikovits.

Ortsverzeichnis nach Suchnummern
(Erklärung der Zeichen s. unter der Karte)

1 Beilen, Prov. Drenthe, NL ●
2 Utrecht, NL ●
3 Elst, Prov. Gelderland NL ●
4 Nijmegen, NL †
5 Kranenburg, Kr. Kleve †
6 Xanten, Kr. Wesel †●
7 Vetera ●
8 Paderborn ●
9 Domburg auf Walcheren, Prov. Zeeland, NL ●
10 Walcheren, Insel, Prov. Zeeland, NL ●
11 Colijnsplaat, Prov. Zeeland, NL ●
12 Roermond, Prov. Limburg, NL ●
13 Krefeld-Gellep ●
14 Neuss ●
15 Tongeren, B †●
16 Maastricht, Prov. Limburg, NL †●
17 Heerlen, Prov. Limburg, NL ●
18 Bergheim, Erftkreis ●
19 Köln-Müngersdorf †
20 Köln-Braunsfeld †
21 Köln †●
22 Köln-Deutz ●
23 Köln-Rodenkirchen ●
24 Aachen ●
25 Zülpich, Kr. Euskirchen ●
26 Zülpich-Hoven, Kr. Euskirchen ●
27 Sinzenich, Kr. Euskirchen ●
28 Weilerswist, Kr. Euskirchen ●
29 Bonn †●
30 Remagen, Kr. Ahrweiler †●
31 Pesch, Kr. Euskirchen ●
32 Zingsheim, Kr. Euskirchen ●
33 Nettersheim, Kr. Euskirchen ●
34 Vinxtbach, Kr. Ahrweiler ●
35 Brohltal, Kr. Ahrweiler ●
36 Andernach, Kr. Mayen-Koblenz †
37 Mayen ●
38 Gondorf (Kobern-Gondorf), Kr. Mayen-Koblenz †
39 Koblenz †●
40 Koblenzer Stadtwald ●
41 Karden (Treis-Karden), Kr. Cochem-Zell †
42 Boppard, Rhein-Hunsrück-Kr. †●
43 Martberg, der, Kr. Cochem-Zell ●
44 Nehren, Kr. Cochem-Zell ●
45 Sankt Aldegund, Kr. Cochem-Zell †
46 Hochscheid, Kr. Bernkastel-Wittlich ●
47 Bingen, Kr. Mainz-Bingen †
48 Mainz †●
49 Mainz-Bretzenheim ●
50 Klein-Winternheim, Kr. Mainz-Bingen ●
51 Mainz-Kastel ●
52 Bleidenstadt (Taunusstein), Untertaunuskreis †
53 Zugmantel, Untertaunuskreis ●
54 Frankfurt-Heddernheim ●
55 Fulda †
56 Seligenstadt, Lkr. Offenbach ●
57 Stockstadt, Lkr. Aschaffenburg ●
58 Dieburg, Lkr. Dieburg ●
59 Bad Kreuznach †●
60 Alzey, Kr. Alzey-Worms †●
61 Heßloch, Kr. Alzey-Worms ●
62 Worms †●
63 Greinberg, der, Lkr. Miltenberg ●
64 Miltenberg, Lkr. Miltenberg ●
65 Tholey, Lkr. St. Wendel ●
66 Rockenhausen, Donnersbergkreis ●
67 Eisenberg, Donnersbergkreis †
68 Kindsbach, Kr. Kaiserslautern ●
69 Gimmeldingen (Neustadt-Gimmeldingen) a.d. Weinstraße, kreisfreie Stadt ●
70 Altrip, Kr. Ludwigshafen ●
71 Ladenburg, Rhein-Neckar-Kr. ●
72 Heidelberg-Neuenheim, Stadtkr. Heidelberg ●
73 Heiligenberg, der, bei Heidelberg ●
74 Speyer, kreisfreie Stadt †●
75 Germersheim, Kr. Germersheim ●
76 Mackwiller, Dép. Bas Rhin, F ●
77 Sulzbach ●
78 Pforzheim ●
79 Böckingen (Heilbronn-Böckingen), Stadtkr. Heilbronn ●
80 Michaelsberg, der, oberhalb Cleebronn, Lkr. Heilbronn ●
81 Beihingen, Lkr. Ludwigsburg ●
82 Marbach, Lkr. Ludwigsburg ●
83 Köngen, Lkr. Esslingen ●
84 Runde Berg, der, bei Urach, Lkr. Reutlingen ●
85 Straßburg, F †●
86 Ehl-Schwanau (Gerstheim), Dép. Bas Rhin, F †
87 Grand, Dép. Vosges, F ●

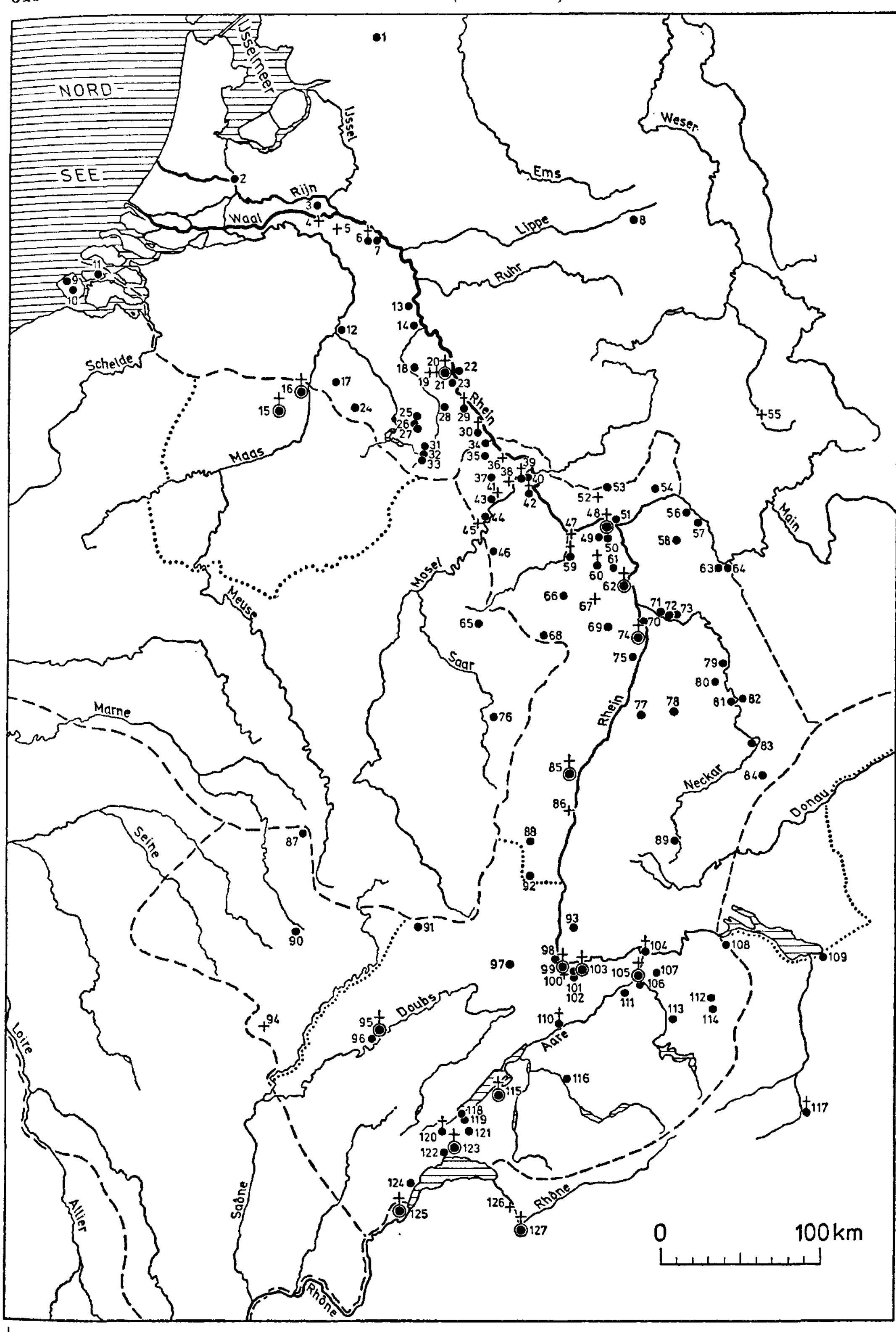


Abb. 1: Orientierungskarte der drei spätrömischen Rheinprovinzen (nach Bogaers – Rüger, CIL 13 u. Hoffmann). 1 : 4 000 000

88 Sankt Pilt, Dép. Haut Rhin, F ●
89 Rottweil, Lkr. Rottweil ●
90 Langres, Dép. Hte Marne, F ●
91 Luxeuil, Dép. Hte Saône, F ●
92 Horburg, Dép. Haut Rhin, F ●
93 Badenweiler, Kr. Breisgau-Hochschwarzwald ●
94 Dijon, Dép. Côte d'Or, F †
95 Besançon, Dép. Doubs, F ♁
96 Saint Ferjeux bei Besançon ●
97 Friesen (Larga), Dép. Haut Rhin, F ●
98 Basel-Kleinhüningen, CH ●
99 Basel, CH ♁
100 Basel-Aeschenvorstadt, CH †
101 Augst, BL, CH ●
102 Schauenburger Flue, die, BL, CH ●
103 Kaiseraugst, BL, CH ♁
104 Zurzach, AG, CH ♁
105 Windisch, AG, CH ♁
106 Unterwindisch, AG, CH ●
107 Wettingen, AG, CH ●
108 Pfyn, Thurgau, CH ●
109 Bregenz, Vorarlberg, A ●
110 Solothurn, CH ♁
111 Suhr, AG, CH ●
112 Irgenhausen, ZH, CH ●
113 Hagendorn, Zug, CH ●
114 Ufenau, Schwyz, CH ●
115 Avenches, VD, CH ♁
116 Muri, BE, CH ●
117 Zillis, GB, CH ♁
118 Yverdon, VD, CH ●
119 Ursins, VD, CH ●
120 Romainmôtier, VD, CH ♁
121 Moudon, VD, CH ●
122 Vidy bei Lausanne, VD, CH ●
123 Lausanne, VD, CH ♁
124 Nyon, VD, CH ●
125 Genf, CH ♁
126 Saint Maurice-en-Agaune, Wallis, CH †
127 Martigny, Wallis, CH ♁

Alphabetisches Ortsverzeichnis

Aachen 24
Altrip 70
Alzey 60
Andernach 36
Augst 101
Avenches 115
Badenweiler 93
Bad Kreuznach 59
Basel 99
Basel-Aeschenvorstadt 100
Basel-Kleinhüningen 98
Beihingen 81
Beilen 1
Berg, der Runde 84
Bergheim 18
Besançon 95
Bingen 47
Bleidenstadt 52
Böckingen 79
Bonn 29
Boppard 42
Bregenz 109
Brohltal 35
Colijnsplaat 11
Dieburg 58
Dijon 94
Domburg 9
Ehl-Schwanau 86
Eisenberg 67
Elst 3
Flue, die Schauenburger 102
Frankfurt-Heddernheim 54
Friesen 97
Fulda 55
Genf 125
Germersheim 75
Gerstheim 86
Gimmeldingen 69
Gondorf 38
Grand 87
Greinberg, der 63
Hagendorn 113
Heerlen 17
Heidelberg-Neuenheim 72
Heilbronn-Böckingen 79
Heiligenberg, der 73
Heßloch 61
Hochscheid 46
Horburg 92
Irgenhausen 112
Kaiseraugst 103
Karden 41
Kindsbach 68
Klein-Winternheim 50
Kobern-Gondorf 38
Koblenz 39
Koblenzer Stadtwald 40
Köln 21
Köln-Braunsfeld 20
Köln-Deutz 22
Köln-Müngersdorf 19
Köln-Rodenkirchen 23
Köngen 83
Kranenburg 5
Krefeld-Gellep 13
Kreuznach 59
Ladenburg 71
Langres 90
Larga 97
Lausanne 123
Luxeuil 91
Maastricht 16
Mackwiller 76
Mainz 48

Gesandtschaft.

Der Artikel behandelt die G. als Institution offiziellen Verkehrs zwischen sozialen Einheiten wie Gemeinden, Vereinen, Gruppen, Völkern, Staaten oder zwischen derartigen Einheiten u. Machthabern verschiedenen Grades. Diese Institution ist nach Funktion, sozialem Zusammenhang u. äußerer Gestalt einschließlich der Anzahl der beteiligten Personen von der Sendung eines oder mehrerer *Apostel (A. Wikenhauser: o. Bd. 1, 553/5), Boten oder Gesandter mit religiöser Botschaft abzugrenzen. G. u. Apostel (Bote, prophetischer, himmlischer Gesandter) haben zwar gemeinsam, daß sie die oder den Entsendenden voll vertreten u. das Amt des Auftraggebers für die Dauer des Auftrags unverkürzt wahrnehmen. Deshalb werden sich gelegentlich Berührungen mit der Beschreibung der

Tätigkeit eines solchen Gesandten ergeben, zumal eine G. häufig aus einem hervorgehobenen Mandatsträger, seiner Begleitung u. seinem Gefolge besteht; doch wird der soziale Zusammenhang, innerhalb dessen sich die folgende Darstellung zu halten hat, verlassen, wenn in einem mythologischen System wie etwa dem manichäischen die Tätigkeit eines ‚(Dritten) Gesandten' oder einer Gruppe göttlicher Gestalten mit Erlösungsauftrag eine G. genannt werden kann. – Angesichts der Tatsache, daß die Institution der G. einer gesicherten u. verbindlichen Durchführung bestimmter Aufträge dient, ist die Anzahl der beteiligten Personen von untergeordneter Bedeutung; dennoch gilt im allgemeinen der Auftrag als sicherer durchführbar, wenn die Vollmacht an eine Gruppe delegiert wird. Indem im Sprachgebrauch nicht nur dieser Vorgang, sondern auch sein kollektiver Träger als Delegation bezeichnet wird, ist zugleich die äußere Gestalt der G. mitdefiniert.

A. Nichtchristlich. Während aller Epochen der Alten Geschichte waren G. die wichtigste Art u. Weise offiziellen Verkehrs zwischen verschiedenen Regierungen sowie zwischen unterworfenen Gemeinwesen u. ihren Machthabern. Sie waren daher ein wesentlicher Bestandteil der politischen Geschichte u. spiegeln wichtige Aspekte der Sozial- u. Verwaltungsgeschichte wider. Es gibt eine große Anzahl von Einzelbeispielen, die angeführt werden könnten (vgl. die Excerpta de legationibus des Konstantinos VII Porphyrogennetos, die aus griechischen, bis ins 6. Jh. vC. zurückgehenden Quellen geschöpft sind; s. in der Ausgabe von C. de Boor [1903] 599); aber bei allem Wandel in den politischen Beziehungen von Staaten untereinander u. auch im Übergang von der klassischen zur christlichen Periode zeigen Definition u. Funktionen von G. einen hohen Grad an Kontinuität. Zu allen Zeiten kann der Gesandte als der beauftragte Repräsentant einer öffentlichen Autorität bezeichnet werden, dessen Handlungsvollmacht an einen strengen Verhaltens- u. Verantwortlichkeitskodex gebunden ist. Die G., die politische Gemeinwesen zur Beteiligung an überregional bedeutsamen Kulten oder Spielen, zur Einholung von Orakelauskünften u. dergl. aussandten, spielten in der griech. Welt bis in die Kaiserzeit hinein eine überragende Rolle u. vollzogen sich in ähnlich diplomatisch-protokollarischen Formen wie die zwischenstaatlichen G. Auch das Aufkommen von Herrscherkult u. Gottkönigtum seit frühhellenistischer Zeit, das die Entsendung einer G. aus einer Polis an einen Herrscher als θεωρία (vgl. Athen. 13, 607 C) erscheinen lassen konnte, nähert die sakral-kultische u. die politische Form der G. einander an. Wieweit die an die Wortgruppe anknüpfenden Vorstellungen im Christlichen weitergewirkt haben, bliebe zu zeigen.

I. Griechenland. Zur Zeit der Klassik u. des Hellenismus fielen in den Aufgabenkreis von G. alle Bereiche zwischenstaatlicher Beziehungen: Kriegserklärung, Aushandlung von Verträgen, Befragen von Orakeln, Vertretung bei Staatenbünden, Schiedsgerichtsbarkeit u. in der letzten Periode auch Loyalitäts- u. Demutsbekundungen gegenüber Königen usw. (Kienast 512/9). Die ständige Vertretung eines Staates bei einem auswärtigen Gemeinwesen kannte die Antike nicht (zur Funktion der πρόξενοι s. u. Sp. 657); G. wurden immer im Hinblick auf besondere Aufträge zusammengestellt u. mit ins einzelne gehenden Instruktionen versehen (vgl. die Formel ἑλέσθαι πρέσβεις, οἵτινες κτλ. ‚Gesandte wählen, welche' usw. Kienast 526. 559; Mosley 21f). Die Gesandten wurden in der Öffentlichkeit gewählt (in Athen zB. in der Vollversammlung, der Ekklesia) u. entledigten sich gewöhnlich ihres Auftrages vor dem Rat u. der Versammlung der Stadt, in die sie entsandt worden waren (Kienast 526/8. 552/9). Natürlich war bei diesem Vorgehen ‚Geheimdiplomatie' nicht möglich, zumindest nicht zwischen Staaten mit irgendwie demokratischer Regierungsform; dieser Nachteil wurde in den Verhandlungen mit einem Autokraten wie Philipp von Makedonien in Kauf genommen (Mosley 11/6). Gesandte waren strikt an den Volksbeschluß (ψήφισμα) gebunden, der ihren Auftrag näher bestimmte; es war nicht so sehr ihre Aufgabe, mit einer fremden Regierung zu verhandeln, ihr aus eigener Initiative Konzessionen anzubieten u. sie für sich zu gewinnen, als vielmehr eine bereits vorher festgelegte Politik überzeugend zu vertreten; sogar die sog. plenipotentiarii scheinen in Wirklichkeit nur einen streng begrenzten Ermessensspielraum gehabt zu haben (ebd. 30/8). Die Gesandten mußten über das Ergebnis ihrer Mission berichten u. liefen Gefahr, enteignet u. bestraft zu werden, wenn man zu der Auffassung kam, sie seien ihrem Verhandlungsauftrag nicht entsprechend nachgekommen (Kienast 577f; Mosley

39/42; vgl. bes. Demosth. or. 19 u. Aeschin. or. 2: Περὶ τῆς παραπρεσβείας, ‚Über die Anklage wegen pflichtwidrigen Verhaltens einer G.'). In den Staaten, die sie aufsuchten, brachte man ihnen alle Ehren entgegen; man bewirtete sie auf Staatskosten (zB. in Athen: Ditt. Syll.[3] 1 nr. 112, 41. 116, 37. 142, 35), u. sie wurden offiziell dadurch geehrt, daß man sie in Beschlüssen erwähnte (ebd. nr. 116, 7. 142, 15. 150, 8. 184, 37). In Kriegszeiten waren sie nach allgemeiner Übereinkunft bis zu einem gewissen Grad vor Mißhandlungen sicher, obgleich diese Übereinkunft nur soweit wirksam war, wie der gemeinsame Vorteil für die Staaten reichte, u. recht häufig verletzt wurde (Kienast 544/6; Mosley 81/92). – Beredsamkeit war eine sehr wichtige Voraussetzung für die erfolgreiche Ausführung einer diplomatischen Mission (vgl. Plut. praec. ger. 26 [819C]); daher findet man in der Regel als Gesandte Männer, die sich durch besondere geistige Fähigkeiten auszeichnen, wie zB. Philosophen, Sophisten u. überhaupt Gelehrte (Kienast 590/3; Mosley 43; s. u. Sp. 671f). Außerdem darf man nicht die hilfreichen Dienste vergessen, die oftmals durch den πρόξενος eines Staates, der eine G. sandte, geleistet wurden (zB. Ditt. Syll.[3] 1 nr. 118). Proxenoi waren Bürger eines Staates, die formelle u. gewöhnlich erbliche Bande der Freundschaft mit einem anderen Staat unterhielten (vgl. Plat. leg. 1, 642b), u. waren oft eine große Hilfe, wenn es darum ging, die Interessen dieses anderen Staates in ihrem eigenen Gemeinwesen zu unterstützen. Viele Inschriften geben uns Kunde von den Ehren u. Vorrechten, die den Proxenoi von Athen in fremden Gemeinwesen eingeräumt wurden (zB. Ditt. Syll.[3] 1 nr. 112, 37. 114. 118; IG 2[2], 12; vgl. Ditt. Syll.[3] 1 nr. 105: Eretria; allgemein: Kienast 581/7; Gschnitzer bes. 721/6). Gesandte erhielten regelmäßig Reisekosten (ἐφόδιον) aus der Staatskasse (vgl. für Athen Ditt. Syll.[3] 1 nr. 157, 10. 184, 41. 190, 15. 370, 48. 434, 52; Demosth. or. 19, 158; vgl. Ditt. Or. 1 nr. 229, 31: Smyrna; BullCorrHell 52 [1928] 46/50: Thasos); aber es ist unwahrscheinlich, daß damit mehr als das Notwendigste für die Reise gedeckt war (Mosley 74/7). Um einen Staat angemessen u. würdevoll zu vertreten, waren großzügigere Mittel notwendig; sowohl aus diesem Grunde wie auch wegen der erforderlichen Beredtsamkeit waren Gesandte immer besonders hervorragende Persönlichkeiten, die aus den angesehensten u. reichsten Männern ihres Gemeinwesens ausgewählt wurden (Kienast 530/2; Mosley 43f). Die Teilnahme an G. war daher ein gewichtiger Ausdruck von Bürgersinn unter den bedeutenderen Mitgliedern des Gemeinwesens, ein Faktor, der auch unter römischer Herrschaft seine Bedeutung behielt (s. u. Sp. 670).

II. Römische Republik. Von einzelnen kleineren Unterschieden abgesehen, galten die gleichen Regelungen für die Durchführung von G. in der Zeit der röm. Republik. Der Senat schickte die Gesandten aus u. stattete sie mit allem erforderlichen Personal u. mit Geld für die Reise (viaticum) aus. Die Gesandten waren gehalten, die Ergebnisse ihrer Mission dem Senat zu berichten (legationem renuntiare, referre), außer wenn sie mit besonderer Vollmacht zum Abschluß eines Vertrages ausgestattet waren (zu den Einzelheiten s. Mommsen, StR[3] 2, 1, 677/90; v. Premerstein 1133/5). Gesandte befreundeter Staaten wurden in Rom auf Staatskosten untergebracht u. bewirtet u. erhielten Sitze bei öffentlichen Unterhaltungsveranstaltungen (in besonders privilegierten Fällen saßen sie sogar zwischen den Senatoren, wie zB. die Massilienser: Iustin. 43, 5, 10). Man hörte sie im Senat an; falls notwendig, stellte man ihnen einen Dolmetscher (zB. die G. des Karneades u. der Philosophen 155 vC.: Plut. Cat. mai. 22; Gell. 6, 14, 9); zu den eigentlichen Beratungen des Senats aber wurden sie nicht zugelassen (vgl. Cic. Acad. 2, 137: cum Carneades et Stoicus Diogenes ad senatum in Capitolio starent; Liv. 45, 20, 6/10). Manchmal durften sie dem Iuppiter Capitolinus opfern (Liv. 28, 39, 15/8; vgl. IGRom 1, 118; 4, 1028; Ditt. Syll.[3] 2 nr. 764, 4 usw.); es konnte sein, daß man ihnen für einen Teil des Heimweges ein Transportmittel anbot (Mommsen, StR[3] 3, 597. 1148/57). Das Recht, G. nach Rom zu schicken, wurde auch prominenten Persönlichkeiten zugestanden, deren Dienste besonderer Anerkennung würdig schienen, so zB. in dem SC über Asklepiades v. Klazomenai (IGRom 1, 118, 8) oder im Brief des Octavian nach Rhosos über den Nauarchen Seleukos (IGLS 3, 1, 718 = R. K. Sherk, Roman documents from the Greek east [Baltimore 1969] nr. 58, 2, 60). Gesandte aus Staaten, die Rom feindlich gesinnt waren, mußten vor Antritt ihrer Reise eine Genehmigung bei den röm. Behörden einholen; wenn sie nach Rom kamen, durften sie sich

nicht innerhalb der Stadtgrenzen begeben, sondern wurden vom Senat außerhalb des Pomeriums untergebracht u. angehört. Sie konnten aufgefordert werden, Rom u. Italien unter Begleitung innerhalb einer festgesetzten Zeit zu verlassen (Mommsen, StR³ 3, 1150f; v. Premerstein 1136). Zu allen Zeiten galt die Immunität von entsprechend autorisierten Gesandten als durch das ius gentium gesichert (Liv. 5, 4, 14; 9, 1, 1 usw.; Caes. b. Gall. 3, 9, 3. 16, 4; Tac. hist. 3, 80, 2 u. bes. Dig. 50, 7, 18). Gleichwohl erwähnen die Inschriften häufig Gefahren, die griechische Gesandte während der politischen Unruhen der Späten Republik auf ihrem Weg nach Rom oder in den Westen durchstanden. Nach einer Inschrift des späten 2. Jh. vC. aus Kyzikos (IGRom 4, 134, 12) suchte das Volk, Männer, die bereit waren, durch alle Gefahren des Weges hindurch als Gesandte an den römischen Senat zu dienen'; vgl. ebd. 4, 1558, 20 (= Ditt. Syll.³ 2 nr. 656): ,sie (die Gesandten) erlitten seelische u. körperliche Strapazen'; IGRom 1, 662 (= Ditt. Syll.³ 2 nr. 762); 4, 179 usw. Zur Zeit der Republik ist eines besonders bemerkenswert: der Aufstieg Roms während des Späthellenismus zum Schutzherren der griech. Stadtstaaten, zum Schiedsrichter ihrer internen Streitigkeiten u. schließlich zum Herrscher. Diese Entwicklung zeigt sich deutlich in dem Auftreten der Gesandten griechischer Städte in Rom selbst wie auch bei den Vertretern Roms (legati u. imperatores) im östlichen Mittelmeerraum; vgl. zB. Ditt. Or. 1 nr. 339, 21 (aus Sestos): (Menas) ,übernahm bereitwillig Gesandtschaften zu den Feldherren, die die Römer nach Asien geschickt hatten, u. zu ihren Legaten'; vgl. IGRom 1, 118; 3, 34 u. bes. die Inschriften v. Mytilene: ebd. 4, 26/39 u. Pergamon: ebd. 4, 288/97 (s. bes. Kienast 525f; zu der Zeit der Triumvirn: Millar, Triumvirate 54/8). Die berühmte Zusammenkunft des Senatsgesandten C. Popillius Laenas mit Antiochos IV Epiphanes iJ. 168 vC. bietet ein besonders lebendiges Beispiel für den Anstieg der röm. Macht durch die röm. Diplomatie. Der Gesandte teilte Antiochos den Senatsbeschluß mit, zog dann um ihn herum auf dem Boden einen Kreis u. verbot ihm, diesen vor einer Erwiderung zu verlassen; erst nachdem der König eingewilligt hatte, seine Streitkräfte aus Ägypten abzuziehen, grüßte er ihn als Freund (Polyb. 29, 27, 1/7; Liv. 44, 19, 13f; 45, 12, 1/8). Derartige Eingriffe in die Angelegenheiten des östlichen Mittelmeerraumes u. seiner Staaten führten die Römer Schritt für Schritt zur direkten Verwaltung dieses Raumes. Des weiteren erkennt man während dieses Prozesses die zunehmende Bedeutung persönlicher Verbindungen zwischen Römern u. den bedeutenden Bürgern griechischer Staaten. Dies wurde durch die griech. Tradition der Proxenia (s. o. Sp. 657) u. durch die röm. Einrichtung der clientela erleichtert (s. bes. Badian 154/67; Bowersock, Augustus bes. 4/13). Beide Praktiken nehmen die Rolle städtischer Gesandter im römischen Reich derart vorweg, daß man von einem nahtlosen Anschluß sprechen kann (ebd. 13).

III. Kaiserzeit. a. Auswärtige Gesandtschaften. Während der Kaiserzeit vollzogen sich bedeutende Veränderungen in allen Bereichen der Diplomatie, insbesondere in der Pflege von Beziehungen zu fremden Staaten. Jetzt wurden Gesandte dieser Staaten gewöhnlich nicht vom Senat, sondern vom Kaiser u. seinen persönlichen Ratgebern empfangen (vgl. bes. Res gest. div. Aug. 31/3; Dio Cass. 53, 21, 6 usw.; Beispiele für den Empfang solcher G. durch den Senat bei Mommsen, StR³ 3, 2, 1156). Die auswärtige Diplomatie wurde auf diese Weise in den Geheimbereich einbezogen, der, wie Dio Cassius bemerkte (53, 19, 2/4), viele Aspekte des politischen Lebens während der Kaiserzeit umfaßte. Gleichzeitig besaßen die Gouverneure der militärischen Provinzen, die vom Kaiser persönlich ernannt waren, einen großen Ermessensspielraum in der Behandlung auswärtiger Beziehungen (zB. Dessau nr. 986, unter Nero); dagegen führten von der Zeit Domitians an die Kaiser in zunehmendem Maße ihre Feldzüge selbst u. waren jeweils für längere Zeit von Rom abwesend. Augustus empfing G. in Tarraco (Oros. hist. 6, 21, 19) u. auf Samos (Dio Cass. 54, 9, 8). Empfang von G. durch die Kaiser im Feldlager sind in Szenen der Trajanssäule dargestellt (K. Lehmann-Hartleben, Die Trajanssäule [1926] Taf. 16 [Szene XXVIII]. 25 [LII]. 29 [LXI]. 46 [C] usw.) sowie auf der Säule des Marcus Aurelius (C. Caprino - A. M. Colini u. a., La colonna di Marco Aurelio [Roma 1955] Taf. 7 [15]. 26 [53] u. bes. 30 [61]). Für das 3. Jh. gibt der Geschichtsschreiber Dexippos eine ausgezeichnete Beschreibung des Empfangs einer Iuthungischen G. durch Aurelian in Skythien (Dexipp.: FGrHist 100 F 6, 1/15). Im spätröm. Reich wurden auswärtige Gesandte vom

Kaiser u. seinem Consistorium dort empfangen, wo sie sich gerade befanden (zB. Amm. Marc. 28, 5, 12; Symm. or. 2, 13 [MG AA 6, 1, 326]). Valentinian I wurde bei Brigetium inmitten seines Rates vom Schlag getroffen, als er gerade Gesandte der Quadi empfing (Amm. Marc. 30, 6, 1/3). In Byzanz zeigte man Gesandten die Stadt u. ihre Sehenswürdigkeiten (vgl. Paul. Silent. descr. s. Soph. 983/90). Den Empfang einer Avaren-G. an Justin II iJ. 565 beschreibt Corippus (laud. Iust. 3, 151/401 [185/93 Cameron]; vgl. Men. Eph. frg. 14 [FHG 4, 218f]). Im 10. Jh. gab es ein detailliertes Programm für den Empfang von G. (Toynbee 498/505; vgl. 369/73).

b. Interne Gesandtschaften. Diejenigen G., über die am meisten berichtet wird u. die im gegenwärtigen Zusammenhang am wichtigsten sind, sind die zwischen Gemeinwesen des röm. Reiches u. den Kaisern u. ihren Statthaltern (vgl. bes. Liebenam 82/8).

1. Ehrende Gesandtschaften. Regelmäßig wurden G. ausgeschickt, um die Loyalität von Städten u. Provinzialversammlungen gegenüber den Kaisern auszudrücken, insbesondere anläßlich von Thronbesteigungen u. kaiserlichen Jahrestagen. So erkannte Tiberius die Glückwünsche von Aizanoi dankbar an, die ihm eine G. anläßlich seines Eintritts in die volle Mitregentschaft mit Augustus iJ. 4 nC. überbrachte (IGRom 4, 1693); eine Inschrift aus Assos erinnert an die Ehren, welche C. Caligula bei seiner Thronbesteigung erwiesen u. ebenfalls durch Gesandte überbracht wurden, die aus den vornehmsten Römern und Griechen (von Assos) ausgewählt waren (Ditt. Syll.³ 2 nr. 797); die Bewohner von Aizanoi beglückwünschten Septimius Severus zu seinem Sieg über Pescennius Niger bei Byzanz (IGRom 4, 566) usw. Zu den zahlreichen G. des Themistios im 4. Jh. gehören auch jene, bei denen er die Glückwünsche des Senats von Kpel nach Rom zu den Vicennalien des Constantius II (or. 3; vgl. G. Dagron: TravMém 3 [1968] 205/12) u. nach Thessalonike zur Thronbesteigung des Theodosius (or. 14) überbrachte. Glückwünsche u. Beileidsbekundungen wurden auch anläßlich entsprechender Ereignisse in der Familie des Herrschers übersandt. Eine wichtige Gruppe von Inschriften aus Sardis berichtet von Ehrungen für die Gesandten, die anläßlich der Annahme der toga virilis durch C. Caesar die Glückwünsche der Stadt u. des Koinon von Asia überbracht hatten (IGRom 4, 1756); etwas später schickte die Stadt Pisa Gesandte an Augustus, um ihm zum Tode des L. u. des C. Caesar ihr Beileid auszusprechen (Dessau 1 nr. 139f). Glückwünsche an Kaiser zu ihrer Thronbesteigung oder anderen Anlässen waren vor allem in späterer Zeit grundsätzlich mit Goldgeschenken verbunden (vgl. Th. Klauser, Art. Aurum coronarium: o. Bd. 1, 1010/20; Ch. Lacombrade, Notes sur l'aurum coronarium: RevÉtAnc 51 [1949] 54/9), u. diese wurden durch eine G. überbracht, wie schon jene von Rhosos u. Mytilene an Augustus (Sherk aO. 58 III; IGRom 4, 39b; hellenistische Vorbilder bieten zB. Curt. 4, 5, 11: der conventus vom Isthmos an Alexander; Ditt. Or. 1 nr. 223; die Erythräer an Antiochos I). So ging Symmachus mit einem Goldgeschenk des röm. Senats an den Hof Valentinians I zu dessen Fünfjahresfeier (or. 1/3 [MG AA 6, 1, 318/32]), u. Synesios v. Kyrene übergab das aurum coronarium in Kpel an Arkadios iJ. 399 (Lacombrade 16f). Mittels solcher G., deren eigentlicher Zweck es war, Glückwünsche zu überbringen, konnte man auch Klagen der Provinzen über ihre Statthalter vortragen, wie zB. jene des Tripolitanischen Rates über den Comes Africae Romanus (Amm. Marc. 28, 6, 7: creavere legatos, Victoriarum aurea simulacra ob imperii primitias oblaturos, utque lacrimosas provinciae ruinas docerent intrepide), oder überhaupt Dinge von Bedeutung dem Kaiser zur Kenntnis bringen (zB. Libanios: Petit 264). Üblich war es auch, daß G. dem Kaiser oder dem Senat den Dank der Provinzen für das Verhalten ihrer Statthalter aussprachen (s. bes. Tac. ann. 15, 20/2; vgl. Ditt. Syll.³ 2 nr. 783, 29f); auch konnte es unter gegebenen Umständen der Auftrag von G. sein, die Klage auf Amtsenthebung eines Statthalters wegen Mißbrauch der Amtsgewalt einzubringen (zB. Tac. ann. 3, 70, 1; 12, 22, 3; 14, 18, 1; Plin. ep. 3, 9; 4, 9; 5, 20; 7, 6; CIL 13, 3162 III, 15/26; dazu s. Brunt 206/9. 212/8). Eine von dem Philosophen Iphikles geführte G., die iJ. 375 nC. dem Kaiser Valentinian I die Wertschätzung Illyriens für die Verwaltung durch den Praefectus praetorio aussprechen sollte, sah sich dann aber in einem Kreuzverhör gezwungen, scharfe Kritik vorzubringen (Amm. Marc. 30, 5, 8/10).

2. Verwaltungstechnische Gesandtschaften. Besonders zahlreich u. wichtig waren G. an die Kaiser u. an den Senat wegen praktischer

Fragen, welche die provinzialen Gemeinwesen selbst betrafen. Derartige G., über die es zahllose Berichte gibt, waren von fundamentaler Bedeutung für die zentralistische Verwaltung des röm. Reiches; denn durch sie wurde die röm. Regierung besonders wirkungsvoll über die Probleme der Provinzbewohner unterrichtet u. in die Lage versetzt, darauf zu reagieren (s. zB. Millar, Emperor 156/66, bes. 165f). Diese G. wurden ebenso wie die eben genannten ehrenden G. sehr häufig von Städten u. Provinzialversammlungen ausgesandt, im spätröm. Reich auch von Diözesen (Cod. Theod. 12, 12, 9 vJ. 382), ebenso aber auch von bedeutsamen politischen Einheiten innerhalb von Gemeinwesen, wie zB. dem πολίτευμα (Kolonie) der Juden in Alexandria (E. M. Smallwood, Philonis Alexandrini legatio ad Gaium [Leiden 1961] 5/14), u. schließlich von Kollegien u. Körperschaften, wie zB. den σκυτοτόμοι (Lederbearbeitern) von Attaleia (IGRom 4, 1169); allgemein vgl. Cod. Theod. 12, 12, 11 vJ. 386: si quis vel civitatis vel provinciae vel corporis alicuius ita prosequi desideria voluerit ... Für ein derartiges Herantreten an die röm. Behörden konnte es eine Vielzahl von Anlässen geben, zB.: willkürliches Vorgehen von kaiserlichen Agenten u. Soldaten (IGRom 4, 598), Grenzstreitigkeiten (CIL 9, 4976), die Staatssteuern einer neugegründeten Stadt (IGRom 4, 1156), das πορνικὸν τέλος (Dirnensteuer) (ebd. 1, 860), Fischereirechte (Suppl. Epigr. 1 [1923] nr. 329), die Besetzung eines Lehrstuhls für Rhetorik (Philostr. v. soph. 2, 11, 1), die Immunität eines städtischen Sophisten (Ditt. Syll.[3] 2 nr. 876), also praktisch alles, was für ein Gemeinwesen von Bedeutung sein konnte (IGRom 3, 22; vgl. 4, 791. 1244; weitere Beispiele bei Iacopi 516/8). Maximinus Daia soll angeblich gezielt diejenigen provinzialen G. ermutigt haben, welche die Verfolgung von Christen in den Städten des Ostens beantragten (Lact. mort. pers. 36, 3: subornatis legationibus civitatum quae peterent, ne intra civitates suas christianis conventicula extruere liceret; vgl. Euseb. h. e. 9, 2, 1. 4, 1. 7, 1/14; Ditt. Or. 2 nr. 569); u. es gibt viele Beispiele für Gesetzesmaßnahmen aus dem 4. u. frühen 5. Jh., die als Reaktion auf eine provinziale G. erlassen worden sind (Jones, Empire 1, 362f u. 3, $73_{90/2}$; vgl. u. Sp. 667).

c. Durchführung u. Aufnahme. 1. Auswahl u. Ermächtigung. Auswahl u. Durchführung einer provinzialen G. waren genau geregelt. Die Lex Ursonensis verlangte die Anwesenheit der Mehrheit des Rates bei Zusammenkünften, auf denen Gesandte gewählt werden sollten, u. setzte eine Geldbuße von 10000 Sesterzen fest für einen ordnungsgemäß gewählten Kandidaten, der es ablehnte, die ihm übertragene Aufgabe zu übernehmen oder einen Stellvertreter zur Verfügung zu stellen (Dessau 2, 1 nr. 6087, 92). Damit wird deutlich, daß der Dienst in einer G. sowohl staatsbürgerliche Pflicht, zu der man gezwungen werden konnte, als auch ein bürgerliches Ehrenrecht war, welches man bereitwillig aus dem Geiste der Großzügigkeit auf sich nahm (s. u. Sp. 699f). Autorisiert wurden Gesandte durch ein Sendschreiben des zuständigen Entscheidungsgremiums (vgl. CIL 10, 4658: legatus senatus consulto), dessen Bestimmungen nicht abgeändert werden konnten (Cod. Theod. 12, 12, 4. 10f usw.; vgl. Call.: Dig. 50, 9, 5 zur Verbindlichkeit von municipalen Dekreten) u. das sie als Beweis für ihr Mandat auf ihrer Mission bei sich führen mußten (Cod. Theod. 12, 12, 11). Es war ihnen untersagt, ihre Mission zur Durchführung privater Geschäfte zu benutzen (Dig. 50, 7, 9, 2. 11 usw.); für die Zeit ihrer Abwesenheit waren sie vor Rechtsstreitigkeiten geschützt (ebd. 5, 1, 8. 24, 2; 50, 7, 4). Häufig wurden ihnen ihre Ausgaben auf Anweisung der Reichsregierung erstattet, es sei denn, sie hatten ausdrücklich versprochen, die G. ohne Unkosten für ihr Gemeinwesen durchzuführen (ebd. 50, 4, 18, 12. 7, 3 usw.; vgl. die epigraphische Formel ᾧ τὸ ἐφόδιον δοθήτω, εἰ μὴ προῖκα ὑπέσχηται, Ditt. Syll.[3] 2 nr. 837; s. Williams 470/83; Iacopi 525f); in spätrömischer Zeit waren sie berechtigt, den cursus publicus zu benutzen (Cod. Theod. 8, 5, 32; 12, 12, 6. 9). Wer öffentliche Schulden hatte, war vom Dienst in einer G. ausgeschlossen, was allerdings auf Schuldner gegenüber dem Fiskus nicht zutraf (Ulp.: Dig. 50, 7, 5). Nach Teilnahme an einer G. war man üblicherweise für zwei Jahre von einer weiteren derartigen Dienstverpflichtung freigestellt (ebd. 50, 7, 7/9 usw.).

2. Empfang. Empfangen wurden Gesandte entweder vom Senat, obwohl dies ziemlich unüblich war u. im Ermessen des Kaisers stand (vgl. Dio Cass. 53, 21; Mommsen, StR[3] 3, 2, 1156f), oder, was mehr der Regel entsprach, sogar im Falle der sog. senatorischen Provinzen, vom Kaiser (Millar, Emperor, bes. 159/64). In diesem Fall, u. dies darf besonders

betont werden, gab der Kaiser ihnen auch die Antworten persönlich (ebd. 10). Philon erwähnt einen kaiserlichen Freigelassenen ἐπὶ τῶν πρεσβειῶν, etwa Minister oder Staatssekretär für G. (leg. ad Gai. 181); dieses Amt wird auch von anderen erwähnt (O. Hirschfeld, Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten bis auf Diocletian² [1905] 323₁); aber man weiß wenig über seinen Aufgabenbereich. Philons G. jedenfalls wurde zweimal von Gaius persönlich empfangen, wenn auch unter wenig formellen, um nicht zu sagen ungewöhnlichen Umständen (leg. ad Gai. 181. 349/67). Gesandte, die vor dem Kaiser oder dem Senat erschienen, brachten ihre Sache durch Vorlage ihres decretum oder ψήφισμα vor, zusammen mit beglaubigenden Dokumenten (zB. IGRom 4, 1031. 1042; IG 7, 2711 III usw.), u. sprachen zur Bekräftigung, notfalls auch gegen die Ansprüche anderer Bittsteller (vgl. die von Philon ins Auge gefaßte Situation: leg. ad Gai. 350). Im J. 26 nC. hörte der Senat konkurrierende Petitionen von elf asiatischen Städten ‚pluris per dies' (Tac. ann. 4, 55f; vgl. 3, 60/3); Philon beschreibt die Gegenüberstellung der griech. u. der jüd. G. aus Alexandria vor Gaius, wobei die jüd. Delegation vom Kaiser einem scharfen Kreuzverhör unterzogen wurde (leg. ad Gai. 353/67). In der späten Kaiserzeit wurden Bürger-G., wie andere auch, vom Kaiser u. seinem Rat empfangen (Cod. Theod. 12, 12, 4. 8; vgl. 10; in consistorio mansuetudinis nostrae secundum consuetudinem; vgl. Amm. Marc. 28, 1, 25. 6, 9 usw.). Die Verantwortung für den Empfang von G. trug in dieser Zeit der magister epistolarum (Not. dign. or. 19, 8; Not. dign. occ. 17, 12 [44. 162 Seeck]: legationes civitatum et consultationes et preces tractat); allerdings wurden normalerweise die G. zunächst durch den Praefectus praetorio einer Überprüfung unterzogen, um solche, die überflüssig oder nichtig waren, auszusondern (Cod. Theod. 12, 12, 3. 4. 8 usw.).

3. Patronate u. Beschwernisse. Zu allen Zeiten war die Beschaffung eines Patronats von besonderer Bedeutung für den Erfolg einer G. Dies macht Philon sehr deutlich (leg. ad Gai. 171/8); schon 168 vC. wurden Gesandte, die Teos im Interesse von Abdera ausgeschickt hatte, gelobt (Ditt. Syll.³ 2 nr. 656, 21/7): ‚Sie besuchten die führenden Persönlichkeiten Roms u. gewannen sie dadurch für sich, daß sie ihnen täglich ihre Aufwartung machten. So versicherten sie sich der Unterstützung der Patrone ihrer Stadt (Teos) für unser Volk (von Abdera) ... u. überzeugten die Senatoren, die zunächst unseren Belangen ablehnend gegenüberstanden, indem sie an den täglichen Empfängen in ihren Häusern teilnahmen'. Zahlreiche Briefe von Symmachus u. Libanios bezeugen deren Unterstützung für G., die sich auf dem Weg zum kaiserlichen Hof befanden (zB. Symm. ep. 1, 17; 4, 46; zu Libanios vgl. Petit 263/7. 415/9; Liebeschuetz 266/9). Umgekehrt wurden die Beschwerden der Gesandten von Tripolis an Valentinian durch kontinuierliche Behinderung bei Hofe erfolgreich verhindert (Amm. Marc. 28, 6, 8f. 20/4). Von Unkosten u. Beschwernissen, die Gesandte auf sich nehmen mußten, wenn auch darunter nicht mehr Bedrohungen für Leib u. Leben zu verstehen sind (s. o. Sp. 657), berichten zahlreiche Inschriften; vgl. zB. IG 7, 2711 VI: ‚Als niemand bereit war, die Bürde auf sich zu nehmen, setzte er seine eigenen drängenden Angelegenheiten beiseite u. ließ sich von der Großherzigkeit bestimmen, als Gesandter zum Kaiser zu gehen, u. das noch unentgeltlich'. Vgl. ebd. VIII: ‚Viele zauderten, die Bürde auf sich zu nehmen u. die Unannehmlichkeiten der langen Abwesenheit von der Heimat'. Ein Gesandter folgte Septimius Severus u. Caracalla nach Rom, Britannien, Germania Superior, Sirmium, Nikomedien, Antiochien u. Mesopotamien (Suppl. Epigr. 17 [1960] nr. 505; vgl. IGRom 4, 862: ein Gesandter nach Rom u. Pannonien). Ziemlich häufig wird vom Tod eines Gesandten in der Fremde berichtet (vgl. Dessau 2, 1 nr. 7026. 7115; IGRom 1, 312; vgl. Paul.: Dig. 50, 7, 11); von den tripolitanischen Gesandten an Valentinian starb einer in Karthago, ein anderer in Trier, einer wurde zu Unrecht dafür hingerichtet, dem Kaiser die Unwahrheit gesagt zu haben, als man ihn gezwungen hatte, eine Mandatsüberschreitung zuzugeben, u. der letzte wurde eingekerkert, konnte aber entfliehen (Amm. Marc. 28, 8, 16/24).

d. Einschränkungen u. Begrenzungen. Man versuchte, Umfang u. Häufigkeit von G. aus den Provinzen zu regeln, hauptsächlich wegen der hohen Kosten für die betroffenen Gemeinwesen (Jones, City 243; vgl. auch das gesammelte Material bei Williams 470/83). In der sog. ‚Rede des Maecenas' empfahl Dio Cassius, daß Petitionen schriftlich dem Provinzstatthalter zugeleitet werden sollten, anstatt von G. vorgetragen zu werden; sie sollten nur dann an den Kaiser weitergesandt

werden, wenn eine richterliche Entscheidung davon betroffen war (52, 30, 9; vgl. ein Beispiel für dieses Verfahren bei Plin. ep. 10, 83). Plutarch machte ironischerweise den Vorschlag, die Zahl von G. durch eine Politik des amtlichen Aufzeichnens aller dafür ungeeigneten Kandidaten zu vermindern. (praec. ger. 25 [819A]). Vespasian hatte die Zahl der Gesandten in einer G. auf drei begrenzt (Dig. 50, 7, 5, 6), offensichtlich aber nur teilweise erfolgreich (vgl. die gesammelten Beispiele bei Iacopi 521). Als Statthalter von Bithynien-Pontus schaffte Plinius aus Kostengründen die G. ab, welche jährlich von Byzantion an den Kaiser u. an den Statthalter von Moesia gesandt worden waren; diese G. kosteten 12000 bzw. 3000 Sesterzen (Plin. ep. 10, 43). Die späteren Kaiser versuchten verschiedentlich, die Anzahl von G. zu reduzieren, zB. dadurch, daß sie unnötige Wiederholungen von G. in der gleichen Angelegenheit zu verhindern trachteten (Cod. Theod. 12, 12, 7 vJ. 380), daß G. nicht ernsthaften Charakters untersagt wurde, den cursus publicus für ihren Heimweg zu benutzen (ebd. 12, 12, 6 vJ. 369); daß eine vorherige Anmeldung beim Provinzstatthalter vorgeschrieben wurde (ebd. 12, 12, 3 vJ. 364). Bezeichnend für die besondere Stellung Ägyptens im römischen Reich war die Tatsache, daß in Alexandria eine derartige Anmeldung immer notwendig war (Philo in Flacc. 97; vgl. Cod. Theod. 12, 12, 15 vJ. 416; Williams 478). Es steht aber fest, daß trotz dieser Maßnahmen zu allen Zeiten zahlreiche G. zu den Kaisern vordrangen. Philon fand Rom voll von G. aus den Provinzen, welche auf die Rückkehr des Kaisers warteten (leg. ad Gai. 182); es besteht kein Grund zur Annahme, daß sich dies je änderte. Allgemein war die Bereitschaft der Kaiser, persönlich G. zu empfangen u. auf ihre Anliegen zu antworten, selbst wenn es sich um offenkundig bedeutungslose Dinge handelte, ein wichtiges Charakteristikum der administrativen Natur der röm. Regierung u. zumindest während der frühen Kaiserzeit für ihre traditionell direkte Zugänglichkeit für die Bewohner des Reiches (s. bes. Millar, Emperors 9f). Plinius pries Trajan, weil dieser sich im Gegensatz zu Domitian rasch u. entschlossen mit den Petitionen der Provinzbewohner befaßte (paneg. 79, 6: nulla in audiendo difficultas, nulla in respondendo mora. adeunt statim, dimittuntur statim, tandemque principis fores exclusa legationum turba non obsidet).

e. Senatorische Gesandtschaften. Mit der zunehmenden Neigung der Kaiser, ihre Aktivitäten aus Rom in die Provinzen zu verlagern, begegnet man auch einer besonderen Kategorie städtischer G. immer häufiger, jenen nämlich, die der röm. Senat in eigenen Angelegenheiten an die Kaiser schickte. Unter den außergewöhnlichen Umständen des J. 69 nC. sandte der Senat G. an Vitellius (Tac. hist. 2, 55 u. 59) u. an Vespasian (ebd. 3, 80f; 4, 6/8). Man vermutet eine G. des Senats an Trajan iJ. 97 unter ähnlichen Umständen (R. Syme, Tacitus [Oxford 1958] 16); im frühen zweiten Jh. wird ein Senator als ‚legato misso a senatu ad imp. Hadrianum cum ex Africa revertisset' erwähnt (AnnÉpigr 1940 nr. 99). Derartige G. waren vor allem im späten Kaiserreich sehr häufig. Im J. 371 wurden drei Senatoren zu Valentinian I gesandt, um gegen die Anwendung der Folter gegen Senatoren zu protestieren (nobilitatis decreto: Amm. Marc. 28, 1, 24f). Die Briefe des Symmachus erwähnen mehrere derartige senatorische G., vor allem in Fragen der Besteuerung u. der Militärdienstpflicht (Belege in der Ausgabe von O. Seeck: MG AA 6, 1, LXIX u. CLXIV; vgl. Cod. Theod. 7, 13, 13 vJ. 397 als Erwiderung auf ‚amplissimi ordinis petitionibus'). Symmachus selbst nahm an mehreren G. dieser Art teil: iJ. 369/70 (s. o. Sp. 662), iJ. 382 in der Frage des Victoria-Altares u. anderer heidnischer Privilegien (Symm. rel. 3, 1; Ambros. ep. 17, 10; vgl. ep. 57, 4/6 zu weiteren senatorischen G. in dieser Angelegenheit), iJ. 388 an den Usurpator Maximus (Socr. h. e. 5, 14, 4f; vgl. Symm. ep. 2, 30f) u. im Winter des J. 401/2 an Honorius u. Stilicho (Seeck aO. LXIII; vgl. bes. ep. 4, 9 zum J. 402: legationem mihi amplissimus ordo mandavit; 5, 94/6 usw.). Aufführen kann man in diesem Zusammenhang auch die zahlreichen G. des Senats an Honorius zur Zeit des Einfalls des Alarich iJ. 408/10 (Zos. 5, 42, 1. 41, 1. 45, 5), an Alarich selbst (ebd. 5, 40, 1/4. 41, 4) u. im 5. u. frühen 6. Jh. an den Hof in Kpel, zB. die G., die zur Teilnahme an den Hochzeitsfeierlichkeiten Valentinians III u. Eudoxias iJ. 437 entsandt worden war u. die auch Abschriften des neuen Codex Theodosianus zur Übermittlung in den Westen empfing; vgl. Cod. Theod. gesta senatus 2 (1, 2, 1 Mommsen-Meyer); v. Melan. 50 (SC 90, 224), sowie schließlich die G. aus Senatoren u. Bischöfen, die Theoderich iJ. 526 nach Kpel schickte (s. u. Sp. 679). Die Teilnahme

an solchen G. wird häufig in den senatorischen Inschriften des späten Kaiserreiches genannt; vgl. Dessau 1 nr. 1257: multis legationibus pro amplissimi ordinis desideriis apud divos principes functo; nr. 1258: legato amplissimi ordinis septies et ad impetrandum rebus arduis semper opposito (vgl. ebd. nr. 1243. 1259. 1282. 1284; CIL 6, 1735; AnnÉpigr 1928 nr. 80 usw.).

f. Private Gesandtschaften. G. wurden auch von Städten u. Kollegien der Provinzen an hervorragende Persönlichkeiten ausgesandt, meistens um Dekrete zu überbringen, durch die Klientelverhältnisse mit früheren Statthaltern begründet wurden (Iacopi 520). Derartige Verbindungen wurden regelmäßig in Inschriften erwähnt, die in der Heimatstadt des Patrons, oft in dessen Wohnhaus, aufgestellt wurden (vgl. Dessau 1 nr. 1103; 2, 1 nr. 6095/111. 6752; 2, 2 nr. 8843; CIL 11, 5748/51; AnnÉpigr 1933 nr. 268 u. 1934 nr. 176). Ebenso konnten private G. um anderer wichtiger Angelegenheiten willen ausgesandt werden; so schickte der Senat iJ. 376 Repräsentanten zum Vater des Redners Symmachus, um diesen nach seinem erzwungenen Wegzug zur Rückkehr nach Rom zu bewegen; vgl. Symm. ep. 1, 44: frequentibus suffragiis, denique oratoribus missis ... senatus acciverit; or. 5, 2: nobiles viri administri et internuntii publicae voluntatis (zu den Begleitumständen s. Amm. Marc. 27, 3, 4). Ein Beispiel für eine bürgerliche Delegation, die um privater Verhandlungen willen ausgeschickt wurde, kann Symm. ep. 4, 62 entnommen werden, wo vorgeschlagen wird, eine G. aus leitenden Bürgern von Antiochia nach Spanien zu schicken, um Pferde für öffentliche Spiele in ihrer eigenen Stadt zu besorgen. Dieser Kategorie von G. sind vielleicht auch jene G. zuzurechnen, die christliche Gemeinden an einander u. zu Kirchenversammlungen in Angelegenheiten von rein kirchlichem Interesse schickten (s. u. Sp. 676/8).

IV. Soziales u. Kulturelles. Bestimmte Züge der provinzialen G. des röm. Reiches verdienen besonders hervorgehoben zu werden.

a. Teilnahme an Gesandtschaften aus Freigebigkeit. Die Teilnahme an einer solchen G. wird sehr oft ehrend erwähnt als Akt bürgerlicher Freigebigkeit, den leitende Bürger auf sich nehmen u. der mit anderen Wohltaten verglichen werden kann, wie der Errichtung von Gebäuden, der Ausstattung öffentlicher Spiele, der Verteilung von Korn usw. (für Beispiele aus den griech. Provinzen s. IGRom Reg. s. v. res municipalis, 4. honores, liturgiae). Solche Bürger übernahmen G ohne Bezahlung (προῖκα, δωρεάν, legatio gratuita; s. Jones, City 243 u. 358₆₀; Iacopi 525), oft sogar zu wiederholten Malen, vgl. CIL 5, 5894: quin(quies) gratuit(o) legation(ibus) urbic(is) et peregrin(is) pro rep(ublica) sua funct(us ?); vgl. Iacopi 524. Für Plutarch waren G. an den Kaiser eine der hauptsächlichen Betätigungsmöglichkeiten, die damals für politischen Ehrgeiz noch übrig geblieben waren u. Tatkraft, Mut u. Intelligenz erforderten (praec. ger. 10 [805A]). Die finanziellen u. andere Lasten, welche derartige Dienste mit sich brachten, sind bereits erwähnt worden (s. o. Sp. 657); vom 2. Jh. an betrachtete man den Dienst in G., wie andere Beweise bürgerlicher Freigebigkeit auch, in zunehmendem Maße als eine Ehrenpflicht (munus), der sich ein Mann vom Stande eines Curialen nicht entziehen konnte (zu den Bedingungen des Dienstes u. Ausnahmen davon s. Dig. 50, 7). Als während des 4. Jh. die bürgerlichen Institutionen sich weiter veränderten, wurde diese Aufgabe, wie andere auch, vom christlichen Klerus übernommen (s. bes. Liebeschuetz 167/86; s. u. Sp. 674).

b. Literarische Aspekte. 1. Gesandtschaften u. Literatur. Nochmals soll unterstrichen werden, welche Bedeutung die Gabe der Überzeugungskraft für einen Gesandten hatte, u. insbesondere, welche Funktion der klassischen Bildung bei der Gestaltung des Verkehrs zwischen Gemeinwesen der Provinzen u. der röm. Regierung zukam, wie dies das Zusammentreffen des Sophisten Heliodor mit Kaiser Caracalla verdeutlicht (Philostr. v. soph. 2, 32 u. Millar, Dexippus 12/4). Die Rede des Sophisten Skopelianos, durch die dieser der Provinz Asia eine Ausnahme von Domitians Erlaß, der den Weinbau einschränkte, gesichert hatte, war noch mehr als ein Jahrhundert später berühmt (Philostr. v. soph. 1, 21, 6). Man sagt Polemon v. Smyrna nach, daß es ihm durch seine Redegewandtheit gelungen sei, die Gunst Hadrians für Smyrna anstelle von Ephesos zu gewinnen (ebd. 1, 25, 2; vgl. bes. Bowersock, Greek Sophists 44/7). Der Rhetor Menander stellte Regeln für einen λόγος πρεσβευτικός zusammen, welche die Aufmachung u. das Verhalten einer G. an den Kaiser darlegten (Rhet. Gr. 3, 423f Spengel); Philodemos

erwähnte in seiner Schmähschrift gegen die Rhetoren derartige Reden (vgl. die Ausgabe von Sudhaus 1, 134, Col. XXXI, 2; 2, 265, Col. X[a]; vgl. Kienast 593f). Mehrere erhaltene literarische Petitionen, die an die Kaiser gerichtet sind, werden auf Grund ihrer Aufmachung G. zugeordnet, wobei nicht feststeht, ob sie tatsächlich unter diesen Umständen übergeben wurden; hierzu rechnen zB. der Πρεσβευτικὸς πρὸς Ἰουλιανόν des Libanios (or. 15 [2, 114 Foerster]) u. seine Oratio 19 an Theodosius wegen der Ausschreitungen gegen die Standbilder der Kaiser (2, 385 F.). Der christl. Apologet Athenagoras verfaßte eine Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν (Apologie für die Christen), die an die Kaiser M. Aurelius u. Commodus adressiert war (315 Goodspeed). Im späten Kaiserreich richteten Heiden entsprechende Bitten an die christl. Kaiser. Libanios' or. 30 ‚pro templis' (3, 87 F.), wieder an Theodosius adressiert, ist wie für eine G. gestaltet, obgleich die Rede tatsächlich nicht unter diesen Umständen übermittelt worden sein kann (R. van Loy, Le ‚Pro templis' de Libanius: Byzantion 8 [1933] 10f). Symmachus' dritte Relatio, über den Altar der Victoria, war speziell in Form u. Sprache für eine G. abgefaßt, obgleich sie in Wirklichkeit als Sendschreiben geschickt u. nicht durch einen Gesandten dem Kaiser überbracht wurde; vgl. bes. ebd. 2 (MG AA 6, 1, 280): et ut praefectus vester gesta publica prosequor et ut legatus civium mandata commendo.

2. *Schriftsteller als Gesandte.* Die häufige Teilnahme von Schriftstellern an G., u. zwar sowohl in der Republik wie auch im Kaiserreich, war selbst schon ein bedeutender Faktor für die Verbreitung kultureller u. intellektueller Vorstellungen (vgl. bes. Kienast 590/6: ‚Bedeutung für die antike Geistesgeschichte'). Die G. der Philosophen Karneades, Diogenes u. Kritolaos iJ. 155 vC. stellt einen Wendepunkt in der Geistesgeschichte Roms dar (vgl. Plin. n. h. 7, 112; Plut. Cato mai. 22); zur Zeit der späten Republik u. des frühen Kaiserreichs gingen viele der führenden griech. Schriftsteller als Gesandte nach Rom, wie zB. der Dichter Krinagoras v. Mytilene, der Historiker Nikolaos v. Damaskos, Philon v. Alexandrien, Josephus, Plutarch u.a. (Kienast 592f; Bowersock, Augustus 122/5; vgl. C. P. Jones 20/2). In der späten Kaiserzeit übernahm Themistios zehn G., was er selbst auf seine Fähigkeiten als Redner u. Philosoph zurückführte (or. 17, 214a/b; vgl. 23, 298a/b; 31, 352c/d; 34, 13 usw.); Synesios v. Kyrene ging iJ. 399 als Gesandter nach Kpel, wo er seine Rede περὶ βασιλείας an Arcadius richtete (s. o. Sp. 662). Die beiden frühbyzantinischen Geschichtsschreiber Olympiodoros v. Theben u. Priscus v. Panion nahmen an G. zu den Hunnen u. wahrscheinlich auch nach Rom teil u. fügten Erzählungen über diese Ereignisse in ihre Historien ein (FHG 4, 61. 77/95; zu Olympiodoros vgl. J. F. Matthews, Olympiodorus of Thebes and the history of the west: JournRomStud 60 [1970] 79/97; zu Priscus s. E. A. Thompson, A history of Attila and the Huns [Oxford 1948] 103/20).

B. Jüdisch. Im Judentum berührt sich mit dem Amt des Apostels oder Gesandten (s. o. Sp. 654) die Institution der G. mehr als anderswo. Apostelamt u. G. unterscheiden sich nur in bezug auf die Funktion: während der Gesandte oder Apostel eine autoritative Lehrmeinung zu überbringen hat, reichen die Aufgaben einer G. im Sinne von Delegation von privaten Aufträgen für den Lehrer bis zur Ausführung offizieller Aufträge. Das in bSanhedrin 12a erwähnte, von den Römern gefangengenommene Gelehrtenpaar scheint von Tiberias aus in offizieller Mission unterwegs gewesen zu sein; der Text läßt nicht mehr erkennen, in welcher (Jeremias 133f). Patriarch Jehudah III (um 300) schickte eine G. in die Ortschaften Palästinas, um dort Bibel- u. Mischna-Lehrer einzusetzen (jḤagigah 1, 76c, 26.) Das palästinische Mutterland schickte G. in die Diaspora (CIJ 1 nr. 611; 5./6. Jh., Venusia, Apulien), um die Verbindung im Glauben zu halten. In diesen innerjüd. Angelegenheiten scheint die Form der paarweisen Sendung bevorzugt worden zu sein. Wo es aber um die Selbstbehauptung des Judentums in der griech.-röm. Welt ging, hat man sich offenbar der in dieser üblichen Form der G. angepaßt. Nur so konnten jüdische Angelegenheiten zur Kenntnis genommen u. behandelt werden, wie es Sp. 663. 665. 667 aus griechisch-römischer Sicht beschrieben ist; die Dinge selbst, um die es ging, also die Wiederherstellung der Bürgerrechte in Alexandrien nach mannigfachen Injurien einschließlich eines Pogroms (Philo leg. ad Gai. 114/61) oder die Reinhaltung gottesdienstlicher Stätten von Symbolen der Herrscherverehrung (ebd. 162/348; in vielen Einzelheiten abweichend Jos. ant. Iud. 18, 55/9; b. Iud. 2, 169/203 mit G.

an Pilatus u. Petronius) fügen sich nicht gerade in eine gemeinsame Linie der durch G. regulierten Verhältnisse.

C. Christlich. I. Neues Testament. Solange das Urchristentum noch eschatologisch ausgerichtet war, bestand kein Grund, mittels G. in die offiziellen Beziehungen zwischen Sozialeinheiten aller Art einzutreten. Dementsprechend sind in Fortführung des jüd. Brauches der paarweisen Sendung die Proklamationen der anbrechenden Gottesherrschaft durch die zwölf (Mc. 6, 7) u. die siebzig (Lc. 10, 1) Jünger G. eigener Art. Auch die G. der Jerusalemer Urgemeinde nach Samaria (Act. 8, 14), Antiochien (ebd. 15, 22. 27. 32), Korinth (2 Cor. 10/3) u. Galatien (Gal. 2, 12), der antiochenischen Gemeinde nach Jerusalem (Act. 11, 30; 15, 1f. 12; Gal. 2) u. zur Heidenmission (Act. 13, 2f; 15, 39f) u. anderer paulinischer Gemeinden nach Jerusalem (Jeremias 135/8) stellen die Eingliederung in die griech.-röm. Welt noch nicht her, sondern setzen entweder die eschatologische Sendung fort oder beginnen, die inner- u. zwischengemeindliche Organisation mitzukonstituieren. Erst als der letztere Prozeß abgeschlossen ist, werden G. im allgemein verbreiteten Verständnis möglich. Zwischen diesem Verständnis u. dem der eschatologisch-urchristl. Sendungen besteht genaugenommen keine Kontinuität. (In zwei Gleichnissen Jesu begegnet die G. im profan-staatlichen Sinn: Lc. 14, 32 u. 19, 14.)

II. Weltliche Diplomatie. Die Christianisierung des röm. Reiches spiegelt sich in vielerlei Weise in der Durchführung von G.: Mitglieder des Klerus waren mit weltlicher Diplomatie befaßt, u. zwar von staatlicher u. auch städtischer Art; die Beziehungen zwischen der Kirche u. den röm. Behörden wurden stets durch G. geregelt; daneben wurden Formen einer spezifisch kirchlichen Diplomatie entwickelt in den Beziehungen zwischen Gemeinden, wie zB. das Auftreten päpstlicher Gesandter. Bei allen diesen Entwicklungen aber war die Art der Durchführung von G. in enger u. direkter Anlehnung an die weltliche G. der klassischen Zeit übernommen. – Besonders vom späten 4. Jh. an wurden Mitglieder des christl. Klerus im Dienst der weltlichen Diplomatie für innen- und auch außenpolitische Aufgaben eingesetzt.

a. Außenpolitik. Kleriker waren zB. beteiligt an den fruchtlosen Verhandlungen zwischen den Westgoten u. Kaiser Valens vor der Schlacht von Adrianopel (Amm. Marc. 31, 12, 8) u. wurden auch von dem Rebellen Firmus an den magister militum in Afrika, Theodosius, geschickt (ebd. 29, 5, 15). Ambrosius v. Mailand wurde als Gesandter von Valentinian II an den Usurpator Maximus geschickt (Ambros. ep. 30 [24] [CSEL 82, 1, 207/15]); iJ. 392 sandte Eugenius Kleriker aus, um die Anerkennung seiner Herrschaft von Theodosius zu erlangen (Rufin. h. e. 11, 31). Im J. 409 begab sich Innocentius I als Gesandter nach Ravenna gemeinsam mit Kollegen, die der Senat ausgewählt hatte (Zos. 5, 45, 5; vgl. Soz. h. e. 9, 7, 1; Oros. hist. 7, 39, 2); Alarich bediente sich in seinen Verhandlungen mit der Regierung des Honorius italienischer Bischöfe (Zos. 5, 50, 2). Leo I begab sich wiederum mit Senatoren iJ. 452 als Gesandter zu Attila (Prosp. chron. 1367 [MG AA 9, 482]). Im 5. Jh. nahm Hydatius, Bischof von Aquae Flaviae in Gallaecia, an einer G. an die röm. Behörden in Gallien teil (Hydat. chron. 96. 100; vgl. 101 [MG AA 11, 22]); Germanus v. Autessiodurum (Auxerre) verhandelte mit den Alanen in Gallien u. mit der Regierung in Ravenna, nachdem an ihn eine ,legatio Armoricani tractus' herangetreten war (Constant. Lugd. v. Germ. 28 [SC 112, 174]). Es heißt, Epiphanius, der Bischof von Ticinum (Pavia), habe in zwei bedeutenden G. Rikimer u. den Kaiser Anthemius versöhnt u. Verhandlungen zwischen Nepos u. dem Westgotenkönig Eurich II zum Abschluß gebracht (Ennod. v. Epiph. 51/94 [MG AA 7, 90/6]). Die Bedeutung des Klerus für solche weltliche Diplomatie zeigte sich insbesondere in den Beziehungen zwischen östlichen u. westlichen Regierungen im frühen 6. Jh. (s. u. Sp. 678f).

b. Innenpolitische Angelegenheiten. Bischöfe traten auch häufig als Sprecher ihrer Stadt vor den Kaisern auf. Der Bischof von Cäsarea in Mauretanien zB. reiste an den Hof Gratians nach der Zerstörung seiner Stadt durch den Rebellen Firmus (Symm. ep. 1, 64: boni viri functus officium; vgl. 7, 51; J. F. Matthews, Symmachus and the Magister militum Theodosius: Historia 20 [1971] 126/8). Flavianus v. Antiochien wandte sich an Theodosius wegen der Ausschreitungen gegen die Kaiserstandbilder (Joh. Chrys. hom. ad pop. Ant. 3 [PG 49, 47/60], zur Reise des Bischofs Flavianus, der für die Stadt eine G. an den Kaiser unternahm'; vgl. hom. 21 [211/22], u. ,Zur Rückkehr des Bischofs Flavianus usw.').

Weiterhin trat Germanus v. Auxerre für seine Stadt für eine Steuererleichterung bei dem Prätorianerpräfekten ein (Constant. Lugd. v. Germ. 19/24 [SC 112, 160/8]). Was andere Beispiele von Interventionen vor Barbarenkönigen in Südgallien anbelangt, bestehen größere Zweifel an ihrer historischen Echtheit (zB. v. Bibiani 4/6 [MG Scr. Mer. 3, 96/8]; v. Orientii 5 [ASS Mai 1, 62]; s. bes. Courcelle 169/77); aber dies ist unwichtig, da derartige Tätigkeiten in dieser Zeit eindeutig einen Teil der anerkannten Funktionen eines Bischof bildeten. Eine besonders lebendige Schilderung der Bedeutung, die für den Klerus darin bestand, in einem weiten Bereich staatsbürgerlicher Aufgaben, einschließlich des Führens von G. tätig sein zu können, gibt Sidonius Apollinaris anläßlich seiner Empfehlung eines hervorragenden Laien für den Bischofsstuhl von Biturigae (Bourges). Der Kandidat gehörte einer Familie von Bischöfen u. Präfekten an, hatte seiner Stadt eine Kirche erbaut u. G. für seine Stadt ‚ante pellitos reges vel ante principes purpuratos' geführt (ep. 7, 9, 19). Zur Zeit Justinians waren Kleriker, die für ihre Stadt als Gesandte unterwegs waren, wie ihre klassischen Vorgänger während der Durchführung ihrer G. vor Gerichtsverfahren geschützt (Nov. Just. 123, 26; vgl. o. Sp. 664).

III. Kirchliche Gesandtschaften. a. Kirche u. Kaiser. Vor der Zeit Konstantins bestand der Verkehr zwischen der christl. Kirche u. den röm. Behörden eher in Auseinandersetzungen vor Gericht als in freier Diplomatie (s. bes. T. D. Barnes, Legislation against the Christians: JournRomStud 58 [1968] 32/50); gleichwohl hat, wie wir sahen (s. o. Sp. 671), der Rahmen einer G. offensichtlich schon die literarische Form der Apologie (Πρεσβεία) des Athenagoras beeinflußt. Die erste Annäherung der Donatisten an Kaiser Konstantin geschah durch die Person des Prokonsuls Annullinus (Aug. ep. 88; Opt. Mil. 1, 22 [CSEL 26, 25]; zum Verfahren s. o. Sp. 666f). Im christlichen Reich konnte die Kirche jederzeit aus eigener Initiative an die Kaiser herantreten, was oft durch G. geschah. In dieser Weise wandten sich iJ. 364 Bischofsdelegationen an die Kaiser Valentinian u. Valens u. forderten, allerdings mit unterschiedlichem Erfolg, die Einberufung eines allgemeinen Konzils der Kirchen (Socr. h. e. 4, 2, 2f; Soz. h. e. 6, 7, 1/3). Nach dem Konzil, das in Lampsakos stattfand, bat eine G. Valens um die gesetzliche Durchsetzung der Konzilsbeschlüsse, scheiterte aber auf Grund einer privaten Bitte des Arianers Eudoxius (ebd. 6, 7, 8f); derartige private Appelle an die weltlichen Gewalten wurden zu wiederholten Malen, wie man annimmt ohne Erfolg, durch Konzilien untersagt, es sei denn, sie waren ausdrücklich durch den Metropoliten oder kaiserliche Befehle ermächtigt (Gaudemet 348f). Ebenso schickte nach dem Konzil von Lampsakos eine Delegation von Makedoniern, die ihre Vollmachten durch die Entsendung von G. an die östlichen Kirchen eingeholt hatte, drei Gesandte mit Gesuchen an Kaiser Valentinian, der jedoch nicht erreichbar war, sowie an Papst Liberius (Socr. h. e. 4, 12, 1/37; s. u. Sp. 677). – Oft richtete man G. an den Kaiser zur Unterstützung von Bitten um gesetzliche Maßnahmen gegen Häretiker u. Heiden (vgl. Gaudemet 605/13); so erhielt zB. eine Delegation des Klerus von Gaza die Unterstützung des Kaisers für die Zerstörung des dortigen Marnastempels (zu dieser G. u. ihren ziemlich gewissenlosen Methoden s. Marc. Diac. v. Porph. 33/51 [28/42 Grégoire-Kugener]). Die afrikanischen Konzilien waren in besonderem Maße rührig, um gesetzliche Maßnahmen gegen Donatisten u. Heiden auf dem Wege über G. an den kaiserlichen Hof zu erlangen: so die Konzilien von Karthago der Jahre 401 (Reg. Eccl. Carthag. Exc. 56/64 [CCL 149, 194/8]), 404 (ebd. 93 [211/4]), 405 (ebd. 94 [214]), 407 (ebd. 95/7 [215f]; vgl. 106 [218f]), 408 (ebd. 106 [219]); 410 (ebd. 107 [220]) usw. (zu den Gesetzen, die auf diese Petitionen hin erlassen wurden, s. Jones, Empire 3, 72_{88}). Vor allem iJ. 401 sandte man Gesandte mit der Anweisung aus, für einen großen Bereich von Angelegenheiten gesetzliche Regelungen zu erbitten: die von Donatisten vollzogene Kindertaufe, ‚reliqua idolorum', gerichtliche Untersuchungen gegen Kleriker, heidnische Feste, öffentliche Spiele, verurteilte Kleriker, bekehrte Schauspieler u. in Kirchen vorgenommene Freilassungen (Reg. Eccl. Carthag. Exc. 57/64 (CCL 149, 195/8]). Zum letzten Punkt wurden die Gesandten ermächtigt festzulegen, was für Zugeständnisse überhaupt mit dem ‚status ecclesiae et salus animarum' vereinbar waren (CCL 149, 198; s. u. Sp. 682f zu den Anweisungen für kirchliche Legaten).

b. Kirchliche Diplomatie. 1. Gesandtschaften zwischen Kirchen. Der Verkehr zwischen kirchlichen Behörden vollzog sich natürlich

oft durch G., insbesondere im Zusammenhang mit der Durchführung von Konzilien. So schickten die Makedonier vor dem Konzil von Lampsakos G. zu den östlichen Kirchen u. danach zum Bischof von Rom u. zu den Kaisern (s. o. Sp. 676). Nachdem sie Liberius ihre Rechtgläubigkeit dargelegt hatten, übergaben sie (πρέσβεις, Socr. h. e. 4, 12, 9; vgl. ebd. 20) ihm die Briefe der Kirchengemeinden, in denen sie ihren Anspruch begründeten, die offiziellen Abgesandten des Konzils von Lampsakos zu sein (ebd. 4, 12, 11); nachdem sie Liberius' Antwortschreiben (γράμματα) erhalten hatten (ebd. 4, 12, 21/37), gingen sie mit ihrer Bitte um Unterstützung weiter nach Sizilien (ebd. 4, 12, 39). Im J. 382 entsandte das Konzil von Kpel drei Vertreter mit einem Synodalschreiben, das an das in demselben Jahre in Rom abgehaltene Konzil adressiert war (Theodrt. h. e. 5, 8, 10/9 bes. 18); ähnlich wurde nach dem ersten Konzil von Ephesos ein Synodalschreiben an Papst Caelestinus gerichtet; von den streitenden Parteien wurden Gesandte beauftragt, ihre jeweiligen Standpunkte zu verteidigen (ActConcOec 1, 1, 3, 5/9. 33/9). Ebenso war es üblich, daß Bischöfe sich auf Konzilien, denen sie nicht beiwohnen konnten, vertreten ließen, entweder durch einen Presbyter ihrer eigenen Kirche oder durch den Bischof einer anderen Diözese, der in ihrem Sinne handelte; so wurden die Bischöfe von Rom u. Thessaloniki auf dem ersten Konzil von Ephesos durch Kyrill v. Alexandrien bzw. den Bischof von Philippi vertreten (ebd. 1, 1, 2, 3); beim zweiten Konzil von Ephesos (449) vertraten bischöfliche Delegaten die Kirchen von Thessaloniki, Apameia, Pessinus, Melitene, Neocaesarea, Tyana, Nikomedia u. Klaudiopolis (ebd. 2, 1, 1, 78/82). Zu den jährlichen Konzilien in Karthago kamen legati der Provinzen Tripolitanien, Byzacena, Numidia u. beider Mauretanien (Reg. Eccl. Carthag. Exc. 90; vgl. 96 [CCL 149, 208f. 215]). Diese Gesandten, u. zwar drei aus jeder Provinz, waren offiziell von den Provinzialkonzilien ihrer eigenen Kirchen entsandt; s. bes. Breviar. Hippon. (vJ. 397) brevis statutorum 5a (CCL 149, 34): singulis quibusque annis concilium convocetur, ad quod omnes provinciae quae primas sedes habent, de conciliis suis ternos legatos mitterent ... Die Provinz Tripolitana war allerdings nur zur Entsendung eines einzigen Gesandten berechtigt ›propter inopiam episcoporum‹ (ebd. 5b [34]). Im J. 398 wie auch später iJ. 414/15, stellte die Kirche von Antiochien die Gemeinschaft mit der von Rom mittels G. wieder her (vgl. für das J. 398: Soz. h. e. 8, 3, 4 u. Theodrt. h. e. 5, 23, 12: die πρεσβεία von Acacius u. Isidorus; für das J. 414/5: Innoc. ep. 19, 22f usw. [PL 20, 540/7]); die erste Missionsreise des hl. Germanus nach Britannien wurde durch eine G. der britischen Kirchen an die gallischen Bischöfe veranlaßt; infolge dieser G. nämlich wurden ein Konzil abgehalten u. Germanus u. sein Kollege Lupus v. Troyes nach Britannien entsandt (Constant. Lugd. v. Germ. 12 [SC 112, 144]: ex Brittaniis directa legatio; vgl. zur zweiten Missionsreise ebd. 25 [170]: preces sacerdotum omnium deferuntur). – Die Bischöfe konnten mit Billigung der Kaiser für Reisen zu Konzilien den cursus publicus benutzen. So gab Konstantin dem vicarius von Afrika den Auftrag, den cursus publicus denjenigen Bischöfen zur Verfügung zu stellen, die von Afrika zum Konzil von Arles iJ. 314 reisten (Opt. Mil. app. 3 [CSEL 26, 206]: data evectione publica per Africam et Mauritaniam inde ad Hispanias brevi tractu facias navigare). Laut Ammianus Marcellinus war unter der Regierung Constantius II die öffentliche Post dermaßen stark von Bischöfen, die zu Synoden reisten, in Anspruch genommen, daß das Postsystem in Gefahr geriet zusammenzubrechen, während der Kaiser den gesamten Ritus nach seinem Willen zu gestalten versuchte (21, 16, 18). Selbstverständlich wurde dieses Privileg durch persönliche Gunst gewährt u. fiel nicht unter die Bedingungen, unter denen der cursus publicus bürgerlichen Gesandten an den kaiserlichen Hof zur Verfügung stand (s. o. Sp. 664).

2. Vermischung kirchlicher u. weltlicher Aufträge. In der Durchführung kirchlicher G. ergab sich, wie auch in mancher anderen Hinsicht, eine natürliche Tendenz zur Vermischung kirchlicher u. weltlicher Angelegenheiten, weil einerseits die kaiserlichen Behörden selbst oftmals in kirchliche Vorgänge eingriffen (zB. durch die Einberufung von Konzilien; vgl. Gaudemet 456/60) u. andererseits auch wieder kirchliche Fragen die Führung weltlicher Politik beeinflußten. So wandten sich in den Verhandlungen, die das Konzil von Lampsakos begleiteten, G. an kirchliche wie an weltliche Behörden (s. o. Sp. 677). Die G. westlicher Bischöfe, die zur Unterstützung des Falles des Joh. Chrysostomos iJ. 405 nach Kpel geschickt worden war,

überbrachte auch Briefe von Papst Innozenz u. Kaiser Honorius an dessen Kollegen Arcadius. Diese G. wurde von weltlichen Behörden, die schließlich einige Mitglieder deportierten u. andere des Landes verwiesen, aufgehalten u. verhört (Pallad. dial. 15 [22/4 Coleman-Norton]). Ein besonders gutes Beispiel für die wechselseitige Durchdringung weltlicher u. kirchlicher Angelegenheiten bietet die im Auftrage von Constantius II unternommene Reise des Bischofs Theophilos zu den Ḥimyariten (Homeriten) u. den Bewohnern v. Aksum (Philostorg. h. e. 3, 4/6 [32/6 Bidez]; vgl. Dihle 330/6). Als enger Freund des Constantius (Philostorg. h. e. 4, 1 [57f B.]) wurde Theophilos mit großzügigen Geschenken zu den Ḥimyariten geschickt, um die Einrichtung einer Kirche für die unter ihnen lebenden Römer zu sichern. In der Tat erreichte er die Bekehrung ihres Regenten u. den Bau dreier Kirchen in ihrem Lande. Theophilos konnte auch sein Heimatland, Soqoṭrā, u. eine christl. Gemeinde in Indien besuchen (ebd. 2, 6 [18 B.]; 3, 5 [35 B.]), wie auch schließlich die Axumiten, denen er möglicherweise den Brief des Constantius überbrachte, in dem dieser die Rückkehr des Bischofs Frumentius nach Alexandrien erbat (Athanas. apol. ad Const. 29/31). Von Verbindungen mit den Axumiten u. Homeriten durch G. aus dieser Zeit berichtet auch der Cod. Theod. 12, 2, 2 (vom 15. Jan. 357; vgl. O. Seeck, Regesten der Kaiser u. Päpste [1919] 21, 4/8). Vor allem im späten 5. u. frühen 6. Jh. waren die Beziehungen der Kirchen im Westen u. Osten zueinander eng mit politischen Sachfragen verknüpft. Besonders Papst Hormisdas pflegte intensive Beziehungen mit dem Hof des Ostens durch G., zu denen auch die beiden von Ennodius v. Pavia geführten zählen (zu den zahlreichen Erwähnungen s. Ph. Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum 1 [1885 bzw. Graz 1956] 101/8; E. Caspar, Geschichte des Papsttums 2 [1933] 132/8. 144/6. 151/68). Im J. 526 schickte Theoderich sogar Johannes I als Botschafter nach Kpel zusammen mit anderen Bischöfen u. Senatoren; dies war der erste Besuch eines Papstes in der Hauptstadt des Ostens (Lib. Pont. 1, 275f Duch.; Anon. Vales. 2, 88/93; vgl. Jaffé aO. 110; Caspar aO. 184/9; E. Stein, Histoire du Bas-Empire 2 [Paris-Bruges 1949 bzw. Amsterdam 1968] 258/61; Ensslin 127/34); Agapetus I starb dort auf einer G. iJ. 536 (Lib. Pont. 1, 287f Duch.; Liberat. Diac. brev. 21 [PL 68, 1039]; Cassiod. var. 12,20).

c. Päpstliche Gesandte. Wegen der Diskussion um die Bedeutung von Mt. 16, 18f für den Vorrang des röm. Bischofssitzes seit der Mitte des 3. Jh. (Stephan/Cyprian) hat kein römischer Bischof persönlich an einer Synode außerhalb Roms oder des suburbikarischen Gebietes teilgenommen. Nach alter Tradition führte nämlich der Bischof des Konzilsortes den Vorsitz. Der Bischof von Rom hätte an nachgeordneter Stelle Platz nehmen müssen. Die Abwesenheit Silvesters vom Konzil von Arles iJ. 314 wurde von den teilnehmenden Bischöfen bedauert (Opt. Mil. app. 4 [CSEL 26, 207]), u. in Nikaia wurde er durch zwei Presbyter vertreten, da er selbst aus Altersgründen nicht teilnehmen konnte (Euseb. v. Const. 3, 7; Soz. h. e. 1, 7, 2). Erst nach der Rangordnungsliste des can. 3 von Kpel (381) u. der von Papst Damasus (382) als Antwort darauf aufgestellten ‚petrinischen‘ Rangfolge (Rom, Alexandrien, Antiochien) war eine Vertretung des Bischofs von Rom in der Lage, auch auf einer Synode außerhalb des röm. Patriarchats den Vorsitz zu übernehmen, wie es in Ephesos (431) durch Kyrill geschehen ist, der auch in der röm. Rangordnungsliste den 2. Platz einnahm. Wenn Leo I wirklich die Absicht hatte, nach Chalkedon zu kommen, hätte der Übernahme des Vorsitzes nach der damaligen Ordnung nichts im Wege gestanden; er konnte nun auch seinen ‚vicarii‘, den ‚legati a latere‘, anstandslos gewährt werden. Laut Leo bestand aber, abgesehen von den politischen Schwierigkeiten, die seine persönliche Abwesenheit von Rom zur Zeit des Konzils von Chalkedon sowieso verhinderten, keinerlei Tradition für Päpste, an auswärtigen Konzilien teilzunehmen (ep. 37 [PL 54, 811 B]: cum nec aliqua ex hoc ante exempla praecesserint, et temporalis necessitas me non patiatur deserere civitatem; vgl. ep. 93, 1 [937 A]). Wiederum laut Leo wurden päpstliche Legaten ‚ex latere meo, vice mea‘ entsandt (ep. 34, 2 [802 A] u. viele andere Belege; vgl. Bonifatius I ep. 13, 5 [PL 20, 777 A]), eine Wendung, die zum ersten Mal in den Berichten des Konzils von Serdica auftaucht (can. 7 [93 Bruns]: ut de latere suo presbyterum mittat; zum Gebrauch dieses Ausdrucks im MA vgl. Claeys-Bouvaert 313f; Mörsdorf 768) u. die Stellvertretung der Person des Papstes anzeigt, ‚qui ad vicem praesentia meae pro negotii qualitate sufficerent‘ (Leo I ep. 29 [PL 54, 783 A]; vgl. ep. 30, 2; 33, 2; 89; 90, 2 [789 A. 799 B. 930 B.

934A] u.ö. mit ähnlichen Wendungen). Das Synodalschreiben des ersten Konzils v. Ephesos an Caelestinus beschrieb die päpstlichen Gesandten als solche, ,die durch ihre Person uns deine Anwesenheit gewähren u. den Platz des Apostolischen Stuhles einnehmen' (ActConcOec 1, 1, 3, 9). – In den Akten des Konzils von Chalkedon führten die päpstlichen Gesandten die Liste der kirchlichen Unterzeichner an u. eröffneten unter dem formalen Vorsitz kaiserlicher Beamter die Verhandlungen durch einen Dolmetscher (ebd. 2, 1, 1, 65; vgl. 2, 3, 1, 40 usw.); ein Dolmetscher wird auch beim zweiten Konzil von Ephesos erwähnt (ebd. 2, 1, 1, 82). Die Vorrangstellung des Papstes in Person seiner Gesandten in Chalkedon scheint diesem speziell eingeräumt worden zu sein; als Beleg s. das Synodalschreiben an Leo, ebd. 2, 1, 3, 117: ,über die du den Vorsitz hast wie das Haupt über die Glieder, durch deine Stellvertreter deinen guten Rat äußernd' (vgl. die lat. Version: Leo I ep. 98, 1 [PL 54, 951C]). Auf früheren ökumenischen Konzilen jedoch war dem Papst diese hervorgehobene Stellung nicht zugebilligt. Auf dem Ephesinum I waren die päpstlichen Gesandten zu gemeinsamem Vorgehen mit Kyrill v. Alexandrien angehalten, der das Konzil leitete (ActConcOec 1, 1, 2, 3 usw.; vgl. den Brief Caelestins an seine Gesandten: ebd. 1, 2, 25; Hefele-Leclercq 2, 290); auf dem Ephesinum II lehnten sie die Teilnahme an den Verhandlungen ab, weil sie nicht den Vorsitz führen durften u. der vom Papst an das Konzil gerichtete Brief zurückgehalten wurde (Liberat. Diac. brev. 12 = ActConcOec 2, 5, 117; vgl. ebd. 2, 2, 1, 78; Leo I ep. 33 [PL 54, 797/800]). Die zum Konzil von Karthago iJ. 419 gesandten Legaten unterstanden dem Vorsitz von Aurelius v. Karthago u. dem Metropoliten von Numidien (CCL 149, 89; vgl. 150 u.ö.); bei dieser Gelegenheit wurde ihr Anführer, Faustinus, von den afrikanischen Bischöfen kritisiert, ,quasi ecclesiae Romanae asserens privilegia' (ebd. 169; s. bes. Marschall 166/93). – Die Vollmachten päpstlicher Gesandter waren streng auf Fragen der Lehre u. der Disziplin in der Kirche beschränkt; vgl. Leo I ep. 119, 5 (PL 54, 1045): ,si quid sane ab his fratribus quos ad sanctam synodum vice mea misi, praeter id quod ad causam fidei pertinebat gestum esse perhibetur, nullius erit penitus firmitatis; quia ad hoc tantum ab apostolica sunt sede directi, ut excisis haeresibus, catholicae essent fidei defensores.'

d. Anweisungen für Gesandte. Es gibt zahlreiche Hinweise auf Anweisungen für kirchliche Gesandte, so zB. die Feststellungen der numidischen Legaten gegenüber dem Konzil von Karthago iJ. 397: ,illud autem suggerimus mandatum nobis', ,et illud nobis mandatum est', u.ä. (Reg. Eccl. Carthag. Exc. 48/50 [CCL 149, 187f]) u. die Ausführungen der päpstlichen Gesandten vor dem Konzil des J. 419: ,iniuncta nobis sunt a sede apostolica aliqua per scripturam, aliqua etiam in mandatis' (CCL 149, 90; vgl. Zos. ep. 16 [PL 20, 680/2]), vor dem zweiten Konzil zu Ephesos: ,denn genau das ist uns aufgetragen' (ActConcOec 2, 1, 1, 86) u. schließlich vor dem Konzil von Chalkedon: ,Wir haben Weisungen des hochseligen u. apostolischen Bischofs von Rom ..., durch die er zu sagen anordnete, daß ...' (ebd. 2, 1, 1, 65). Den Gesandten, die vom Konzil von Lampsakos zu Liberius geschickt worden waren, war aufgetragen, keine Glaubensfragen mit ihm zu erörtern, sondern mit der röm. Kirche Verbindung aufzunehmen (Socr. h. e. 4, 12, 3: ἐντειλάμενοι); die von Leo iJ. 450 nach Kpel Gesandten führten ,instructiones' bei sich (Leo I ep. 69, 2 [PL 54, 892A]; vgl. 71 [PL 54, 896A]), u. die nach Chalkedon ,regulae' (ebd. 84, 1 [921B]; vgl. 86 [925B]: quid ... legatis nostris iniunctum atque commissum sit ..., quaecumque ipsis mandata sunt). Nach dem Konzil von Karthago iJ. 401 wurden Legaten mit umfassenden Vollmachten ausgesandt, um mit den Donatisten Frieden zu schließen (Reg. Eccl. Carthag. Exc. 69 [CCL 149, 200f]). Die Gesandten von Byzacena u. Mauretanien zum Konzil von Karthago iJ. 403 wurden um Vorlage ihrer Beglaubigungsschreiben gebeten (ebd. 90 [208]: offerentibus [sc. episcopis] ... legationis litteras et recitatis), die die Bestimmungen ihrer Teilnahme am Konzil umrissen (ebd.: quemadmodum huic concilio decreverint interesse). Es gibt auch gelegentliche Hinweise auf eine ,legatio libera', d.h. eine innerhalb gewisser Grenzen zum eigenverantwortlichen Handeln ermächtigte G.; vgl. zB. ebd. 93 [213]: pro utilitatibus ecclesiae quidquid intellexerit prodesse, agendi et impetrandi liberam decernimus legationem. – Die Instruktionen für kirchliche Gesandte waren in einem Dokument enthalten, das unter der Bezeichnung commonitorium oder ὑπομνηστικόν bekannt war (vgl. Nov. Iust. 31, 2; 128, 17; Cod. Theod. 6, 29, 10 zu den commonitoria von Provinzstatthaltern); so

gab Zosimos zB. seinen Gesandten zum Konzil von Karthago iJ. 419 ein commonitorium mit (Zos. ep. 15 [PL 20, 680/2]; vgl. CCL 149, 90/3: vom notarius des Konzils laut vorgelesen); das Konzil von Karthago iJ. 404 stattete seine Gesandten zum Kaiser mit sehr genauen Instruktionen über ihre Aufgaben u. die Durchführung aus (Reg. Eccl. Carthag. Exc. 93 [CCL 149, 211/3]; cum domini auxilio piissimos imperatores adierint, ut eis insinuent ... [ebd. (211)]); dieses Dokument wird nach klassischer Ausdrucksweise auch als ,decretum' bezeichnet (CCL 149, 213, 1074. 214, 1087. vgl. 208, 897f: quaeramus quemadmodum huic concilio [vJ. 403] decreverint interesse; s. o. Sp. 664). Die westlichen Gesandten nach Kpel iJ. 405 hatten unter ihren verschiedenen Dokumenten ein Memorandum der Synode des gesamten Westens (Pallad. dial. 15 [22 Coleman-Norton]). Im J. 515 u. ebenso auch iJ. 519 gab Papst Hormisdas seinen Gesandten an den Hof von Kpel überaus sorgfältig detaillierte Instruktionen mit, die sich mit Einzelheiten des diplomatischen Vorgehens u. der Etikette im Umgang mit weltlichen u. kirchlichen Amtspersonen sowie mit dem Verhalten befaßten, das notwendig war, um nicht bei Hof ausmanövriert zu werden, u. sogar die Fragen des Kaisers vorwegnahmen u. die passenden Erwiderungen dazu formulierten (Hormisd. ep. 4 u. 31 [PL 63, 374/9. 433/5]; vgl. ep. 18 [405f] vJ. 517).

e. Apocrisiarii. Kirchliche Gesandte, päpstliche wie auch andere, setzen in ihrem Auftreten also in jeder Weise die Tradition der weltlichen Gesandten fort. Sie waren nicht Dauerbeauftragte, sondern wurden mit besonderer Ermächtigung u. Instruktionen auf einzelne Sendreisen geschickt. Zu unterscheiden sind sie von den apocrisiarii, deren Aufgaben darin bestanden, die finanziellen u. rechtlichen Interessen ihrer eigenen Kirche am Sitz eines Metropoliten oder Patriarchen zu vertreten (Nov. Iust. 6, 2; 123, 25; vgl. bes. Treitinger 501/4; Pargoire 2539/50). Im J. 453 bat Leo I seinen Freund Julianus, Bischof von Kos, der auf dem Konzil von Chalkedon in seinem Namen zusammen mit den von Rom ausgeschickten Gesandten gewirkt hatte (Leo I ep. 81; 86; 89 usw. [PL 54, 915/7. 924f. 930B]; vgl. ActConcOec 2, 1, 1, 56), darum, die Interessen des katholischen Glaubens in Kpel wahrzunehmen (ep. 111, 3 an Kaiser Marcianus [PL 54, 1022B]: propter ecclesiarum pacisque custodiam, ut a comitatu vestro non abesset, exegi; vgl. ep. 112 u. 113); sein Amt wird jedoch nirgendwo in formellen Begriffen beschrieben (Treitinger 502); die sich daraus ergebenden Pflichten scheinen nur wenig mit jenen eines apocrisiarius gemeinsam gehabt zu haben. Offenbar übten derartige Beauftragte, wenn sich die Gelegenheit dazu ergab, eine umfassendere diplomatische Rolle aus; als Gregor I als Diakon ,pro responsis ecclesiasticis' in Kpel weilte, trug er dem byzantinischen Kaiser die Not Italiens vor u. versuchte, ihn dazu zu bewegen, Hilfstruppen gegen die Langobarden zu entsenden (Joh. Diac. v. Greg. M. 26 u. 31f [PL 75, 72/6]). Im allgemeinen jedoch kannte keine Periode der klassischen oder der frühen christl. Geschichte ständige diplomatische Vertretungen, u. die regulären Funktionen der apocrisiarii waren, richtig umrissen, nicht die gleichen wie jene der Gesandten.

E. Badian, Foreign clientelae (Oxford 1958) 154/67. – G. W. Bowersock, Augustus and the Greek world (Oxford 1965); Greek sophists in the Roman empire (Oxford 1969) – P. A. Brunt, Charges of provincial maladministration under the early principate: Historia 10 (1961) 189/223. – Averil Cameron (Hrsg.), Flavius Cresconius Corippus, In laudem Iustini Augusti minoris (London 1976) 185/93. – F. Claeys-Bouvaert, Art. Légat du Pape: DictDroitCan 6 (1957) 371/8. – P. Courcelle, Trois diners chez le roi wisigoth d'Aquitaine: RevÉtAnc 49 (1947) 169/77. – G. Dagron, La première ambassade de Themistios à Rome: TravMém 3 (1968) 205/12. – A. Dihle, Die Sendung des Inders Theophilos: Palingenesia 4 (1969) 330/6. – W. Ensslin, Papst Johannes I. als Gesandter Theoderichs des Großen bei Kaiser Justinos I.: ByzZs 44 (1951) 127/34. – J. Gaudemet, L'Église dans l'empire romain (Paris 1958) 348f. 463f. 605/13. – H. Graetz, Geschichte der Juden vom Untergang des jüd. Staates bis zum Abschluß des Talmud[2] (1865). – F. Gschnitzer, Art. Proxenos: PW Suppl. 13 (1973) 629/730. – R. Helm, Untersuchungen über den auswärtigen diplomatischen Verkehr des römischen Reiches im Zeitalter der Spätantike: ArchUrkForsch 12 (1932) 375/436. – G. Iacopi, Art. Legatus: DizEpigr 4 (1948/49) 500/26. – J. Jeremias, Paarweise Sendung im Neuen Testament: A. J. B. Higgins (Hrsg.), New Testament Essays. Studies in memory of Th. W. Manson 1893–1958 (Manchester 1959) 136/43 = ders., Abba. Studien zur ntl. Theologie u. Zeitgeschichte (1966) 132/9. – A. H. M. Jones, The Greek city (Oxford 1940); The later Roman empire. A social, economic and administrative survey (Oxford 1964). – C. P. Jones, Plutarch and

Rome (Oxford 1971) 22/7. – D. KIENAST, Art. Presbeia: PW Suppl. 13 (1973) 499/628. – CH. LACOMBRADE, Le discours sur la royauté de Synésios de Cyrène à l'empereur Arcadios (Paris 1951) 11/20. – CH. LECRIVAIN-R. CAGNAT, Art. Legatio: DarS 3, 2, 1025/38. – W. LIEBENAM, Städteverwaltung im römischen Kaiserreiche (1900 bzw. Roma 1967) 82/8. – J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, Antioch. City and imperial administration in the later Roman empire (Oxford 1972) 107/9. 266/9. – W. MARSCHALL, Karthago u. Rom. Die Stellung der nordafrikanischen Kirche zum Apostolischen Stuhl in Rom = Päpste u. Papsttum 1 (1971). – F. MILLAR, The emperor, the senate, and the provinces: JournRomStud 56 (1966) 156/66; Emperors at work: ebd. 57 (1967) 9/19; P. Herennius Dexippus. The Greek world and the third-century invasions: ebd. 59 (1969) 12/29; Triumvirate and principate: ebd. 63 (1973) 50/67, bes. 54/8. – K. MÖRSDORF, Art. G.wesen (päpstliches): LThK² 4 (1960) 766/71. – D. J. MOSLEY, Envoys and diplomacy in ancient Greece = Historia Einzelschr. 22 (1973). – J. PARGOIRE, Art. Apocrisiaire: DACL 1, 2 (1924) 2537/55. – P. PETIT, Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.-C. (Paris 1955). – A. M. v. PREMERSTEIN, Art. Legatus: PW 12, 1 (1924) 1133/41. – A. J. TOYNBEE, Constantine Porphyrogenitus and his world (Oxford 1973) 369/73. 498/505. – O. TREITINGER, Art. Apocrisiarius: o. Bd. 1,501/4. – W. WILLIAMS, Antoninus Pius and the control of provincial embassies: Historia 16 (1967) 470/83.

John F. Matthews (Übers. R. Werner-Reis).

Gesang s. Musik.

Geschenk.

A. Allgemeines. G. sind mehr oder minder wertvolle Dinge, die einem anderen freiwillig gegeben werden, also ohne daß eine unmittelbare rechtliche oder sittliche Verpflichtung dazu besteht. Gaben von Reichen u. Mächtigen an Arme u. Schwache dienen der Wohltätigkeit, Freigebigkeit u. der Bekräftigung der Gefolgschaft. G. sind Zeichen herzlicher Zuneigung, Ausdruck für die Zusammengehörigkeit von Geber u. Empfänger, besonders wenn Gabe u. Gegengabe ausgetauscht werden; sie wünschen einen günstigen Anfang, bekunden gesellschaftliche Anerkennung, gemeinsame Freude bei Festen privater u. besonders öffentlicher Art. G. haben viele Motive u. Anlässe, die oft wichtiger sind als das materielle G. selbst. Die Gabe des Niedriggestellten an den Höheren soll dessen Rang sinnfällig machen; diese Form des G. liegt dem Tribut- u. Steuerwesen zugrunde u. führt zur Entwicklung von Staatseinkünften u. Staatsbesitz (K. Latte, Kollektivbesitz u. Staatsschatz in Griechenland: Kl. Schriften [1968] 294/312). Sobald solche Abgaben durch eine geregelte Finanzverwaltung festgesetzt werden, können G. außerhalb dieser Ordnung zur Bestechlichkeit führen. Häufig wird also etwas als G. bezeichnet, was von Anfang an keine freiwillige Gabe war oder im Laufe der Entwicklung nicht mehr freiwillig geleistet wurde. Auch der älteste Tauschhandel erscheint in der Form von G. und Gegen-G. (Bolkestein 220/2). Eine Gabe kann zur Herstellung, Bekräftigung u. Materialisierung einer institutionalisierten Bindung dienen als Gast-, Fest-, Braut-, Versöhnungs- u. Friedens-G., wobei die Rangordnung zwischen Geber u. Empfänger weniger wichtig ist; dies wird auch durch den häufig dabei üblichen G.-Austausch offenbar. Regelmäßig wiederkehrende G.-Verpflichtungen können recht lästig werden, wenn sie vorwiegend durch Sitte u. Gesellschaft auferlegt erscheinen. Schenkungen von Todes wegen sind oft nur rechtlich von Erbschaft u. Vermächtnis zu unterscheiden (s. W. Selb, Art. Erbrecht: JbAC 14 [1971] 170/84). Eine besondere Art von G. bilden die Stiftungen u. Weihgaben: Errichtung von öffentlichen Bauwerken, besonders Tempeln u. Kirchen u. ihre Ausstattung mit Weihgaben. Kennzeichnend ist hier, daß bei solchen Schenkungen häufig kein Ertrag zum freien Verbrauch entsteht. Nachrichten über G. sind selten im Vergleich mit der Häufigkeit des Schenkens bei allen Völ-

kern u. in allen Schichten der Bevölkerung. G. stehen oft in Konkurrenz zum Almosen, der Gabe für Bedürftige. Dies ist zunächst für den Osten feststellbar; für Ägypten u. Israel sind nähere Nachrichten vorhanden. Auch hier gibt es wie überall unter Menschen G., aber das *Almosen steht ganz im Vordergrund (Bolkestein). Als Geber u. Empfänger stehen wenige Reiche vielen Bedürftigen gegenüber. Zunächst anders ist es im griech.-röm. Bereich: hier sind G. üblich zwischen gleichgestellten freien Menschen, die ihre Menschenliebe (Philanthropie) im Wohltun bekunden; dazu gehören gegenseitige G. Die Bedürftigkeit der Empfänger ist dabei nicht sehr wichtig. Auch bei Griechen u. Römern erhalten Arme Gaben; aber wegen der Geringfügigkeit solcher Hilfe macht man davon kein Aufheben. Es kommt dann notgedrungen auch hier zur Entwicklung einer *Armenpflege durch einzelne wie durch die Gemeinschaft. Durch den politischen u. wirtschaftlichen Niedergang seit dem 3. Jh. wird auch im röm. Reich die Armenpflege immer nötiger, u. sie wird mehr u. mehr von Christen u. ihren Gemeinden übernommen. Gegenüber dem biblisch-christl. Almosen haben G. im christl. Leben nur geringe Bedeutung, vor allem in den zahlreichen kleinen Eulogie-G.

B. Bibel u. antikes Judentum. I. Altes Testament. Das AT berichtet über G. nur in besonderen Fällen; sonst waren natürlich kleine G. wie überall üblich. Große Versöhnungs-G. gibt Abimelech dem Abraham zur Wiedergutmachung dafür, daß er ihm Sara weggeholt hatte (Gen. 20, 14/6). Jakob muß seinen Bruder Esau fürchten u. daher alles tun, um ihn zu versöhnen. Daher läßt er ihm große G. in mehreren Partien nacheinander anbieten. Zuerst lehnt Esau diese G. ab, obwohl er schon zur Verzeihung bereit ist; erst auf Drängen Jakobs nimmt er sie doch an (Gen. 32, 8/22; 33, 8/11). Aufrichtig freundliche Gesinnung, Nomadensitte u. orientalische Diplomatie, allen Beteiligten wohlbewußt, mischen sich hier unentwirrbar. Ein sehr großes Versöhnungs-G. bietet Abigail dem David mit Erfolg an (1 Sam. 25, 18/35). Die G. bei Brautwerbung u. Hochzeit sind nicht nur Zeichen herzlicher Zuneigung, sondern haben mehrere, nicht immer genau bestimmbare Funktionen: Mitgift für die Braut, Entschädigung für die Weggabe der Braut, Beginn einer verwandtschaftlichen Beziehung. Der Pharao gibt dem Abram G., weil dessen Schwester Sara in den Palast verbracht worden war (Gen. 12, 16). Der Knecht Abrahams gibt G. für die Braut Rebekka, ihren Bruder u. ihre Mutter bei der Werbung für Isaak (Gen. 24, 53). Brautgabe u. weitere G. werden für Dina angeboten (Gen. 34, 12). Jonathan schließt einen Bund mit David u. schenkt ihm dabei seine ganze eigene Ausrüstung, Mantel, Waffenrock, Schwert, Bogen u. Gürtel. Neben der freundschaftlichen Zuneigung soll dieses G. wohl auch den Bund bekräftigen (1 Sam. 18, 4). David verteilt G. aus seiner Beute vom Krieg gegen die Amalekiter (1 Sam. 30, 26/31). Als G. werden auch die Huldigungs- u. Unterwerfungsabgaben bezeichnet, die Fürsten dargebracht werden; in Wirklichkeit handelt es sich dabei um Zwangsabgaben, deren Höhe wenigstens formell nicht bestimmt ist im Gegensatz zu festgesetzten Tributen u. Steuern. Der König Achaz schickt den Tempelschatz von Jerusalem als G. an Tiglat-Pileser, damit ihm dieser Hilfe leiste (2 Reg. 16, 8). Dem König, dem Messiaskönig oder Gott selbst auf dem Sionsberg werden Huldigungsgaben gebracht (Ps. 45, 13; 68, 30; 72, 10; Jes. 18, 7; Tob. 13, 11); es sind wohl eher Weihgaben als G. Ebenso verderblich wie unausrottbar erscheinen in der Alten Welt die Bestechungs-G. im Rechtswesen. Bestechungs-G. machen Sehende blind (Ex. 23, 8; Dtn. 16, 19; 27, 25). Vor allem gegen Unschuldige dürfen solche G. nicht angenommen werden (Ps. 15, 5; 26, 10). Bestechung verdirbt gerechtes Gericht, so klagen die Propheten (Jes. 5, 23; Amos 5, 12; Mich. 3, 5. 11; 7, 3; Hes. 22,12); aber gerade die Fürsten lieben Bestechung u. G. (Jes. 1, 23). Die tatsächlichen Verhältnisse zeigen sich in der Feststellung, daß Bestechungs-G. sehr erfolgreich sind u. Zutritt zu den Großen verschaffen (Prov. 17, 8; 18, 16; vgl. auch 15, 27; 17, 23; 21, 14). Zur verständlichen Kritik des Bestechungswesens durch die Propheten tritt die Ablehnung von G. für ihre prophetische Tätigkeit; sie wirken ja im Auftrag Gottes, ihre prophetische Gabe ist ein G. Gottes. Daher darf es für Propheten keinen Lohn u. kein G. geben. So weigert sich ein Gottesmann, vom König Jerobeam zum Dank für dessen Heilung ein G. anzunehmen (1 Reg. 13, 8); ebenso handelt Elisäus gegenüber Naaman, der vom Aussatz geheilt worden war. Aber Giezi, des Propheten Diener, bedauert die Ablehnung des G. u. nimmt angeblich im Auftrag des Propheten eigennützig

für sich von Naaman ein G.; Giezi u. seine Nachkommen werden deswegen mit dem Aussatz des Naaman bestraft (2 Reg. 5, 1/27; dazu H.-J. Horn, Giezie u. Simonie: JbAC 8/9 [1965/66] 189/202).

II. Antikes Judentum. Im Judentum der hellenist. u. röm. Zeit sind gelegentlich Einflüsse der Umwelt zu bemerken, insofern G. gegenüber dem Almosengeben eine größere Rolle spielen. Im Estherbuch (2, 18) wird berichtet, der König habe G. entsprechend der königlichen Freigebigkeit verteilt. Beim jährlichen Purimfest hält man Festgelage, sendet sich gegenseitig G. zu, bedenkt aber auch die Armen mit Gaben: sehr deutlich stehen hier biblisch-orientalisches Almosen u. hellenistischer G.brauch nebeneinander (Esth. 9, 22). Hellenistische Freigebigkeit des Herrschers spiegelt sich in der Nachricht, daß Nebukadnezar dem Daniel hohen Rang u. G. zugewiesen habe (Dan. 2, 48). In talmudischer Zeit sind im Judentum unveränderte G.sitten bezeugt: Freunde beschenken sich; besondere Anlässe sind Feste, auch der Sabbat. Bei vielen G. handelt es sich um konventionelle Ehrengaben oder um G., mit denen man Gunst erhaschen will; gegenüber Großen sind G. pflichtmäßig, etwa bei Pächtern gegenüber ihrem Gutsherrn (S. Krauss, Talmudische Archäologie 3 [1912] 17/21). Im 4. Jh. ist der Brauch jüdischer Fest-G. so lebendig, daß auch Christen bedacht werden; diesen wird verboten, von den Juden Fest-G. anzunehmen (Conc. Laod. cn. 37: wohl Purim- u. Pashafest-G.; cn. 38: *Azyma; Can. Ap. 70 [1, 584 Funk]).

III. Neues Testament. Im NT steht entsprechend jüdischer Tradition das Almosen für Bedürftige ganz im Vordergrund. Auch wenn von Gaben, G. oder einer *Eulogia gesprochen wird, handelt es sich gewöhnlich um Almosen. Darauf bezieht sich das Wort vom fröhlichen Geber (2 Cor. 9, 6f); bei der Eigenart jüdischer *Almosen als Armensteuer (neben den persönlichen Liebeswerken) ist es verständlich, daß man manchmal Verdrossenheit abwehren u. fröhliche Gebebereitschaft betonen mußte. In ähnliche Richtung weist der Grundsatz, daß Geben seliger sei als Nehmen (Act. 20, 35; dazu A. Resch, Agrapha[2] [1906] 24f. 90f. 194f mit der patristischen Überlieferung). Die Gaben, die einem Verkündiger des Evangeliums zufließen, sind weder G. noch Almosen, sondern gerechtfertigter Lohn (Mt. 10, 10; Lc. 10, 7; 1 Cor. 9, 4/14). Wirkliche G. erscheinen im NT eigentlich nur als fremde Elemente der Umwelt. Die Magier bringen Huldigung-G. zum neugeborenen König der Juden (Mt. 2, 11); das Gold entspricht wohl dem altbekannten Kranzgold (*Aurum coronarium). Noch deutlicher ist dieses Kranzgold erkennbar, wenn die 24 Ältesten der Apokalypse ihre Kränze akklamierend vor dem Throne Gottes niederlegen (Apc. 4, 10). Im hellenist. Milieu eines kleinen, aber großsprecherischen Herrschers spielt die Geschichte von der Enthauptung des Johannes. Herodes schwört unbedacht, der tanzenden Tochter der Herodias jeden G.wunsch bis zur Hälfte seines Reiches zu erfüllen, u. muß dann als G. das Haupt des Johannes auf einer Schüssel präsentieren lassen (Mc. 6, 17/29). Die Tötung der zwei prophetischen Zeugen erfüllt die Erdbewohner mit Festesfreude; daher senden sie sich G. zu (Apc. 11, 10). Daß Herodes u. die gottfeindliche Welt solche G. geben, bedeutet zugleich heftige Kritik. In den Gemeinden u. den Schriften der apostolischen Zeit steht das Almosen für die vielen Bedürftigen so sehr im Vordergrund, daß für G. keine Mittel vorhanden u. keine Motive wirksam sind. Liebe u. Wohltaten sind selbstlos u. absichtslos zu erweisen, ohne Erwartung der Vergeltung (Mt. 5, 46f; Lc. 6, 32/4). Die Einladungen zum Mahl, die mit den üblichen Gegeneinladungen beantwortet werden, sind wertlos (Lc. 14, 12/4); G., die mit Gegengaben vergolten werden, werden zwar nicht erwähnt, sind hier aber natürlich ebenso bewertet. Das einzige wahre u. unübertreffliche G. ist das G. des Geistes, das den Gläubigen u. ihren Gemeinden von Gott zuteil geworden ist (Lc. 11, 13; Act. 2, 38; 8, 20; 10, 45; Rom. 5, 5; 2 Cor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 17; 1 Thess. 4, 8).

C. Griechisch-römisch. I. Philosophie u. Politik. Kennzeichnend für die Griechen der Frühzeit ist das Prinzip der Gegenseitigkeit bei G. u. anderen Wohltaten (A. Dihle, Die Goldene Regel [1962] 21f. 31/40). G. gelten als nützlich, weil sie Gegengaben einbringen (ganz früh Hesiod. op. 354f; ganz spät Paul.: Dig. 19, 5, 1: do, ut des). In der griech. Adelsgesellschaft der Grundbesitzer entwickelt sich die Tugend der Freigebigkeit (ἐλευθεριότης τῶν χρημάτων), die Aristoteles ausführlich behandelt im 4. Buch der Nikomachischen Ethik (4, 3, 1119b 22/1122a 17), in ähnlichen Abschnitten der Eudemischen Ethik (2, 3, 1221 a 5; 1231b 27/1232a 18) u. der Magna Moralia

(1, 22, 1191b 39/1292a 20). Freigebigkeit gilt als das dem Reichen angemessene Verhalten, der so seine Selbstbestätigung findet u. die Zuneigung der Beschenkten gewinnt, die keineswegs Bedürftige sein müssen. Der Geber ist der Überlegene, der Empfänger kann das nur ausgleichen, indem er Wohltaten zurückgibt (Aristot. eth. Nic. 4, 3, 1124b 9/12). Freigebigkeit ist das Kennzeichen des *Euergetes, der mit seinen G. vorwiegend politische Ziele verfolgt. Zuerst sind es griechische Tyrannen u. Staatsmänner, dann beginnend mit Alexander die hellenist. Herrscher. Der Abstand zwischen wohltätigen Herrschern u. ihren Untertanen wird so groß, daß diese durch Gegen-G. keinen Ausgleich mehr schaffen können u. dadurch dem Herrscher verpflichtet bleiben; ihre einzige Gegengabe besteht in politischer Zuverlässigkeit oder gar nur Unterwürfigkeit (Kloft 5/34). Bei den Römern der älteren Zeit gilt Freigebigkeit nicht als Tugend; in bäuerlicher Mentalität liebt man die Sparsamkeit als Kunst, überflüssigen Aufwand zu meiden u. sein Vermögen maßvoll zu gebrauchen (Sen. benef. 2, 34, 4). Bei solcher Einstellung sind außer billigen Fest-G. keine G. zu erwarten. Liberalitas als finanzielle Großzügigkeit ist in Rom erst spät aufgekommen; seit dem Krieg mit Hannibal pflegt der erfolgreiche Feldherr u. Staatsmann als große Einzelpersönlichkeit die Freigebigkeit im politischen Bereich. Wichtigste Ursache für diesen Wandel war die Entstehung der röm. Weltherrschaft, wenn auch der Einfluß des Ostens nicht zu leugnen ist (Kloft 35/72). G. werden zu einem wesentlichen Mittel im politischen System u. zunehmend regelmäßige u. notwendige Staatsleistungen, die unter der Bezeichnung von G. (donativum, largitio, liberalitas, munificentia) in Wirklichkeit der Bestechung, Erpressung u. öffentlichen Verschwendung dienen. Das Volk erhält congiaria, die Soldaten donativa. Donativa beruhen ursprünglich auf freier Initiative des Kaisers bei bestimmten Gelegenheiten (Regierungsantritt, Sieg, Regierungsjubiläen), werden dann fester Bestandteil der kaiserlichen liberalitas u. schließlich das regelmäßige u. wichtigste Geldeinkommen der Soldaten (ebd. 104/10). Wichtig für die Zukunft sind Auffassung u. Praxis der Freigebigkeit des christl. Kaisers Konstantin, wie sie uns die Vita Constantini (bes. 1, 43) beschreibt. Deutlich sieht man die Mischung von alter liberalitas u. christlichem Almosenwesen (Kloft 170/7). Neben Theorie u. Praxis der G. im Bereich der Politik gibt es weiterhin die Überlegungen zur Ethik des Gebens u. Empfangens von G. Am ausführlichsten ist Seneca in seiner Schrift De beneficiis: es folgen Äußerungen bei Epiktet, Mark Aurel u. Plutarch (Bolkestein 470/3). Die sittliche Bedeutung von G. wird in die Gesinnung der Beteiligten verlegt (s. A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 658f). Zum Ganzen s. R. Leonhard, Art. Donatio: PW 5, 2 (1905) 1533/40; Fiebinger, Art. Donativum: ebd. 1542/5; M. Rostowzew, Art. Congiarium: PW 4, 1 (1900) 875/80; M. Pohlenz, Antikes Führertum. Cicero De officiis u. das Lebensideal des Panaitios (1934).

II. Festgeschenke. a. Öffentliche Feste. 1. Saturnalia. Ursprünglich wurden an den Saturnalien nur Wachskerzen u. Tonpuppen verschenkt, hauptsächlich von den Klienten an ihre Patrone (s. J. Gagé, Art. Fackel [Kerze]: o. Bd. 7, 164). Die Tonpuppen hießen sigillaria, auch die Tage, an denen diese verkauft wurden, ferner auch der Marktplatz u. bisweilen die Saturnalien-G. überhaupt (Suet. Claud. 5; Hist. Aug. v. Hadr. 17, 3; v. Car. 1, 8; v. Aurel. 50, 2). Kindern u. Untergebenen gab man auch Geld zum Kauf von G. (sigillaricium: Hist. Aug. v. Car. 1, 8; Sen. ep. 12, 3; Schol. Iuvenal. 6, 154). In der Kaiserzeit wird es Sitte, einander teils mit wertvollen, mehr noch mit wohlfeilen Dingen zu beschenken, die oft mit scherzhaften Inschriften versehen sind (Suet. Aug. 75). Die meisten Nachrichten über die Saturnalien-G. bieten die Epigramme Martials u. Lukians Cronosolon. Ersterer nennt als billige Gaben Früchte, Tongefäße, Servietten, Löffel, Zahnstocher, Notiztafeln; die ursprünglichen Kerzen erscheinen jedoch nur einmal (10, 87, 5), die Tonpuppen überhaupt nicht. Eine ganze Sammlung von G. bieten die Überschriften von Buch 13 u. 14 (vgl. auch die reichhaltige Liste bei Stat. silv. 4, 9; A. Stuiber, Art. Apophoreton: JbAC 3 [1960] 155/9). Auch Bücher schenkte man, teils selbstverfaßte, teils solche anderer Autoren (Martial. 5, 18, 4. 30, 3; 10, 17; 14, 183/96). Die literarischen G. wurden seit Catull (14) Mode, u. Lukian empfiehlt, den Gebildeten solche zu schenken. Aus zahlreichen Stellen bei Catull u. Martial (auch Plin. ep. 4, 9, 7) ersieht man, daß die G. zugesandt wurden. Lukian (Cronosol. 14) rät, nur Arme zu beschenken; den Gebildeten gebühren doppelt so große G. Man unterlasse es,

Wein, Leckerbissen oder scherzhafte Gaben zu schicken. Einfache Leute sollen nicht über ihr Vermögen hinaus Reiche mit Gewändern, Gold- u. Silbersachen beschenken. Die Saturnalien-G. konnten viel Unangenehmes bringen: man war verstimmt, wenn man von Freunden kein G. erhielt (Martial. 4, 88, 1; 5, 84, 6f; 8, 41). Besonders manchen Klienten entsprachen die erhaltenen G. oft nicht (ebd. 5, 19, 11; 7, 72; 12, 81). Viele schenkten nur, um noch mehr zu erhalten (ebd. 5, 18, 6/10); daher hier das Paradoxon: ‚Freigebig ist der Arme, sooft er einem reichen Freunde nichts schenkt'. Ein Beamter, der Geburtstags oder Saturnalien-G. empfing oder gab, konnte auch in den Verdacht der Bestechlichkeit oder Erpressung geraten (Plin. ep. 12, 9, 7). Zum Ganzen s. M. P. Nilsson, Art. Saturnalia: PW 2A, 1 (1921) 204f.

2. Kalendae Ianuariae (Neujahr). Die Neujahrs-G. hießen im Lateinischen strenae; diese waren ursprünglich Lorbeerzweige, die am alten Jahresbeginn (1. März) als Ersatz der Lorbeerzweige des vergangenen Jahres an den Türen des Rex, der Flamines, der Kurien u. des Vestatempels angebracht wurden (Ovid. fast. 3, 137; Macrob. Sat. 1, 12, 6; Deubner, Feste 34f). Die Bezeichnung ‚strenae' ging auf alle G. über, die man als omen novi anni am 1. Januar austauschte. Die am Anfang der Kaiserzeit üblichen G. nennt Ovid (fast. 1, 185/92): Datteln, Feigen, Honig. Das begehrteste G. jedoch war schon damals u. später Geld, u. zwar bevorzugt alte Münzen, so daß Dio Cassius für ‚strenae' einfach ἀργύριον setzt. Früher war man mit Kupfermünzen zufrieden, aber Goldmünzen galten als melius omen (Ovid. fast. 1, 221). Strenae waren allgemeine Sitte. Kaiser Augustus ließ sich von allen Ständen am 1. Januar Geld-G. auf das Kapitol bringen, auch wenn er abwesend war. Nach Suet. Aug. 57, 1 kaufte er damit Statuen für die verschiedenen Stadtgebiete. Nach Dio Cass. 54, 35, 2 erwiderte er die G. der Senatoren wie der anderen mit einer gleichen oder noch größeren Summe; so entstand ein Austausch der G., strenarum commercium (Suet. Tib. 34, 2). Tiberius erstattete das ihm Geschenkte vierfach. Aber da man ihm nun den ganzen Januar hindurch Geld brachte, beschränkte er den Austausch der strenae auf den 1. Januar (ebd.). Dann entzog er sich dieser Sitte durch Abwesenheit von Rom u. schließlich schaffte er sie als unnütze Geldverschwendung ganz ab (Dio Cass. 57, 8, 6. 17, 1). Caligula führte die strenae aus Habsucht wieder ein u. nahm sie persönlich entgegen (Suet. Cal. 42; Dio Cass. 59, 24, 4). Claudius hob diesen Brauch wieder auf (ebd. 60, 6, 3); ob er dann am Kaiserhof wieder auflebte, ist ungewiß. Gelegentlich werden strenae als kaiserliches G. bzw. als Zulage zur Besoldung erwähnt (Hist. Aug. v. Claud. 14, 3; Auson. ep. 18, 6). Andererseits berichtet Symmachus (rel. 15 vJ. 384) von strenae, die dem Kaiser geschenkt werden: vergoldete Schalen mit je 5 solidi, deren Einziehung u. Ablieferung Pflicht des Stadtpräfekten war. Bei dem damaligen Geldmangel wurden solche zuerst freiwillige Gaben der Beamten u. Vornehmen zu einer drückenden Steuer, deren Höhe von Honorius u. Arcadius gesetzlich bestimmt wurde (iJ. 395) u. die Kaiser Leo (iJ. 458) wieder beseitigte (Cod. Theod. 7, 24, 1; Cod. Iust. 12, 48). Typische Neujahrs-G. sind die Kontorniaten, welche die heidn. Aristokratie Roms zur Verbreitung ihrer politischen u. religiösen Ideale verteilte (A. Alföldi, Die Kontorniaten [1943] 37/48; ders. - E. Alföldi, Die Kontorniat-Medaillons 1 [1976]). Spärlich sind die Zeugnisse über Neujahrs-G. unter Privaten. Nebenbei erfahren wir, daß Feigen üblich waren (Sen. ep. 87, 3) u. daß arme Leute mit Schaumgold verzierte Feigen zusammen mit einer kleinen Münze schenkten (Martial. 8, 33, 11; 13, 27). Auffällig ist, daß Martial, der für die Saturnalien-G. viel übrig hat, die strenae sonst nicht erwähnt u. dieses Wort überhaupt nicht gebraucht. Inschriftlich bestimmen Kollegien ihren Mitgliedern Geld-G., Süßigkeiten oder Früchte (CIL 6, 33885: Elfenbeinarbeiter u. Kunsttischler zZt. Hadrians; 6, 10234: Collegium Aesculapi et Hygiae vJ. 153). Verschiedene Funde sind durch Inschriften u. entsprechende Abbildungen als einstige strenae bezeugt: Sparbüchsen (JbInst 16 [1901] 178; M. I. Rostovtzev, Römische Bleitesserae = Klio Beih. 3 [1905] 115f), Lampen mit Glückwunsch (CIL 6, 674; 10, 8053/5; 15, 6196/221; DarS 4, 2 Abb. 6643), Tesserae (ebd. Abb. 6644 mit Bildnis des Commodus). Das Neujahrsfest scheint im 4. Jh. gegenüber den Saturnalien den Vorrang gehabt zu haben, wie die ausführliche Schilderung bei Libanios (Εἰς τὰς Καλάνδας [1, 393/8]) u. die heftige Bekämpfung dieses Festes durch griechische u. lateinische Väter zeigen. Schon am Vorabend wurden G. durch die Stadt getragen, die für die Tafel bestimmt

waren. Am 1. Januar selbst ließen die Konsuln zu ihrem Amtsantritt u. die Ritterschaft bei ihrem Zuge durch die Stadt Geld unter das Volk verteilen. Auch der Kaiser nimmt Geld-G. an u. teilt solche aus. Unter den Bürgern besteht Austausch von Neujahrs-G. Beamte suchten unter dem Namen ‚strenae' G. zu erpressen, was Kaiser Maiorian verbot (Nov. Maiorian. 7 vJ. 458). Derselbe Kaiser verwandelte die Geldverteilungen der Konsuln am 1. Januar in eine Abgabe von 100 Pfund Gold zugunsten der städtischen Wasserleitung (Cod. Iust. 12, 3, 2). Justinian gestattete die Geldverteilung wieder, aber nur mit Silbermünzen (Nov. Iust. 105, 1.2). Zum Ganzen: M. P. Nilsson, Art. Kalendae Ianuariae: PW 10, 2 (1919) 1562/4; ders., Art. Strena: PW 4A,1 (1931) 351/3; G. Radke, Art. Strena: KlPauly 5 (1975) 397; M. Meslin, La fête des kalendes de janvier dans l'empire romain (Bruxelles 1970).

3. Weitere Feste. G. für Kinder sind üblich bei den attischen Festen der Choen u. der Diasia, an den Choen auch für Lehrer (Deubner, Feste 115. 121. 156). An den Matronalia (1. März) erhielten die Frauen G. von ihren Männern (Suet. Vesp. 19; Martial. 10, 24, 3; Tert. idol. 14; Macrob. Sat. 6, 4, 13; Pompon.: Dig. 24, 1, 31, 8), von Bekannten (Martial. 5, 84, 11) oder auch von anderen Frauen (Plaut. mil. 691). Zum Ganzen: S. Weinstock, Art. Matronalia: PW 14, 2 (1930) 2306/9. Am Verwandtenfeste (Cara cognatio, Caristia am 22. Februar) sandte man sich gegenseitig G. für das Festmahl (Martial. 9, 54f). Auch die Schulmeister erhielten eine Festgabe (Tert. idol. 10, 3). Zum Ganzen: G. Wissowa, Art. Caristia: PW 3, 2 (1899) 1592f.

b. Private Anlässe. 1. Geburt u. Geburtstagsfeier. Am Tage der Geburt war in Griechenland eine Feier üblich, zu der in reichen Kreisen auch G. gehörten (s. G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 88f). Magische Wirkung soll das G. eines Schlüssels haben (ebd. 121f). Bei der jährlichen oder sogar monatlichen Geburtstagsfeier spielten G. eine große Rolle (s. A. Stuiber, Art. Geburtstag: o. Bd. 9, 218. 221f). Als G. werden erwähnt: goldener Schmuck, besonders Ringe, Kristallgefäße, Silberzeug, Edelsteine, ein silbernes Schreibrohr, ein ehernes Ölgefäß, Blumen, Speisen. Seit dem 1. Jh. kommen Geburtstagsgedichte in Übung, die entweder Begleitverse zu G. sind oder das G. selbst darstellen. Ptolemaeus VIII Euergetes II schickt seiner verstoßenen Gemahlin als Geburtstags-G. die zerstückelte Leiche ihres Sohnes (Diod. Sic. 34, 14); der Hofdichter Leonidas schenkt Poppaea Sabina als Freundin der Sterndeuterei einen Himmelsglobus (Anth. Pal. 9, 355).

2. Hochzeit. G. für den Brautvater u. die Braut erwähnt Homer (Il. 11, 244; Od. 11, 288). In Griechenland beschenkte der Bräutigam die Braut am Schluß des Hochzeitsmahles nach Entschleierung der Braut (ἀνακαλυπτήρια δῶρα); am Tag nach der Hochzeit brachten Verwandte u. Freunde der jungen Frau G. dar (ἐπαύλια), die für den künftigen Haushalt geeignet waren (Heckenbach, Art. Hochzeit: PW 8, 2 [1913] 2129/33). Bei den sparsamen Römern schweigen die Quellen über eigentliche Hochzeits-G. Bei den Sponsalia, die oft lange vor der Hochzeit stattfanden, gab es beim Festmahl G. für die künftige Braut (Blümner, Röm. Priv. 346); nur Juvenal (6, 204f) erwähnt als G. für die Braut am Tag nach der Hochzeit eine mit Goldstücken gefüllte Schale. In der Kaiserzeit müssen die Brautleute den zahlreichen Gästen sogar ein Geld-G. reichen (Plin. ep. 10, 116; Apul. apol. 88). So spricht man von einer sportula nuptialis, die später je ein Goldstück betrug (Symm. ep. 3, 24; 4, 14; 9, 33. 106f).

3. Gastgeschenke. Gast-G. (ξένια) sind bei Homer die den Gästen vorgesetzten Speisen u. die bei der Abreise mitgegebenen G. (Il. 11, 779; 18, 387; Od. passim). Man könnte den Eindruck gewinnen, daß man sich durch Reisen u. die dabei erhaltenen Gast-G. leicht bereichern könnte (Od. 15, 80/5; 19, 272; 13, 135/9. 363. 368f; 17, 422; 19, 78). Gast-G. gehören zur *Gastfreundschaft (vgl. O. Hiltbrunner: o. Bd. 8, 1082. 1084. 1098. 1100f). Augustinus erwähnt mehrmals die itoria (pecunia) als Abschieds-G. für den weiterreisenden Gast (O. Perler, Les voyages de S. Augustin [Paris 1969] 89f). Zu den Fest- u. Gast-G. gehört auch ein großer Teil der Apophoreta (vgl. Stuiber, Apophoreton aO. 155/9).

III. Römisches Recht. Das ältere röm. Recht ist Schenkungen nicht gewogen. Die donatio honesta erfolgt zugunsten der wohlverdienten Freunde u. Verwandten, die Schenkung für Dirnen ist donatio inhonesta (Ulp.: Dig. 39, 5, 5). Die donatio ante nuptias wurde zuerst von Konstantin rechtlich geregelt (Cod. Theod. 3, 5, 2 = Cod. Iust. 5, 3, 15 vJ. 319) u. ist vermutlich aus östlichem u. christlichem Einfluß herzuleiten (B. Biondi, Il diritto romano cristiano 3 [Milano 1954]

107. 354). Dem klassischen Recht war diese donatio unbekannt, wie Justinian selbst erklärt (Inst. Iust. 2, 7, 3). Sie soll als Ausgleich für die dos der Frau gelten (donatio propter dotem: Cod. Iust. 5, 3, 20; Nov. Iust. 91, 1 vJ. 539). Das Verbot der Schenkung zwischen Ehegatten wird hier außer Kraft gesetzt. Schenkungen unter Ehegatten, durch die der eine auf Kosten des anderen bereichert wird, waren nach klassischem Recht verboten; so wird eine rechtliche Scheidung der Vermögen bewirkt. Praktisch wichtig wird dies bei Ehescheidung u. Tod. Sonst wird in der Praxis die Teilhabe am Vermögen des anderen Ehegatten anerkannt, besonders durch das Nutzungsrecht u. sogar das Recht des Vermögensverbrauchs. In der nichtjuristischen Literatur ist über dieses Schenkungsverbot unter Ehegatten fast nichts zu finden; nur Plutarch (quaest. Rom. 7, 265E/266A) erwähnt es u. begründet es damit, daß den Ehegatten alles gemeinsam sei. Wenn ein G. angenommen würde, hieße das, daß das andere, was nicht geschenkt wird, als fremd angesehen werden müßte (K. Misera, Der Bereicherungsgedanke bei der Schenkung unter Ehegatten [1974]). Justinian hat auch die Schenkung zwischen Vater u. Sohn erleichtert (Cod. Iust. 5, 16, 27; 5, 3, 20, 4). Schenkungen unter 300 Solidi sind ohne besondere Einschränkungen möglich (ebd. 8, 53 [54], 34 pr. vJ. 529). Konstantin macht im Jahre 321 die Kirche rechtsfähig für Zuwendungen durch Testamente u. G. (Cod. Theod. 16, 2, 4; Cod. Iust. 1, 2, 1). Schenkungen zugunsten der Kirche mit einem Wert unter 500 Solidi sind auch ohne schriftliche Form gültig (ebd. 1, 2, 19; 8, 53 [54], 35, 5d). Empfänger von Zuwendungen durch Testament oder Schenkung können auch Jesus Christus oder Heilige sein (Nov. Marc. 5, 2 = Cod. Iust. 1, 2, 13 vJ. 455; ebd. 1, 2, 15 [Zeno]; ebd. 1, 2, 25 vJ. 530; Nov. Iust. 131, 9 vJ. 545). G. u. Testamente zugunsten von Häretikern werden verboten (Cod. Theod. 16, 5, 7 vJ. 381); Kleriker dürfen keine Schenkungen an Nichtkatholiken geben, auch wenn diese blutsverwandt sind (Brev. Hipponense 14 [CCL 149, 37] vgl. can. in causa Apiarii 22 [ebd. 108]). Zum Ganzen s. Biondi aO. 1/3; M. Kaser, Das römischePrivatrecht² 1/2 (1971/75).

D. Christlich. I. Festgeschenke. Fest-G. sind kennzeichnend für die heidnischen Feste u. werden daher wie diese von Christen abgelehnt, da sie wenigstens von ihrem Ursprung her mit Götzendienst zu tun haben. Christliche Fest-G. können nur in Verbindung mit christlichen Festen aufkommen; zunächst kommt hier vor allem das Osterfest in Betracht. Wenn für ein christliches Osterfest-G. überhaupt ein Vorbild nötig war, dann lag es im jüdischen Pasḫafest-G. vor, das Christen wohlbekannt war, da sie es ja sogar oft selbst erhielten. Allerdings hatten Christen kein so charakteristisches Osterfest-G. wie die Juden mit ihren *Azyma. Nachrichten über christliche Fest-G. sind meistens erhalten durch Briefe, die als Begleitschreiben zu den G. abgesandt wurden oder die als Dankschreiben für empfangene G. verfaßt wurden. Gregor von Nazianz sendet als Fest-G. die Philokalia um Ostern 382 an Bischof Theodor von Tyana (ep. 115); er dankt für ein Osterfest-G., das ihm dieser iJ. 383 zugesandt hatte (ep. 121). Zwei Dankbriefe Gregors (ep. 120. 172) sind an Bischof Helladius von Caesarea gerichtet, der eine für ein G. zum Osterfest, der andere für ein G. zu einem anderen nicht bekannten Fest. Basilius bedankt sich brieflich (ep. 232) bei Amphilochius von Ikonium, der ihm einen Brief mit ‚Symbola des Festes' gesandt hatte, nämlich Kerzen u. Tragemata; auch dogmatische Fragen waren in dem Schreiben vorgelegt worden. Hier zeigt sich eine gewisse Verwandtschaft mit den gewöhnlich als Osterfestbriefen bezeichneten Schreiben der Bischöfe Alexandriens, die nicht nur rechtzeitig den Osterfesttermin des jeweiligen Jahres bekanntgaben, sondern allerlei aktuelle Themen behandelten (s. Th. Klauser, Art. Festankündigung: o. Bd. 7, 774/8). Gewöhnlich jedoch sind die Festbriefe vorwiegend Privatbriefe, oft verbunden mit G. Das lassen am besten die 14 erhaltenen Festbriefe des Theodoret von Cyrus erkennen. Solche Briefe werden ausgetauscht zwischen Bischöfen, manche sind auch an Laien gerichtet, u. wahrscheinlich haben auch Laien untereinander Festbriefe getauscht. Ep. 72 erklärt als Ziel dieser Schreiben die Pflege der christlichen Gemeinschaft u. Festesfreude. Als Feste werden bei Theodoret genannt Ostern (ep. 38. 54. 63f) u. Epiphanie (ep. 55); die anderen Briefe lassen keine Bestimmung des Festes zu. Die Briefe sind insgesamt nach den betreffenden Festen geschrieben. Auch im Westen gibt es 15 solcher Festbriefe bei Avitus von Vienne. Sie sind gerichtet an Bischöfe, an den König u. an hohe Beamte. Als Feste werden Ostern u. Weihnachten genannt. Die Sitte solcher

Festbriefe war wohl in ganz Südgallien bekannt; man darf vermuten, daß sich hier die alte Verbundenheit der kleinasiatischen mit den gallischen Kirchen auswirkt (M. F. A. Brok, A propos des lettres festales: VigChr 5 [1951] 101/12). Neben Ostern u. Weihnachten boten vermutlich auch andere christliche Festtage Anlaß für ein Fest-G., zB. bedeutende lokale Märtyrerfeste. Wenigstens eine Nachricht darüber besitzen wir: Eustochium schickt dem Hieronymus zum Petrusfesttag einen Brief mit G.: Armspangen, Tauben, einen Korb mit Kirschen; Hieronymus bedankt sich artig u. deutet die G. allegorisch aus (ep. 31). – Bei einer Diskussion der Synode von Chalkedon wird erwähnt, es sei üblich, am Pasḫafest oder am Tag zuvor den Klerikern G. zu geben (ActConcOec 2, 1, 3 [386] 27). Als Ergänzung der angeführten Zeugnisse sind auch die Nachrichten über Apophoreta u. Eulogien zu beachten, bei denen es sich öfter als nachweisbar auch um Fest-G. handeln dürfte (A. Stuiber, Art. Eulogia: o. Bd. 6, 924f; ders., Apophoreton aO. 156).

II. Geschenke für Kirche, Kleriker u. Asketen. Erst mit Konstantin beginnt die große Zeit der Schenkungen, Erbschaften, Stiftungen u. Weihgaben für die Kirche (vgl. W. Selb, Art. Erbrecht: JbAC 14 [1971] 170/84), die durch die offizielle Vermögensfähigkeit der Kirche möglich geworden sind. Vorher sind Zuwendungen in der Form von Oblationen üblich u. der Christ gibt Almosen selbst oder über die Gemeindeorganisation; G. sind selten bezeugt u. werden leicht mit Argwohn betrachtet. Markion hatte um 140 der römischen Gemeinde bei seinem Eintritt 200000 Sesterzen geschenkt; fünf Jahre später bei seiner Exkommunikation hat man ihm diese Summe zurückgegeben (Tert. praescr. 30; adv. Marc. 4, 4). Weniger gewissenhaft erscheint Petrus in den apokryphen Actus Petri (30 [AAA 1, 78. 80]): Chryse, die im Ruf einer Dirne steht, hat dem Apostel 10000 Goldstücke geschenkt; auf den Lebenswandel der Geberin aufmerksam gemacht, nimmt Petrus das Geld trotzdem unter Lachen an. Der Antimontanist Apollonius wirft dem Montanus vor, Steuereinnehmer bestellt zu haben, die unter dem Namen von Opfergaben G. anzunehmen verstünden (Euseb. h. e. 5, 18, 2: δωροληψία). Im Streit mit Montanisten weist man darauf hin, daß die ganze Schrift den Propheten die Annahme von G. verbiete (s. o. Sp. 688f); eine montanistische Prophetin sei also eine falsche Prophetin, da sie Gold, Silber u. kostbare Gewänder angenommen habe (Euseb. h. e. 5, 18, 4; vgl. ähnlich 5, 18, 11). Hippolyt wirft dem römischen Bischof Zephyrin vor, Geld zu lieben u. gern G. zu nehmen (Hippol. ref. 9, 11, 1: δωρολήπτης). Origenes tadelt Christen, die der Gemeinde lieber G. machen als ihr Leben zu bessern (in Jesu Nave hom. 10, 1). Die Didaskalie (39 Connolly) u. die Apostolischen Konstitutionen (2, 9, 2; 2, 17, 1f) warnen den Bischof vor G., die ihn parteiisch machen, vor allem gegenüber einem sündigen Geber (Verweis auf Dtn. 16, 20). Augustinus hat Erbschaften u. G. für die Kirche mit großer Zurückhaltung behandelt (Possid. v. Aug. 24). Noch die späten Statuta ecclesiae antiqua (cn. 69 [91 Munier]) schreiben den Priestern vor, G. von Leuten zurückzuweisen, die Arme unterdrücken. Die Synode von Tarragona (cn. 10 vJ. 516 [8, 543 Mansi]) verbietet, daß Kleriker nach Richterart für geleistete Dienste G. annehmen; nur in der Kirche dürften Oblationen dargebracht werden. Aber seit dem 4. Jh. war die Kirche im allgemeinen G. nicht mehr so abgeneigt wie früher. Die kaiserliche Freigebigkeit in Stiftungen u. Weih-G., aber auch in Geld-G., hat den Weg dafür geebnet, daß auch Kleriker für sich selber gern G. annehmen. Ammianus Marcellinus stellt unfreundlich, aber wohl zutreffend fest, daß es dem röm. Bischof durch G. von seiten der Matronen gut gehe (27, 3, 14). Damasus hat durch G. vornehmer Damen reichen Nutzen u. wird mit derbem Witz in der ursinianischen Streitschrift ‚Ohrlöffel der Matronen' (matronarum auriscalpius) genannt (Coll. Avell. 1, 9). An eben diesen Damasus haben die Kaiser iJ. 370 einen Erlaß gerichtet, daß Kleriker u. Asketen die Häuser von Witwen, Waisen u. Diakonissen meiden müssen, von denen sie keine G. u. Vermächtnisse annehmen dürfen (Cod. Theod. 16, 2, 20). Hieronymus (ep. 52, 6) begrüßt dieses Verbot u. weist darauf hin, daß es von christlichen Kaisern, nicht von Verfolgern, erlassen worden sei. Die gierigen Kleriker werden scharf getadelt. Die Kirche, nicht die Kleriker für sich selbst, sollen G. u. Erbschaften erhalten, u. zwar zugunsten der Armen. Derselbe Hieronymus beschreibt in lebhafter Schilderung das Treiben eines Klerikers, der viele Besuche macht u. dabei G. erpreßt (ep. 22, 16. 28). Freilich war auch Hieronymus auf die Freigebigkeit seiner asketi-

schen Freundinnen angewiesen, die ihn auch mit G. bedachten (ep. 31. 44). Ambrosius (ep. 18, 13 [PL 16, 976]) will die Notwendigkeit des kaiserlichen Verbotes nicht leugnen, ist aber darüber weniger froh als Hieronymus. Bereits iJ. 390 wurde der Erlaß zurückgezogen (Cod. Theod. 16, 2, 28) u. iJ. 455 bestimmt, daß Witwen, Diakonissen u. Asketinnen der Kirche, Klerikern u. Mönchen Erbschaften zugute kommen lassen können (Cod. Iust. 1, 2, 13). G. für Mönche u. zwischen Mönchen sind häufig bezeugt, vor allem bei Pflege der Gastfreundschaft (vgl. D. Gorce, Die Gastfreundlichkeit der altchristl. Einsiedler u. Mönche: JbAC 15 [1972] 82f; O. Hiltbrunner, Art. Gastfreundschaft: o. Bd. 8, 1082. 1084. 1098. 1100f). Für Klostermönche gibt es ziemlich strenge Bestimmungen über Annahme u. Hergabe von G. Bei Benedikt ist dafür die Erlaubnis des Abtes nötig, der solche G. auch einem anderen zuweisen kann (reg. 54); ähnliche Regelungen finden sich bei Augustinus, Caesarius u. anderen (A. de Vogüé: SC 182, 616f; 186, 889/908). Bei diesen Mönchs-G. handelt es sich um G. geringen Wertes, die meist als Eulogien zu gelten haben (s. A. Stuiber, Art. Eulogia: o. Bd. 6, 924f).

III. Christliche Beurteilung. Die ältesten Äußerungen gegen G. finden sich beim Kampf gegen jede Teilnahme am Götzendienst bei allgemeinen Festen, wozu nicht nur das Geben, sondern auch das Nehmen von Fest-G. gerechnet wird. Hier waren besonders christliche Schulmeister betroffen, die einen Teil ihrer Bezahlung als Fest-G. an Neujahr, am Septimontium (11. Dezember), an den Brumae u. den Caristia erhielten (Tert. idol. 10, 3). Tertullian (ebd. 13f) verbietet allen Christen die Mitfeier der Saturnalien, des Neujahrsfestes, der Brumae u. der Matronalien u. das Geben u. Empfangen von G. an diesen Tagen; das sei Götzendienst u. Aberglaube. Seit dem 4. Jh. geht der Kampf weniger gegen die Fest-G. als gegen die heidnischen Feste selber, besonders gegen die Ausschreitungen beim Neujahrsfest. Asterius von Amasea weist in seiner Predigt gegen das Neujahrsfest auch darauf hin, wie unaufrichtig die G. seien: jeder möchte G. haben, die Geber sind verstimmt, die Empfänger geben die G. an höhergestellte Leute weiter u. die Kinder werden geldgierig. Almosen seien solche G. jedenfalls nicht (serm. 4 [40f Datema]). In seiner Predigt gegen die heidnische Neujahrsfeier von Christen meint Augustinus, Christen sollten Almosen geben, nicht strenae wie die Heiden (serm. 198, 3). Almosen statt G. zu geben entspricht allgemein christlicher Auffassung im Osten u. Westen. Eine ausführliche prinzipielle Auseinandersetzung in dieser Frage finden wir bei Laktanz u. Ambrosius, die zwar lateinische Christen, aber auch mit der griech. Philosophie vertraut sind. In schärfstem Gegensatz zur philosophischen Lehre von der beneficentia schreibt Laktanz, es gebe kein Wohltun, wo keine Bedürftigkeit vorliege (inst. 6, 11, 26). Die alte liberalitas wird christlich umgedeutet, ja beinahe aufgehoben, wenn Laktanz erklärt, die einzige sichere u. wahre Pflicht der Freigebigkeit sei es, die Bedürftigen u. Unnützen zu ernähren (inst. 6, 11, 28; vgl. H. Pétré, Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne [Louvain 1948] 193/8). Weniger entschieden, weil mehr auf Ausgleich mit Ciceros Lehre von der Freigebigkeit bedacht, äußert sich Ambrosius über die beneficentia (off. 1, 28. 30/4; 2, 15f. 68/85). Wohltun solle mehr den Armen als den Reichen gelten; denn diese wollten vergelten (off. 2, 25). Deutlich erkennt man, wie der antiken Ethik gerade auch in ihren besten Gedanken über Wohltun u. G. die letzte innerliche Hingabe zugunsten des Nächsten fehlt (s. A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 686f). An die Stelle der antiken Freigebigkeit mit ihren G. ist die christl. *Barmherzigkeit mit ihren *Almosen getreten. Neben dem Almosen können nur kleine G. bestehen, die, gern als Eulogien bezeichnet, einen christl. Abglanz erhalten sollen. Das entscheidende christl. G. ist das G. des Geistes (s. o. Sp. 690), das in der Väterzeit manchmal recht schematisch im Anschluß an Jes. 11, 2f interpretiert wurde (G. Bardy, Art. Dons du Saint Esprit: DictSpir 3 [1957] 1579/87). Das christl. Mißtrauen gegenüber G. wird zur scharfen Ablehnung von G. für Dirnen (s. H. Herter, Art. Dirne: o. Bd. 3, 1165. 1192; ders., Die Soziologie der antiken Prostitution: JbAC 3 [1960] 82f), für Parasiten (O. Plassmann, Das Almosen bei Johannes Chrysostomus [1961] 52) u. für Schauspieler (Aug. in Joh. tract. 100, 16). Hieronymus (in Hes. 6, 18, 5/9) wie Augustinus (en. in Ps. 36; serm. 3, 6) tadeln Christen, die G. zur Umgehung des Zinsverbotes annehmen. Hieronymus behauptet, die Wechsler im Tempel seien in Wirklichkeit Geldverleiher gewesen, die zur Umgehung des Zinsverbotes collyba, kleine G., angenommen hätten, um sie dann zu verkaufen (in Mt. 3, 21, 12).

H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939 bzw. Groningen 1967). – F. Büchsel, Art. δίδωμι: ThWbNT 2 (1935) 168/75. – C. M. Edsman, Art. Gabe: RGG³ 2 (1958) 1183f. – H. Kloft, Liberalitas principis (1970). – A. C. Pearson, Art. Gifts (Greek and Roman): EncRelEthics 6 (1913) 209/13.

Alfred Stuiber.

Geschichtsphilosophie.

A. Nichtchristlich. I. Begriff. ‚G.' ist ein moderner Begriff, von dem es keine eindeutige allgemein anerkannte Definition gibt (s. U. Dierse-G. Scholtz, Art. G.: HistWbPhilos 3 [1974] 416/39). Im vorliegenden Artikel wird G. in einem allgemeinen Sinn verstanden als die Reflexion über das Phänomen Geschichte, seinen Anfang, sein Ende, die Gesetzmäßigkeiten seines Verlaufs u. die gestaltenden Kräfte darin, seinen Sinn usw., also als das philosophische Nachdenken, das die Geschichte als Geschehen, nicht als Geschichtswissenschaft u. Geschichtsschreibung zum Gegenstand hat. Vgl. Mann, bes. 585f (der dort freilich auch die Reflexion über Methode, Erkenntnis, Grundlagen der Geschichtswissenschaft darunter faßt); Nestle 335; Thyssen 1. Statt G. gebraucht man gelegentlich, ebensowenig allgemeingültig definiert, ‚Geschichtsmetaphysik' oder ‚Metahistorie', Ausdrücke, die sich nicht durchgesetzt haben. Die spezifische G. des Juden- u. Christentums wird oft ‚Geschichtstheologie' genannt, weil sie ein Nachdenken über die Geschichte aus einem theistischen Vorverständnis heraus ist. – Dieser Teil des Artikels ist systematisch angelegt, weil eine möglichst umfassende, aber zugleich knappe Übersicht über die geschichtsphilosophischen Vorstellungen im nichtchristl. Altertum gegeben werden soll, damit sich um so leichter erkennen läßt, inwiefern die christl. G. sich in ausgefahrenen Bahnen bewegte oder neue, eigene Wege ging.

II. Wesen der Geschichte u. geschichtliches Bewußtsein. a. Wesen der Geschichte. In der Antike gab es für Geschichte als Geschehen kein eigenes Wort, weder im orientalischen noch im griech.-röm. Raum. Im Griechischen nennt Herodot im Prooemium als Objekt seiner Forschung, die er mit ἱστορίη bezeichnet, τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, das von Menschen Geschehene, ἔργα μεγάλα καὶ θωμαστά, große u. bewundernswerte Taten (vgl. Ch. Meier, Die Entstehung der Historie: R. Koselleck-W. D. Stempel, Geschichte – Ereignis u. Erzählung [1973] 258f). Ebenso Thukydides (1, 22, 4). Aristoteles nennt als Aufgabe der ἱστορία: τὰ γενόμενα λέγειν, das Erzählen dessen, was geschehen ist (poet. 9, 1451a 36f). Auch die anderen Partizipien von γίγνεσθαι: τὰ γιγνόμενα, τὰ γεγενημένα (Lucian. hist. conscr. 42) werden gebraucht, ferner πράγματα, πράξεις, Taten u. Handlungen. Im Lateinischen verhält es sich ähnlich: res, res gestae. Erst bei Polybios, soweit uns bekannt, wird das Wort ἱστορία auch auf das Geschehen selbst übertragen (1, 3, 4; 6, 58, 1; 8, 2 [4], 11; 12, 25a, 3; vgl. Dionys. Halic. ant. Rom. 1, 2, 1). Historia ist also durchaus die Bezeichnung

für die Erforschung u. Darstellung geblieben u. wurde nur vereinzelt auch auf Objekt u. Inhalt angewendet. Aristoteles bietet eine vorläufige Definition der Geschichte: Objekt der Geschichtsschreibung ist das, ,was sich zu einer bestimmten Zeit ereignete mit einem oder mehreren, die sich zueinander verhalten, wie es sich gerade traf' (poet. 23, 1459a 21/4; Übers. O. Gigon). Darin ist schon zum Ausdruck gebracht, daß die Geschichte mehr ist als nur die Summe der Einzelereignisse. – Während Herodot die Geschichte umfassend betrachtete (Religion, Kultur, Staat, Verfassung, Politik, Krieg), wurde von Thukydides an der Hauptakzent auf die militärischen u. politischen Geschehnisse gelegt (aber vgl. noch Asklepiades: Sext. Emp. adv. math. 1, 253). Zum Ganzen s. Ch. Meier, Art. Geschichte II. Antike: O. Brunner-W. Conze-R. Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe 2 (1975) 595/601; C. Diano, Il concetto della storia nella filosofia dei Greci: U. A. Padovani (Hrsg.), Grande antologia filosofica 2 (Milano 1966) 247/404.

b. Geschichtsbewußtsein. Erstaunlicherweise wurde dem antiken Menschen, sogar den Griechen, von manchen jedes Geschichtsbewußtsein abgesprochen (Gaiser 32_5; E. R. Curtius, Europäische Literatur u. lateinisches Mittelalter[2] [1954] 257f; Collingwood 28 vgl. mit 36; H. Drexler, Die moralische Geschichtsauffassung der Römer: R. Klein [Hrsg.], Das Staatsdenken der Römer = Wege d. Forsch. 46 [1966] 260; W. Richter, Römische Zeitgeschichte u. innere Emigration: Gymn 68 [1961] 289). Man konnte das nur tun, weil man den modernen oder den christl. Begriff der Geschichte als den einzig richtigen absolut setzte. Das wesentliche Moment dieses Geschichtsbegriffs formuliert Hempel 73 so: ,Wer Geschichte sagt, sagt Einmaligkeit. Vollzieht sich das Naturgeschehen im Immerwieder, ... so die Geschichte im Nimmerwieder, ...'. Schon Dilthey sagt, daß geschichtliches Bewußtsein erst auf dem Boden des Christentums entstanden sei (Einleitung in die Geisteswissenschaften, nach Thyssen 9). Mit Recht haben demgegenüber andere darauf hingewiesen, daß der christl. oder moderne Geschichtsbegriff philosophisch nicht als der einzig richtige erwiesen werden kann, u. man deswegen auch andere Auffassungen von Geschichte gelten lassen muß (Gaiser 32_6). Vielleicht kann man Geschichtsbewußtsein ganz allgemein bestimmen als das Wissen darum, daß man innerhalb der zeitlichen Kontinuität einen bestimmten Platz einnimmt zwischen dem, was voraufging, u. dem, was folgen wird. Doch muß man wohl von vornherein annehmen, daß dieses Bewußtsein nach Ort u. Zeit von verschiedener Intensität war. So findet es sich hoch entwickelt in Palästina, wenig dagegen in Ägypten (E. A. Speiser: Dentan 38; vgl. Wildung). Das Geschichtsbewußtsein ist vor allem ausgeprägt gegenüber der Vergangenheit, die schriftlich fixiert u. auf Monumenten dargestellt wurde, welche ihrerseits Zeugnis dafür sind, daß man in die Zukunft hinein rechnete. Was nun die Griechen betrifft, so wird das Wort von den ,unhistorischen' Griechen schon ad absurdum geführt durch die Unzahl griechischer Historiker, von denen viele nur dem Namen u. dem Titel ihrer Werke nach bekannt sind (van Groningen 24). Die geschichtliche Kontinuität ist schon früh ins Bewußtsein getreten (zB. Tyrt. frg. 2 Diehl; Mimn. frg. 12 Diehl; s. Steinmetz 52/78). Wenn Herodot nach der Ursache forscht für den Kampf zwischen Griechen u. Barbaren, so zeigt sich darin schon eine tiefe Einsicht in den Prozeß der Geschichte, in dem eines aus dem anderen folgt, das Leiden von heute aus einer Ursache von gestern, u. daß heute die Ursache gesetzt wird, deren Wirkung sich morgen zeigen wird. Vgl. Thuc. 2, 36, 1f; Heraclit.: Lucian. vit. auct. 14 = VS 22 C 5 = Mondolfo 276. Das Bewußtsein von der Prozeßhaftigkeit der Geschichte faßt Xenophanes in die Worte: ,Nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles gezeigt, sondern erst mit der Zeit finden sie suchend das Bessere' (VS 21 B 18; s. dazu M. Untersteiner, Senofane = Bibl. di Studi Sup. 33 [Firenze 1956] CCXXXII/VI). Für die spätere Zeit vgl. J. Touloumakos, Zum Geschichtsbewußtsein der Griechen in der Zeit der röm. Herrschaft (1971). – Obwohl sich bei den Römern zunächst nur eine dürre Annalistik u. erst relativ spät eine Geschichtsschreibung findet, wagt Laqueur (504) zu sagen, ,daß bei keinem Volke die Geschichte derart eine lebendige u. machtvolle Größe darstellt als bei dem römischen'. Man braucht hier nur auf folgendes hinzuweisen: die absolute Autorität des mos maiorum (H. Rech, Mos maiorum, Diss. Marburg [1936]; J. C. Plumpe, Wesen u. Wirkung der auctoritas maiorum bei Cicero, Diss. Münster [1932 (1936)]; H. Roloff, Maiores bei Cicero, Diss.

Leipzig [1938], Auszug daraus: H. Oppermann [Hrsg.], Römische Wertbegriffe = Wege d. Forsch. 34 [1967] 274/322); damit verbunden die Idee von der Vorbildlichkeit der Vergangenheit für die Gegenwart, der Gegenwart für die Zukunft (Tac. ann. 3, 55, 4); die besonders ausgeprägte Vorstellung vom Ruhm bei der Nachwelt (U. Knoche, Der röm. Ruhmesgedanke: Philol 89 [1934] 102/24 = ders., Vom Selbstverständnis der Römer. Ges. Aufsätze = Gymn Beih. 2 [1962] 13/30 = Oppermann aO. 420/45). Die Kenntnis der Vergangenheit, u. zwar der Geschichte, der Menschen, der Verhältnisse, wurde schon im Elementarunterricht gepflegt (Tac. dial. 30, 1; vgl. Sext. Emp. adv. math. 1, 248/69). Gerade das Bemühen um Kontinuität durch gewissenhaftes Festhalten am Ererbten u. das Lebendighalten alter Traditionen ihrer eigenen Stadtgeschichte waren bei den Römern in einer Weise ausgeprägt, wie die Griechen es nicht kannten (Collingwood 41). – Nach all dem kann man den Menschen des Altertums ein Geschichtsbewußtsein nicht absprechen.

III. Geschichtsphilosophische Theorien im einzelnen. Geschichtsbewußtsein haben besagt noch nicht, daß man auch schon über das Phänomen Geschichte reflektiert. Andererseits besagt aber auch der Mangel an einer wissenschaftlichen Disziplin ‚G.' noch nicht, daß sich nicht doch bestimmte geschichtsphilosophische Ideen finden. So ist es richtig, das Fehlen einer G. als eigener Disziplin festzustellen, aber deshalb kann man dem Altertum nicht einfach jede geschichtsphilosophische Bemühung absprechen. Gründe für diese Leugnung sind einerseits, daß man G. nur als Disziplin gelten läßt; andererseits die Feststellung, die Antike habe keinen richtigen Begriff von Geschichte gehabt (s.o.). Nestle (334/72) setzt sich mit solchen Auffassungen auseinander u. weist seinerseits den Reichtum geschichtsphilosophischer Gedanken zumindest bei den Griechen nach; für die ganze Antike s. Eibl.

a. Anfang u. Ende der Geschichte. 1. Anfang der Geschichte. Es scheint, daß die G. begonnen hat mit der Frage nach dem Anfang (vgl. Dörrie 480/91; Speyer 1151). Denn bei fast allen Völkern, nicht nur bei denen der alten Mittelmeerwelt, beziehen sich die meisten Mythen auf irgendeinen Anfang, zB. der Welt, der Menschheit, der Kultur, eines Volkes, einer Familie, einer Stadt usw. So findet sich auch viel mehr gedacht u. ausgesagt über den Anfang als über das Ende der Welt u. der Menschheit. Das gilt auch in bezug auf die Geschichte, deren Anfang ja dem Erleben unzugänglich ist u. darum notwendig durch irgendeine Reflexion erfaßt werden muß. D.h. es wird wohl vom Anfang des Kosmos u. des Menschen gesprochen, nicht von dem der Geschichte; sie ist einfach mit den Menschen da u. nimmt ihren Verlauf.

α. Der Anfang gemäß dem Mythos. Zunächst wird in der ganzen alten Mittelmeerwelt der Anfang nur im Mythos dargestellt. In ihm sind die Geschichte des Kosmos u. die Geschichte der Menschen noch nicht getrennt. Letztere ist nur ein Teil der ersteren. Manetho (Aegypt. frg. 1/7 Waddell) läßt die ägyptischen Königslisten mit Göttern, Halbgöttern, Totengeistern beginnen u. dann erst die Dynastien der menschlichen Herrscher folgen, deren erster Menes war; alle vier Gruppen sind kontinuierlich in eine Reihe gestellt. Vgl. Herodt. 2, 142/4. (Weitere Zeugnisse bei L. Bull: Dentan 3/11; vgl. E. A. Speiser: ebd. 49/55). – Auch bei den Griechen waren die ersten Historiker Genealogen u. Mythographen, die in Versen (Hesiod) u. in Prosa (Hekataios, Akusilaos, Pherekydes, Hellanikos [FGrHist 1/4]; Einzelheiten dazu s. Speyer 1166/70) die Urgeschichte der Menschheit u. des griech. Volkes darstellten (s. C. Wendel, Art. Mythographie: PW 16, 2 [1935] 1352/74). Bei Homer werden die griech. Helden in einem genealogischen System mit den Göttern verbunden. Die Griechen scheinen aber auch die ersten gewesen zu sein, die die historische Wahrheit des Mythos in Zweifel zogen u. ihn von der Geschichte trennten (vgl. B. Snell, Die Entdeckung des Geistes[4] [1975] 139/50). Aus dieser neuen Haltung ergeben sich folgende Möglichkeiten der Stellung zum Mythos: 1) Die Aporie. Man behandelt die Urzeit nicht mehr, weil man keine sicheren Nachrichten über sie hat (zB. Ephoros v. Kyme, Kallisthenes u. Theopompos: Diod. Sic. 4,1, 2f; vgl. Liv. praef. 6f). 2) Die rationalistische Ausdeutung des Mythos (Hekataios: FGrHist 1 F 1a; Hellanikos: ebd. 4 F 28.30; Ephoros: ebd. 70 F 20. 31b mit Komm.; Herodoros v. Herakleia: ebd. 31; Euhemeros: ebd. 63; vgl. K. Thraede, Art. Euhemerismus: o. Bd. 6, 877/83). 3) Die Scheidung von Glaubwürdigem u. Unglaubwürdigem im Mythos (Antiochos v. Syrakus: FGrHist 555 F 2; Dikaiarch. frg. 49 Wehrli). – Einen Rückschritt in dieser Entwicklung bedeutet Dio-

dorus Siculus, der in sein Geschichtswerk ganz bewußt den alten Mythos wieder einbaut (1, 4, 5f; 4, 1, 4), obwohl er andererseits bestimmte Mythen als Fiktion bezeichnet (1, 2, 2).

β. Der Anfang gemäß der Philosophie. αα. Anfang der Welt. Die philosophische Auffassung vom Anfang der Geschichte hängt ab von der Antwort auf die Frage nach der Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Welt. Die verschiedenen diesbezüglichen Anschauungen werden von Philo, aetern. m. 7/19 (vgl. prov. 6/8. 45/51; W. Theiler: L. Cohn u.a., Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung 7 [1964] 402f) zusammenfassend dargestellt: 1) Die Welt ist ewig, unentstanden u. unvergänglich. 2) Die Welt ist entstanden u. vergänglich, wobei freilich bezüglich der Lehre des Demokrit u. des Epikur einerseits, der Stoiker andererseits nur von einer relativen Vergänglichkeit die Rede sein könne. 3) Die Welt ist entstanden, aber unvergänglich. – Im folgenden (20/149) bringt Philon alle Beweise aus der griech. Philosophie für die Ewigkeit u. Unvergänglichkeit der Welt. Dabei ist es strittig, ob er damit seine eigene Meinung wiedergibt oder nur die vorgefundene philosophische Tradition, die er dann im § 150 angekündigten, aber nicht erhaltenen Teil widerlegen will (die Kontroverse bei K. Bormann: L. Cohn u.a. aO. 71/4). Zur Weltschöpfung ausführlich H. Schwabl u. J. Duchesne-Guillemin, Art. Weltschöpfung: PW Suppl. 9 (1962) 1433/1589.

ββ. Anfang der Menschheit. Diesem Schema wurde die Geschichte der Menschheit eingepaßt. Ist die Welt zeitlich begrenzt, muß es auch die Menschheit sein; ist sie ewig, kann es auch die Menschheit sein, aber sie kann auch innerhalb der Ewigkeit des Kosmos entstehen u. vergehen (vgl. Diod. Sic. 1, 6, 3). Auch hierzu gibt ein antiker Autor die Zusammenfassung der Tradition, Censorinus (3. Jh. nC., wohl Varro als Quelle benutzend), de die natali 4 (hrsg. O. Jahn [1845]): 1) Die Menschheit ist ewig. 2) Die Menschheit hat einen Anfang (Speyer 1160/6; Seeliger, Art. Weltschöpfung: Roscher, Lex. 6, 498/505). Die Geschichte der Menschheit beginnt aber nicht nur bei einem einzigen absoluten Uranfang. Vielmehr hat es zahlreiche Untergänge des Menschengeschlechtes gegeben, aus denen sich jeweils nur wenige retten konnten, mit denen dann die Geschichte wieder neu anhebt (vgl. Ocell. Luc. § 42 Harder; Diod. Sic. 4, 1).

γγ. Anfang der Kultur. Die Kultur ist notwendig an die Existenz der Menschheit gebunden. Aber auch dort, wo man eine biologische Kontinuität der Menschheit annahm, glaubten manche, die Kultur bewege sich in einem steten Auf u. Ab bis zum fast völligen Verschwinden, dem dann ein neuer Beginn von fast Null an folge. Im Mythos wird jedes Kulturphänomen auf einen göttlichen Spender zurückgeführt, dessen Patronat ihm dann dauernd zugesprochen bleibt. Philosophisches Denken rationalisiert u. historisiert die Antwort auf die Frage nach dem ‚ersten Erfinder' der Kulturerrungenschaften. Die Menschheit sei aus der Not heraus zu den Kulturtaten gezwungen gewesen u. habe sich so über das anfänglich fast tierische Leben erhoben (Democrit.: Diod. Sic. 1, 8, 5/9 = VS 68 B 5, 1; Anon. Jambl.: VS 89, 6, 1 [p. 402, 25f]; Plat. epin. 974d/e; Diog. Oen. frg. 11 II 4/11 Grilli; Seneca polemisiert ep. 90, 18 gegen diese Auffassung). In der Tradition des Judentums wurde der Mensch in eine Natur hineingeschaffen, die ihm alles Nötige bot (Paradies; Gen. 1, 29f; Jos. ant. Iud. 1, 46). Nach einer anderen Version sollte er auch schon den Garten Eden bebauen (Gen. 2, 15; Jub. 3, 9, 15f). Der eigentliche Kulturauftrag für die außerparadiesische Welt wird erst nach dem Sündenfall gegeben (Gen. 3, 17/9; Jos. ant. Iud. 1, 49). Zum Ganzen K. Thraede, Art. Erfinder II (geistesgeschichtlich): o. Bd. 5, 1192/1246; O. Apelt, Die Ansichten der griech. Philosophen über den Anfang der Kultur, Progr. Eisenach (1901); W. von Üxküll-Gyllenband, Griechische Kulturentstehungslehren (1924); Gatz 144/65.

2. Ende der Geschichte. Das Ende der Geschichte ist Objekt philosophischer Spekulation, die dann freilich in einer mythosähnlichen Geschichte dargestellt werden kann oder einen bestehenden Mythos in ihrem Sinne interpretiert (zB. Phaethon; deukalionische Flut). Als einzige nichtchristliche Völker der alten Welt haben die Perser (Widengren 378 s.v. Eschatologie) u. die Juden eine eigene Eschatologie entwickelt, die es nicht einmal bei den Griechen gab (van Groningen 115/20). In der griech. Philosophie stand das Ende des Individuums durchaus im Vordergrund, u. das Ende der Menschheit wurde nur behandelt im Zusammenhang mit der periodischen Wiederholung der Geschichte. – Das Ende der Geschichte konnte aufgefaßt werden 1) als ein absolutes (Judentum), 2) ein relativ

absolutes, insofern die Menschheit zwar ein absolutes Ende findet (Sen. nat. quaest. 3, 27/30), sich dann aber die ganze Geschichte in genau derselben Weise wiederholt, wie ein Film, der von neuem abgespielt wird (Stoiker: SVF 2 nr. 585/632), u. 3) ein eigentlich relatives, d.h. die Menschheit wird bis auf einen ganz geringen Rest vernichtet, mit dem dann die Geschichte neu anhebt. Bei der 2. Auffassung wurden die Menschen wieder neu geschaffen; bei der 3. ist wenigstens eine biologische Kontinuität gewahrt. – Nur selten findet sich in der Antike die Meinung, daß die grundlegenden Veränderungen in der Geschichte ohne eine Erschütterung des Kosmos vor sich gehen (Sen. nat. quaest. 3, 27, 3; vgl. Marc. Aurel. 10, 7; Philo aetern. m. 76f; F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles 10 [Basel 1959] 65; H. Schwabl, Art. Weltschöpfung: PW Suppl. 9 [1962] 1552, 30/51). Die Katastrophentheorie dagegen war allgemein verbreitet, d.h. die Auffassung, daß durch periodische Katastrophen ein Ende für die Menschheit oder gar für den ganzen Kosmos (Kleanthes: SVF 1 nr. 510; Chrysipp.: ebd. 2 nr. 606. 1064; vgl. R. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen: Kyrkohistorisk Årsskrift 24 [1924] 129/212) herbeigeführt werde. Dabei wurden alle Möglichkeiten durchgespielt, so zB., daß innerhalb einer kosmischen Periode die Menschheit mehrere Untergänge erleben kann (Plat. leg. 3, 676a/677a), daß diese Katastrophen wieder sich nur auf Teile derselben erstrecken (Plat. Tim. 22b/e; leg. 3, 677a/b; Aristot. meteor. 1, 14, 352a 28/35; SVF 2 nr. 598; Philo aetern. m. 146). – Wenn Platon daneben auch alle möglichen sonstigen Ursachen annimmt (leg. 3, 677a ‚Seuchen u. viele andere [Übel]'; vgl. Lact. inst. 2, 10, 23), so glaubte man doch von alters her den Untergang der Menschheit verursacht von gewaltigen Überschwemmungen (κατακλυσμός, diluvium) oder Bränden (ἐκπύρωσις, conflagratio); vgl. Plat. Tim. 22c/23c; leg. 3, 677a/c; Aristot. meteor. 1, 14, 352b 16/20; die Stoiker: SVF 1 nr. 98. 107. 109; 2 nr. 585. 594. 596. 600. 616. 626; Ocell. Luc. 41 [Harder]; Philo aetern. m. 146/8; Abr. 1; v. Moys. 2, 53. 263; Sen. nat. quaest. 3, 27/30; Ovid. met. 1, 253/61; 2, 298f; Jos. ant. Iud. 1, 70f; dem Heraklit wurde die Lehre von der ἐκπύρωσις wohl fälschlicherweise zugeschrieben, s. M. Marcovich, Art. Herakleitos: PW Suppl. 10 [1967] 297f; zur Tradition über die Flut s. H. Usener, Die Sintflutsagen = Religionsgeschichtl. Untersuchungen 3 [1899]; Jeremias, ATAO 128/60; J. Riem, Die Sintflut in Sage u. Wissenschaft = Natur u. Bibel in der Harmonie ihrer Offenbarungen 4 [1925]; F. Bömer, P. Ovidius Naso, Metamorphosen 1 [1969] 100/2; zum Weltenbrand: A. S. Pease im Komm. zu Cic. nat. deor. 2,118 s.v. mundus ignesceret; H. Windisch-H. Preisker: HdbNT 15 [1951] 103 Exkurs zu 2 Petr. 3, 10; Seeliger, Art. Weltalter: Roscher, Lex. 6, 427/9; R. Mayer, Die bibl. Vorstellungen vom Weltenbrand. Eine Untersuchung über die Beziehungen von Parsismus u. Judentum = BonnOrStud NS 4 [1956]). Manche kombinierten den Untergang der Menschheit durch Wasser u. Feuer, indem sie die Flut in den Winter des kosmischen Jahres ansetzten, den Brand in seinen Sommer. Diese Jahreszeiten treten ein, wenn Sonne, Mond u. die Planeten alle im Sternbild des Steinbocks (im irdischen Jahr beginnend mit der Wintersonnenwende; Regenzeit) bzw. im Krebs (beginnend mit der Sommersonnenwende; Hitze; Ptol. tetr. 1, 12, 2f Boll-Boer) zusammenkommen (Berossos: Sen. nat. quaest. 3, 29, 1; Heraclit. alleg. 53, 3f; vgl. Aristot. meteor. 1, 14, 352a 28/35 mit Komm. von H. Strohm, Aristoteles. Werke in dt. Übersetzung 12, 1 [1970] 165 zu 37, 14), oder wenn die Planeten alle denselben Stand erreichen wie zu Beginn der Welt (thema mundi; Firm. Mat. math. 3, 1, 1; Macrob. somn. 1, 21, 23f; SVF 2 nr. 625). Über diese u. weitere Vorstellungen s. Boll-Bezold-Gundel 200/3. – Die jüd. Vorstellungen vom Weltende haben zwar das eine oder andere Motiv mit den orientalischen oder hellenistischen Auffassungen gemein, aber eine solch ausgebaute Eschatologie hat in der ganzen Alten Welt keine Entsprechung (Volz 3; zum Verhältnis außerjüdischer u. jüdischer eschatologischer Vorstellungen s. Bousset-Gressmann, Rel. 501/14). Hier wird nicht nur gelegentlich auf das Ende verwiesen, sondern es wird zum Thema einer eigenen Bewegung u. Literaturgattung, der *Apokalyptik, die ihre Lehre zudem nicht als philosophische Spekulation, sondern als geoffenbarte u. verbindliche Wahrheit darbietet. Sie ist freilich nie dogmatisiert worden, darum finden sich eine Fülle verschiedener, manchmal entgegengesetzter Motive u. Auffassungen. Nur einige wesentliche Linien seien nachgezeichnet, die sowohl den Unterschied zu den heidn. wie die Nähe zu den späteren christl. Gedanken erkennen

lassen. Die Apokalyptik ist aus der Not geboren: das Leid u. die Bedrängnis der Gegenwart (Duchrow 22; Volz 121/7) wecken eine Hoffnung auf ausgleichende Gerechtigkeit u. seliges Leben in der Zukunft. Zunächst blieb diese Hoffnung dem Nationaljüdischen u. Irdischen verhaftet u. ist so wesentlich Endgeschichte, nicht Endmythos (Hempel 27/33), entwickelte sich aber dann zu einer universalen u. überirdischen Zukunftshoffnung (Volz 2; J. W. Bailey, The temporary messianic reign in the literature of early Judaism: JournBiblLit 53 [1934] 170/87). Schließlich wurden beide Auffassungen harmonisiert u. die erste zur Vorstufe der zweiten gemacht. Ausgenommen Apc. Bar. syr. 3, 7; 4, 1 wird ein Untergang dieser Welt angenommen, sei es, daß die Erde nur verwandelt wird (Henoch aeth. 45, 5; Apc. Bar. syr. 49, 3; Philo praem. 153/8 u.a.), sei es, daß sie wirklich vergeht, um Platz zu schaffen für die neue Welt (s. M. Burrows: Dentan 128), nach vielen durch einen Weltbrand, über dessen Ursache verschiedene Angaben gemacht werden (Volz 333/8). Auch die Sintflutsage mit Rettung einiger weniger u. einem gewissen Neuanfang (Gen. 6, 5/9, 17; Jub. 8, 3; Jos. ant. Iud. 1, 70f; vgl. Philo aetern. m. 149; v. Moys. 2, 263) ist dem AT bekannt, aber sie ist vollkommen historisiert, d.h. sie bedeutet kein Ende der Geschichte, sondern ist Teil der Geschichte, wenn auch ein unwiederholbarer (Gen. 9, 15; Volz 336). Das Ende ist aber keine Entwicklungsstufe der Welt, sondern wird von Gott selbst herbeigeführt, wie er auch den Anfang gesetzt hat (4 Esr. 6, 6; vgl. Ep. Barn. 6, 13 mit Komm. von H. Windisch: HdbNT Erg.-Bd. 3 [1920]). – Die wesentlichen Motive der jüd. Apokalyptik sind: die zwei Äonen, der jetzige u. der künftige, die nicht räumlich nebeneinander (irdisch–überirdisch), sondern zeitlich nacheinander stehen (jetzt–künftig), wobei der letztere als vollendete Heilszeit in den Farben der idealisierten Urzeit (Paradies) gemalt wird; die negative Bewertung dieser Weltzeit mit ihren Vorzeichen des nahen Endes; die Ankunft des Messias oder die Wiederkunft einer anderen bedeutenden Persönlichkeit der jüd. Geschichte; das zeitlich begrenzte irdische Reich des Messias; der Weltuntergang; die Auferstehung der Toten; das allgemeine Endgericht; die Erneuerung der Welt; die definitive Seligkeit der Gerechten u. Verdammnis der Bösen (zu allem in breiter Ausführlichkeit Volz; J. Sickenberger, Art. Apokalyptik: o. Bd. 1, 504/10; K. Thraede, Art. Eschatologie: o. Bd. 6, 559/64; Bousset-Gressmann, Rel. 202/89; Strack-B. 4, 2, 799/976; zu Qumran s. H. Braun, Qumran u. das NT 2 [1966] 265/86). Als eine Art ägyptische Apokalypse vgl. das sog. Töpferorakel, in dem alte Formulare ägyptischer Prophezeiungen auf die historische Situation um 130 nC. angepaßt werden; L. Koenen, Die Prophezeiungen des ‚Töpfers‘: ZsPapEpigr 2 (1968) 178/209; ders., Bemerkungen zum Text des Töpferorakels u. zu dem Akaziensymbol: ebd. 13 (1974) 313/9. Eine ähnliche Apokalypse aus dem persischen Raum bietet die sog. Apokalypse des Hystaspes, s. Widengren 199/207. Eine besondere Eigenart der jüd. Apokalyptik besteht darin, daß es sich nicht um eine abstrakte Spekulation über das Ende handelt, sondern dasselbe für die nahe Zukunft vorausgesagt wird. (Auch im hellenist.-röm. Bereich wurde vereinzelt aus der Schlechtigkeit u. Dekadenz der Gegenwart auf das baldige Ende u. die dann folgende Erneuerung geschlossen: Verg. ecl. 4; PsSen. Octavia 391/435 [Montero Diaz 153/7]; M. A. Sabatier, L'apocalypse juive et la philosophie de l'histoire: RevÉtJuiv 40 [1900] LXV/LXXVIII). Hilfe zu dieser zeitlichen Bestimmung war die Lehre von den aufeinanderfolgenden Weltreichen (seit Dan. 2, 31/45; 7, 1/28), deren letztes mit dem Römerreich identifiziert wurde (4 Esr. 11, 1/12, 34). Nach der Herrschaft Roms folgt die Herrschaft Israels (4 Esr. 6, 7/10). Dies führt zur Frage der Datierung von Anfang u. Ende.

3. Datierung von Anfang u. Ende. Die Frage nach dem Alter der Menschheit u. damit nach dem Beginn wurde schon früh gestellt. Herodt. 2, 143 läßt Hekataios mit seinen 16 Ahnen, von denen der letzte bereits der Gott Poseidon gewesen sein soll, klein werden vor der Genealogie der ägyptischen Priester, die über 345 Generationen zurückgehen konnten (Speyer 1158). Auch im AT kann man nach Generationen, deren Alter angegeben wird, den Anfang berechnen. Im hellenist. Raum bestimmte man das Alter gern nach der historischen Überlieferung, die ja nur bis zum trojanischen Krieg reiche, was Lukrez (5, 324/31) dazu veranlaßt, die Erde als noch ziemlich jung zu betrachten (im Gegensatz zu 2, 1150/74, wo die Erde schon als alt u. verbraucht erscheint; vgl. Corp. Herm. Ascl. 25f

Nock-Fest.; 4 Esr. 5, 50/5), oder nach dem Alter der Künste, die nach Platon (leg. 3, 677d) erst ein- oder zweitausend Jahre alt sind. Eben weil die Künste erst so kurze Zeit bestehen, lehnt Philon (aetern. m. 145) es ab, das Alter der Welt danach anzusetzen. Nach Übernahme der Astronomie ergab sich ein neuer Gesichtspunkt, insofern die Weltdauer, das große Weltjahr, reichen sollte vom Zeitpunkt, wo alle Planeten im selben Tierkreiszeichen oder wie im Geburtshoroskop der Welt standen (Boll-Bezold-Gundel 202f), bis zur Wiederkunft derselben Konstellation (Berossos: Sen. nat. quaest. 3, 29, 1; s. o. Sp. 712), was man astronomisch berechnen konnte, wobei die Ergebnisse freilich sehr verschieden ausfielen. – Die jüd. Apokalyptik war in ihren Zeitangaben auch präzise, aber ebensowenig einheitlich. So werden in der Ass. Moys. 1, 2 die Jahre vom Beginn der Welt bis zum Tode des Moses mit 2500 berechnet, vom Tode des Moses bis zum Erscheinen des Vorläufers des Endes, Taxo, mit 1750 Jahren, zusammen 4250. (Vgl. die Berechnung des Datums der Sintflut bei Jos. ant. Iud. 1, 80/8 mit Anm. von H. St. J. Thackeray.) Ein anderer Ausgangspunkt ist die Zeit des Verfassers, zB. Dan. 9, 24/7 (Volz 135/47; Strack-B. 4, 2, 977/1015; Jeremias, ATAO 122/5; L. Gry, La date de la fin des temps, selon les révélations ou les calculs du Pseudo-Philon et de Baruch [Apocalypse syriaque]: RevBibl 48 [1939] 337/56; P. Vulliaud, La fin du monde [Paris 1952]). Nach der Apokalyptik ist also die Erde schon alt (4 Esr. 5, 50/5) u. der Untergang nahe.

b. Geschichtsgestaltende Prinzipien. Auch im Altertum hat man, besonders bei den Griechen, den Verlauf der Geschichte beobachtet u. dann die Ereignisse zu erklären versucht. Daher die verschiedenen Auffassungen von den der Geschichte zugrundeliegenden Kräften. Sie entsprechend der antiken Anschauung in einem logisch einwandfreien System darzustellen, ist unmöglich. Götter, Gott, Zeus, Dämon, Tyche, Fatum usw. haben sogar beim gleichen Autor je verschiedene Bedeutungen, während sie andererseits synonym gebraucht werden können (Alba 12/4 bezüglich der Stoa; s. schon Lucian. Iupp. conf.), so daß nur eine subtile Einzelinterpretation für jedes Vorkommen den Sinn erheben kann, u. das oft nicht einmal mit Sicherheit, wie die unterschiedlichen Meinungen der Forscher zeigen (bezüglich der Tyche bei Polybios vgl. R. Hercod, La conception de l'histoire dans Polybe, Diss. Lausanne [1902] 76/122). Manchmal stehen sie unharmonisiert nebeneinander (zB. Homer: Götter [gesamt u. einzeln] – Moira – menschlicher Wille; Plut. cons. ad Apoll. 18 [111 E]), dann wieder sind sie in eine gewisse Zuordnung gebracht (zB. Moira u. Heimarmene [Fatum] = göttlicher Wille). Im Grunde drückt sich eben in dieser Mannigfaltigkeit die allgemeine Erfahrung aus, daß der Mensch u. die Menschheit von einer numinosen Macht bestimmt wird (vgl. Tac. ann. 6, 22 [s. dazu E. Koestermann, Corn. Tacitus, Annalen 1 (1963) 33f; J. Cousin, Rhétorique et psychologie chez Tacite: RevÉtLat 29 (1951) 232f]; Aug. beat. vit. 1, 1f, wo, wegen des noch starken Anschlusses an Senecas fast gleichnamige Schrift De vita beata, noch das heidnische, nicht das christl. Lebensgefühl zum Ausdruck kommt: cum enim in hunc mundum sive deus sive natura sive necessitas sive voluntas nostra sive coniuncta horum aliqua sive simul omnia – res enim multum obscura est ... – velut in quoddam procellosum salum nos quasi temere passimque proiecerit ...; s. M. P. Nilsson, Götter u. Psychologie bei Homer: ArchRelWiss 22 [1923] 376f = Opuscula selecta 1 [1951] 372/4). Nur in einigen philosophischen Traktaten wurde versucht, durch Definitionen Ordnung in diese Begriffe zu bringen (PsPlut. de fato; Aristot. mund. 7, 401b 8/22; phys. 6, 197a 36/b 37; Corp. Herm. Ascl. 39f Nock-Fest.; Apul. Plat. 1, 12; Sall. Phil. de dis 9). – Problematisch ist auch, inwieweit dem Reden von Göttern u. Schicksal die tatsächliche Überzeugung entspricht u. es nicht nur leere Phrase ist. So wenn zB. die Dichter das Schicksal aus poetischen u. dramatischen Gründen einführen, um den Konflikt recht eindringlich zu machen (P.-E. Eberhard, Das Schicksal als poetische Idee bei Homer = StudGeschKultAlt 13 [1923]), oder die Epiker den Götterapparat aus Tradition beibehalten. (Bezüglich der Schauspiele s. Berry 30f.) Einige durchschauten die Widersprüchlichkeit, die in der gleichzeitigen Annahme mehrerer dieser Prinzipien lag, wovon Lukians Iuppiter confutatus ein Zeugnis ist, in dem die einzelnen gestaltenden Kräfte der Geschichte einander ad absurdum führen. Auch die satirische Art der Darstellung in Lukians Iuppiter tragoedus kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß Vorsehungsglaube

u. tatsächliche Geschichte für manche unvereinbar waren (s. bes. cap. 19; vgl. Philo prov.), wenn auch ,die meisten, d.h. die große Masse der Griechen u. sämtliche Barbaren' an diesem Glauben festhielten. Für Sextus Emp. ist die Geschichte ein anarchisches Konglomerat (adv. math. 1, 12, 269 ἀμέθοδος παράπηγμα; ebd. 254 u. 266 ὕλη ἀμέθοδος; R. Pöhlmann, Hellenische Anschauungen über den Zusammenhang zwischen Natur u. Geschichte [1879] 4). – Während zunächst allgemein an der geschichtsbestimmenden Macht der Götter festgehalten wurde, wenn man auch vom 6. Jh. vC. an diese mehr u. mehr mit Zeus allein verband (vgl. Herodt. 7, 141, 3), der dadurch über alle anderen Götter erhoben wurde, setzte sich allmählich daneben die aufgeklärte Tendenz durch, alles geschichtliche Geschehen auf die natürlichen Ursachen zu reduzieren (Sophisten; Thukydides: ,There seems not a trace of a moral world-ordering power in Thucydides', Berry 37; Polyb. 3, 47, 8; 6, 4, 11f), wobei dann freilich die so gefundenen Prinzipien ihrerseits (Tyche, Heimarmene, Physis, Sterne usw.) wieder mit Prädikaten ausgestattet werden, die es nahelegen, sie als göttlich (τὸ θεῖον) zu bezeichnen, sogar der freie Wille ist das θεῖον im Menschen (W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker [1953] 42f = H.-G. Gadamer [Hrsg.], Um die Begriffswelt der Vorsokratiker = Wege d. Forsch. 9 [1968] 72/9). Manche sprechen offen ihre Unsicherheit aus (Tac. ann. 6, 22; Aug. beat. vit. 1, 1f), andere deuten sie an, wie zB. Diodor, der Begriffen wie θεός, θεῖον, πρόνοια, τύχη ein zweifelndes τις anzuhängen liebt (Christ-Stählin 2, 1[6] [1959] 404_4).

1. Außermenschliche Kräfte. α. Götter. Daß göttliche Mächte die Geschichte der Menschheit u. des einzelnen gestalten, ist eine uralte Überzeugung. Schon die frühe mesopotamische Kultur kannte diese theokratische Auffassung von der Geschichte, u. sie war Gemeingut im Alten Orient (s. Hempel 9f). Die Könige sind nur die Vollzieher des Götterwillens, der vor einem Entscheid erkundet wird. Kriegsglück u. Niederlage sind Gunst (vgl. die Worte Ramses II: Pritchard, T. 257) oder Strafe der Götter. Ein Wechsel der Dynastien ereignet sich, weil die alte Dynastie den Göttern gegenüber gefehlt hat u. ihnen mißfällig geworden ist (E. A. Speiser: Dentan 55/67). Ein Beispiel dafür ist die Propaganda nach der Eroberung Babylons durch Kyros: Der babylonische König hat sich gegen die Götter vergangen u. sein Volk ruiniert, während Kyros der von Marduk bereitete Herrscher ist (die Texte: Pritchard, T. 312/5; 315f); bei den Juden wurde Kyros in gleicher Weise als von Jahwe gesandt betrachtet (Jes. 41, 2. 25; 44,28/45,1.13; G. G. Cameron: Dentan 81/6). – Absolut fundamental ist diese theokratische Geschichtsauffassung für die Juden. Jahwe allein ist der Lenker ihrer Geschichte, in die er durch unmittelbares u. mittelbares Handeln eingreift. Für Israel gibt es nur eine Grundlage von Glück u. Wohlfahrt, ja der Existenz: der Gehorsam gegen ihn, u. nur eine Ursache von persönlichem u. politischem Unglück bis zum Untergang: der Ungehorsam (Dtn. 11, 8. 13/7. 26f; 29, 8/30, 20). Gottes Wirken in der Geschichte wird mit starken Worten ausgedrückt (Dtn. 32; Jer. 27, 5/11; Jes. 44/55; Ps. 78 [77]). Manchmal könnte man den Eindruck gewinnen, daß Jahwe die gleiche Funktion in den atl. Schriften erfüllt wie der Götterapparat in den heidn. Epen (R. H. Pfeiffer, Facts and faith in biblical history: JournBiblLit 70 [1951] 7), aber sein Eingreifen wurde geglaubt. Jahwes Handeln in der Vergangenheit wurde als Norm u. Paradigma verstanden. Dieser Glaube führte zum ,kühnen Vertrauen auf die kommende Hilfe, die der Rettung in der Vergangenheit gleich sein werde' (Hempel 15, dort Verweis auf Ps. 22 [21] u. 44 [43]; zum Paradigmengebet vgl. E. von Severus: o. Bd. 8, 1255f). Wie ernst Gottes Eingreifen in die Geschichte genommen wurde, zeigt sich auch darin, daß manchmal Propheten aufgrund ihrer Inspiration die rationale Politik Israels zu verhindern suchten (zB. Jes. 30, 1/7; 31, 1/9; vgl. 22, 8/11; 30, 15/7; Ps. 20 [19], 8; 33 [32], 16/21). – Es waren besonders drei Gedanken, die der Vorstellung von der Geschichtsmächtigkeit Jahwes über Israel ihre Tiefe gaben (nach Weiser 54/69): 1) Der Erwählungsgedanke. 2) Der Bundesgedanke (vgl. auch Hempel 17/9). Schon die Reformgesetze des Königs Urukagina von Lagasch Mitte des 3. Jtsd. vC. haben die Form eines Vertrags mit dem Stadtgott Ningirsu (vgl. B. Meissner, Könige Babyloniens u. Assyriens [1926] 21), aber in Israel hat dieser Gedanke wie nirgends sonst eine tragende Bedeutung erlangt. Von hier aus kann die ganze Geschichte Israels betrachtet werden als eine dauernde Folge von Achtung u. Mißachtung dieses Bundes mit Jahwe u. deren Konsequenzen. Dieser Bund umspannt Vergangen-

heit u. Zukunft. 3) Das Gesetz. Es erfaßt den in der Geschichte wirkenden Gotteswillen. Je nach Befolgung oder Nichtbefolgung dieses göttlichen Willens entwickelt sich der Geschichtsablauf im Rhythmus von Lohn u. Strafe (Lev. 26; Jer. 11, 6/11; 2, 4/3, 25; 32, 26/44). – Diese theokratische Geschichtsauffassung hat bei den Juden nie eine Säkularisierung oder Rationalisierung erfahren. Das geschah erst im hellenist. Kulturraum. Dort war auch die theokratische Geschichtsauffassung in Geltung u. blieb es teilweise bis in die Spätantike hinein, machte dabei aber einen Wandel durch. Waren es nämlich zunächst wirklich die Götter des Mythos, die man in der Geschichte wirksam glaubte (Hesiod. op. 1/10; Tyrt. frg. 2 Diehl [vgl. Steinmetz 71]; Semonides frg. 1, 1/5 Diehl; Democr: VS 68 B 30; Plat. leg. 4, 715e/716a [s. Berry 49]; Plin. paneg. 1, 5f), wurden allmählich seit der Aufklärung der Sophisten die neuen philosophischen Ideen mit den Göttern verbunden. So werden etwa Heimarmene (Verhängnis), Ananke (Notwendigkeit), Pronoia (Vorsehung), Physis (Natur), Weltseele, Logos (Weltvernunft) Zeus genannt. Beeindruckende Zeugen dieser philosophischen Interpretation des mythischen Zeus oder der mythischen Benennung philosophischer Naturprinzipien sind Aesch. frg. 70 N.²; Orph. frg. 21. 21a Kern; der Zeushymnus des Kleanthes: SVF 1 nr. 537 (s. A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 2 [Paris 1949] 310/32); weiteres zum Zeusbild bei Dichtern u. Denkern s. K. Ziegler, Art. Zeus: Roscher, Lex. 6 (1924/37) 697/702. H. Strasburger (Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung = SbWissGesFrankfurt 5,3 [1966] 70) meint, daß Herodot für das heidn. Altertum der einzige sei, bei dem man noch von einem echten Primat der theologischen Geschichtsdeutung sprechen könne. Die Identität zwischen religiöser u. historischer Weltbetrachtung habe sich seit dem Zeitalter der Sophistik u. des Thukydides für das Altertum nie wieder ungebrochen hergestellt. – Die Götter geben ihren geschichtsbestimmenden Willen kund durch Orakel, Träume u. Prodigien. Dies ist ein Glaube, der sich durch die ganze Antike hinzieht, angefangen von der mesopotamischen Kultur (E. A. Speiser: Dentan 60/2) über die jüd. (J. Döller, Die Wahrsagerei im AT = Bibl. Zeitfragen 10, 11/12 [1923]) bis zur griech.-röm. (A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité 1/4 [Paris 1879/82]). – Die Frage nach dem Sinn des Bösen u. des Leids in der Welt, sofern es sich in der Geschichte auswirkt, ist neben der Frage nach dem Ursprung eine der ersten geschichtsphilosophischen Fragen, die gestellt wurden. Vom frühen Beginn in Mesopotamien bis in die späte Antike (Plotin. πόθεν τὰ κακά; Boeth. cons. 4, 1) blieb sie Thema philosophischen u. religiösen Denkens. Zunächst konnte der gottgläubige Mensch nicht anders, als auch dafür die Gottheit verantwortlich zu machen (Amos 3, 6; Sir. 11, 14; 33, 12/5; Il. 15, 109; Theognis 133/6; Aesch. Niobe frg. 156 N.²; Plutarch dagegen empfand dies als Lästerung [comm. not. c. Stoic. 14 (1065E)]). Er fand das Leid in der Welt gerechtfertigt als Strafe. So wurde schon um 2000 vC. eine nationale Katastrophe, die Invasion fremder Völker in Sumer, als direkte Folge göttlicher Rache, hervorgerufen durch einen menschlichen Frevel, dargestellt (Pritchard, T. Suppl. 646/51). Ähnlich in der ‚Chronik Sargons' (Mitte 3. Jtsd. vC.): Marduk bestraft ihn, indem er durch eine Hungersnot sein Volk vernichtet u. eine allgemeine Empörung gegen ihn auslöst (Pritchard, T. 266; Gressmann, Texte 335f). Im AT ist dies durchgängig als die Ursache nationalen u. persönlichen Unglücks angesehen (zB. Jes. 5, 8/29; 9, 7/10, 4; 10, 5/19 usw.). Für die griech. Welt s. die gesammelten Texte bei Joh. Stob. 1, 2 (1, 52/70 Wachsmuth; vgl. W. Speyer, Religionen des griech.-röm. Bereichs. Zorn der Gottheit, Vergeltung u. Sühne: U. Mann [Hrsg.], Theologie u. Religionswissenschaft [1973] 124/43). Erst ein philosophisches Nachdenken über das Wesen der Gottheit kommt zu der Erkenntnis: θεὸς ἀναίτιος, der Gott trägt daran keine Schuld (Plat. resp. 10, 617e; 2, 379b/c), was besonders in der Polemik gegen den stoischen Determinismus betont wird (Plut. repugn. Stoic. 32f [1049A/E]), oder mit den Worten der Sapientia Salomonis: Gott hat den Tod nicht gemacht u. keine Freude am Untergang der Lebenden; denn zum Sein hat er alles geschaffen (Sap. 1, 13f; vgl. 3, 24). – Eine andere Sinndeutung des Leides, die sogar der Auffassung vom Leid als Strafe eine positive Bedeutung beilegen konnte, war die Vorstellung von seiner erzieherischen Funktion. Im ganzen Altertum war die Erziehung so wesentlich mit der Züchtigung verbunden, daß die griech. Übersetzer des AT παιδεία

einfach für ‚Strafe' verwenden konnten (in der Vulgata disciplina: zB. Prov. 22, 15; 23, 13; Sir. 30, 1f; 33, 25; H.-I. Marrou, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum [1957] 233f. 397f). Wenn im alten Israel die Geschichte die Vorbereitung künftigen Heiles, der Mensch aber dem Bösen verhaftet ist (Gen. 8, 21; Jes. 43, 27; 57, 3; Ps. 51 [50], 7), dann eignet dem Wirken Gottes in die Geschichte hinein ein erzieherisches Moment (Iudc. 3, 1; Dtn. 32, 19/42; Jes. 48, 1/11; Zeph. 3, 6f). Jetzt steht nicht mehr Jahwes Zorn hinter dem Leid, sondern die Liebe des Vaters, der den Sünder züchtigt, den Frommen auf seine Echtheit prüft oder ihn zu einem reineren Leben läutert (W. Wichmann, Die Leidenstheologie, eine Form der Leidensdeutung im Spätjudentum = BeitrWissATNT 4, 2 [1930] 5/10). In anderer Nuancierung haben auch die Stoiker einen pädagogischen Sinn der Geschichte erkannt, insofern die Schicksalsschläge dazu da sind, daß der vir bonus sich daran übe u. bewähre (Sen. prov. 2). Im griech. Denken hat sich die erzieherische Funktion der Geschichte konkretisiert im Schlagwort πάϑει μάϑος, durch Leiden lernen (Aesch. Ag. 176/8. 250f), das durch die ganze Antike vielfältig wiederholt wird (J. Coste, Notion grecque et notion biblique de la ‚souffrance éducatrice' [à propos d'Hébreux V, 8]: RechScRel 43 [1955] 481/523; H. Dörrie, Leid u. Erfahrung = AbhMainz 1956 nr. 5). – Im griech.-röm. Raum wurde als Erklärung unvermuteter u. unverdienter Schicksalsschläge auch der ‚Neid der Götter' angesehen sowohl im Sinne eines Rechtsgefühls der Götter, das die Menschen in die ihnen gebührenden Schranken weist (was gewöhnlich mit νέμεσις bezeichnet wird [vgl. Aristot. rhet. 2, 9, 1386b 9/1387b 20]), als auch im Sinne eines puren Egoismus, der keinen anderen neben sich hochkommen läßt (Herodt. 1, 32, 1 [dazu W. Pötscher, Götter u. Gottheit bei Herodot: WienStud 71 (1958) 23/8]; Pind. Isth. 7, 39/42; Eurip. Or. 974), wogegen Platon polemisiert (Phaedr. 247a; Tim. 29e; vgl. Aristot. metaph. 1, 2, 982b 32/983a 4). Der Ausdruck erstarrt zur apotropäischen Formel (Aesch. Ag. 946f; Eurip. Iph. Aul. 1097; Alc. 1135). Polybios überträgt ihn auf die Tyche (39, 8, 2 [4, 510, 18/511, 3 Buettner-Wobst]), aber er findet sich auch ohne jeden Bezug auf eine höhere Macht ausgesprochen (Quint. inst. 6 prooem. 10). (Höfer, Art. Phthonos: Roscher, Lex. 3, 2 [1902/09] 2473/5; E. Bernert, Art. Phthonos: PW 20, 1 [1941] 961/4; É. Tournier, Némésis et la jalousie des dieux [Paris 1863].)

β. Mittelwesen. Der Glaube an Wesen, die über dem Menschen stehen, aber nicht zur göttlichen Sphäre gehören, ist uralt u. allgemein verbreitet (s. Art. Geister [Dämonen]: o. Bd. 9, 546/688; J. Michl, Art. Engel: o. Bd. 5, 53/109). Sie haben den Charakter von Mittelwesen, die vermittelnd zwischen göttlichem u. menschlichem Bereich standen (vgl. Plut. def. orac. 10 [414E/415B]). Solange man das Böse als von der Gottheit kommend empfinden konnte, blieben auch die Dämonen ambivalent, sie überbrachten von den Göttern Gutes u. Böses. Dann aber entwickelte sich, wohl unter iranischem Einfluß (C. Colpe: o. Bd. 9, 593/5), die Polarisierung in gute u. böse Dämonen, wodurch vor allem die Theodizee erleichtert wurde; denn nun brauchte das Böse nicht mehr auf die Gottheit, sondern konnte auf Dämonen zurückgeführt werden. Schließlich wurde der Ausdruck Dämon diesen bösen Mittelwesen vorbehalten. – Platon (conv. 202e) läßt die Dämonen die Aufträge der Götter den Menschen übermitteln. Im orphischen Fragment 248 Kern (aus Clem. Alex. strom. 5, 125, 3) ist von Boten (ἄγγελοι) die Rede, die den Thron des Zeus umstehen u. dafür Sorge tragen, daß die Menschen alles (was Zeus befiehlt) erfüllen. Nach Plut. def. orac. 14 (417D = Xenocr. frg. 25 Heinze) bewirken böse Dämonen Pest, Krieg u. Aufruhr; repugn. Stoic. 37 (1051B/D) wird die Unordnung in der Welt auf die Pflichtvergessenheit böser Dämonen zurückgeführt. Quaest. Rom. 51 (277A) spricht Plutarch der stoischen Schule zu, daß sie in den bösen Dämonen die Vollzieher göttlicher Strafe an den schlechten Menschen sehe. Die nocentes angeli treiben die erbarmenswerten Menschen an, alles Schlechte zu wagen, Krieg, Raub, Betrügereien, einfachhin alles, was der Natur der Seele zuwider ist (Corp. Herm. Ascl. 25 Nock-Fest.). Porphyrios (abst. 2, 38 [167, 3f N.²]) verweist auf die verwirrende Vielgestaltigkeit der Dämonenlehre seiner Zeit. Die bösen Dämonen verursachen Pest, Unfruchtbarkeit, Erdbeben, Dürre (ebd. 2, 40 [169, 10/4 N.²]; vgl. Procl. in Tim. 1, 113, 14/7 Diehl) u. sind die Anstifter der schlechten Taten des Menschen (Porph. Marc. 16 [285, 3f N.²]). – Die Vorstellung von den Mittelwesen fand besonders in der Engel- u. Dämonenlehre des Judentums

eine spezielle Ausprägung. J. Maier spricht von einer fortschreitenden Dämonisierung des gesamten Welt- u. Geschichtsbildes gerade in den extrem frommen Strömungen des Jahweglaubens (o. Bd. 9, 579f). Engel greifen oft in die Geschichte ein, um Gottes Gericht zu vollziehen (Ex. 12, 23; 2 Sam. 24, 16; 2 Reg. 19, 35; 1 Chron. 21, 12. 15f; 1 Macc. 7, 41; Apc. Bar. syr. 6, 4f; 7, 1; 8, 1; Philo conf. ling. 181; Michl aO. 75f; Maier aO. 582). Besonders die Gestalt des Satan ist als Schicksalsmacht herausgebildet worden, voll ausgebildet aber erst in Talmud u. Midrasch (J. Wochenmark, Die Schicksalsidee im Judentum, Diss. Tübingen [1933] 71/7; Maier aO. 631/3. 676f). Die Engel sind aber auch zum Schutz gegeben. Die Auffassung konkretisiert sich in der Vorstellung vom Völkerengel (O. Nußbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 962f). Jedes Volk hat seinen Engel. Israel untersteht nach einer Auffassung keinem Engel, sondern unmittelbar Gott; nach einer anderen Auffassung ist Michael sein Engelfürst (Dan. 12, 1). Diese Völkerengel sind die Fürsprecher ihrer Völker bei Gott, streiten aber auch miteinander zugunsten ihrer Völker (Dan. 10, 13; 10, 20/11, 1), u. reizen die Könige zum Krieg (Hen. aeth. 56, 5). Roms Engel ist Sammael, der dem Satan nahesteht bzw. mit ihm identifiziert wird. (Michl aO. 75. 87; Strack-B. 3, 49/51; Volz 199; zu Sammael s. Maier aO. 677.) Auch in der heidn. Antike kannte man ein solches Patronat über die Völker. Jedes Land, jede Stadt hatten ‚ihren' Gott, der Sieg u. Niederlage u. Verbannung mit seinem Volk teilte. Die Götter waren nationale Götter. In den Mythen ist vom Streit um solche Patronate die Rede (Apollod. bibl. 3, 14, 1 [mit Komm. von J. G. Frazer]: Poseidon u. Athene streiten um Athen; Paus. 2, 22, 4 [vgl. 2, 15, 5]: Poseidon u. Hera um Argos), was Platon natürlich als der Götter unwürdig ablehnt (Critias 109b/c). Ganz ausgeprägt ist diese Vorstellung in der Gestalt des Genius publicus bei den Römern (R. Schilling, Art. Genius: o. Bd. 10, 64/70). Symmachus sagt, daß ebenso wie den Seelen, die ins irdische Leben treten, auch den Völkern ein fatalis genius zuerteilt sei (rel. 3, 8; vgl. Prudent. c. Symm. 2, 370/4). – Auch bei den Gnostikern kannte man Völkerengel, die miteinander kämpfen (Michl aO. 107). – Im jüd. Bereich findet sich auch die personifizierte Weisheit als Mittelwesen, die den Kosmos durchwaltet (Sir. 24, 3/6a) u. sich dann auf Gottes Geheiß in Israel als ihrem Erbbesitz niederläßt (ebd. 24, 7/12). In Sap. 10, 1/11, 3 wird ihr Wirken in der Geschichte dargestellt.

γ. Schicksal. Schicksal ist gleichsam die säkularisierte Gottesidee, denn einerseits bleibt die Erfahrung, daß dem Menschen unbekannte u. nicht verfügbare Mächte in Leben u. Geschichte wirksam sind, andererseits bringt man diese nicht mehr mit dem Göttlichen in Verbindung. Das schließt nicht aus, daß nach einer späteren Reflexion eine erneute Rückbindung an das Göttliche, eine Harmonisierung mit dem Göttlichen erfolgt. Man könnte mit A. Roveri, Tyche in Polibio: Convivium 24 (1956) 286. 288 das Schicksal nach antikem Glauben als das X, das Irrationale in der Geschichte bezeichnen. Philosophische Besinnung bindet das Schicksal in die normale Naturkausalität, die lediglich für den Menschen undurchschaubar ist; s. des Aristoteles Darlegungen über Tyche u. Automaton: phys. 2, 4/6, 195b 31/198a 13 (mit Komm. von H. Wagner, Aristoteles. Physikvorlesung = Aristoteles Werke in dt. Übersetzung 11 [1967] 466/73). Es fällt auf, daß Aristoteles in diesem Text keine Beispiele aus der Geschichte bringt, sondern nur aus dem alltäglichen Leben. ‚Wissenschaftlich' unterbaut u. gerechtfertigt wurde der Schicksalsglaube durch die Astrologie (Cumont, Rel. 163/6). Joh. Stobaeus stellt in den ersten Kapiteln seiner großen Anthologie zahlreiche Aussagen antiker Tradition über diese geschichtsbestimmenden Kräfte zusammen: cap. 1 über die göttliche Vorsehung; cap. 4 über die Ananke, Notwendigkeit; cap. 5 über die Heimarmene; cap. 6 u. 7 über Tyche u. Automaton (vgl. Aet. plac. 1, 25/9 = Diels, Dox. 321/6). Am Ende der Antike faßt Boethius noch einmal die ganze Problematik zusammen mit der Bemerkung, es sei eine Materie, die äußerst schwierig zu erforschen sei u. nie erschöpfend behandelt werden könne. In hac enim (sc. materia) de providentiae simplicitate, de fati serie, de repentinis casibus, de cognitione ac praedestinatione divina, de arbitrii libertate quaeri solet (cons. 4, 6, 4). Ausführlich: H. O. Schröder, Art. Fatum (Heimarmene): o. Bd. 7, 524/79; I. Kajanto, Art. Fortuna: o. Bd. 8, 182/92. Für den alten Orient vgl. C. Fichtner-Jeremias, Der Schicksalsglaube bei den Babyloniern = MittVorderasÄgyptGes 27,2 (1922).

δ. *Natur.* Unter ‚Natur' kann hier zunächst die innere Gesetzmäßigkeit verstanden werden u. zwar nicht des einzelnen, sondern der großen zusammenhängenden Ordnung des Ganzen. Cicero bietet dafür ein Beispiel: Nachdem das Volk von den Königen befreit war, zwang natura rerum ipsa, ihm mehr Rechte einzuräumen. Das geschah 15 Jahre später; in quo defuit fortasse ratio, sed tamen vincit ipsa rerum publicarum natura saepe rationem (die innere Gesetzmäßigkeit staatlicher Entwicklung behält die Oberhand gegenüber aller vorherigen Berechnung; rep. 2, 33, 57). Mit Natur kann aber auch die Umwelt des Menschen gemeint sein u. alles, was dazu gehört: die Atmosphäre, das Klima, der Erdboden, das Wasser. Schon oben wurde vermerkt, wie die Natur entscheidende Einschnitte im Leben der Völker oder gar der ganzen Menschheit verursacht durch die Flut- oder Brandkatastrophe, die auf einen Urzustand zurückwirft, von dem aus neu angefangen werden muß. Hier ist aber der dauernde Einfluß der Natur auf den Menschen gemeint, wie er schon im 5. Jh. vC. in der Schrift De aeribus, aquis, locis des Hippokratischen Corpus so eindrucksvoll dargestellt ist. Dort wird cap. 1/11 das Verhältnis Umwelt u. Gesundheitszustand, cap. 12/24 Umwelt u. Volkscharakter behandelt. Diese Schau der Dinge hat in den folgenden Jhh. Schule gemacht u. taucht immer wieder auf; vor allem wurde sie von Poseidonios zu einer Ethnogeographie ausgebaut (überliefert bei Liv. 38, 17; s. W. Capelle, Theophrast über Pflanzenentartung: MusHelv 6 [1949] 82/4; K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22, 1 [1953] 676/81. 764/6). Dies bedeutet also, daß die Umwelt über ihren Einfluß auf die Psyche des Volkes gestaltend auf die Geschichte einwirkt. PsHippocr. aer. aqu. loc. 12. 16. 23 schildert die jeweilige Landesnatur als Ursache für die absolute Verschiedenheit von Asiaten u. Europäern, wonach den ersteren in ihrem Wohlleben infolge der Gleichmäßigkeit des Klimas u. der Üppigkeit der Natur Mut u. Tapferkeit fehlen, sie unkriegerischer u. sanfter im Wesen sind, leichtfertig u. arbeitsscheu, während den letzteren infolge des häufigen Klimawechsels ein trotziger u. mutiger Charakter eigen ist, sie gestählt sind an Körper u. Geist. Andererseits aber läßt der Autor auch die staatliche Verfassung auf den Charakter der Bewohner einwirken; so sind die Asiaten unter der Königsherrschaft sklavische Menschen, die freien Völker dagegen, die sich selbst ihre Gesetze geben, sind kampfbereit u. mutig (ebd.). Vgl. Herodt. 9, 122. Xenophon sieht in der Lage Athens die Ursache seiner Weltgeltung (vect. 1). Aristoteles glaubt die Völkerwanderungen verursacht durch die großen Veränderungen in der Natur eines Landes (meteor. 1, 14, 351b 8/27). Polybios formuliert diese Anschauung zum Prinzip: Naturnotwendig passen sich die Menschen dem Ort an, wo sie leben, u. es gibt keinen anderen Grund für die Verschiedenheit der Völker bezüglich Sitte, Gestalt, Farbe u. Lebensbedingungen (4, 21, 1f; R. Hercod, La conception de l'histoire dans Polybe, Diss. Lausanne [1902] 129/35). Strabon nennt die Lage u. das Klima Italiens als Ursache der Größe Roms (6, 4, 1 [286]). Aber er übt auch Kritik an der Absolutsetzung dieses Prinzips, wenn er betont, daß Kunst, Befähigungen u. Einrichtungen sich in jedwedem Himmelsstück entwickeln können, ja sogar im Gegensatz dazu, u. daß nicht nur die Natur Ursache dafür ist, sondern auch Übung u. Gewöhnung (2, 3, 7 [103]). – In diesem Zusammenhang ist auch die astrologische Chorographie u. Ethnographie, die Beziehung der einzelnen Länder u. Völker zu den Sternen, zu erwähnen (s. A. Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque [Paris 1899] 328/71). Zum ganzen Thema s. R. Pöhlmann, Hellenische Anschauungen über den Zusammenhang zwischen Natur u. Geschichte (Leipzig 1879); K. Trüdinger, Studien zur Geschichte der griech.-röm. Ethnographie, Diss. Basel (1918); vgl. Tert. an. 20, 3 mit Komm. von J. H. Waszink; aus moderner Sicht: S. F. Markham, Climate and the energy of nations (London 1942).

2. Der Mensch. a. Als Persönlichkeit. So sehr man im Altertum die Geschichte von übermenschlichen Kräften gestaltet empfand, so wenig hat man darauf verzichtet, die Bedeutung des Menschen für die Geschichte anzuerkennen. Orientalische Geschichte wurde im wesentlichen als Königsgeschichte aufgefaßt. Als die Israeliten noch kein Königtum kannten, rankte sie sich um die Persönlichkeit der Patriarchen, Richter u. Propheten. Moses war der Urtyp des Gesetzgebers u. Führers, der zur übergeschichtlichen Figur mit bleibendem Einfluß wurde, David der Prototyp des königlichen Herrschers. Im ganzen Alten Orient hing am König Heil u. Wehe des Volkes, was Xenophon anders

nuanciert auch feststellte: Wie die Herrscher, so die Staaten (vect. 1, 1; vgl. Dio Chrys. or. 25, 9). So sehr war in Israel das Geschichtsschema Abfall–Strafe–Reue u. Erneuerung–Rettung durch eine von Gott berufene Persönlichkeit eingebürgert, daß es auch in die Zukunft projiziert wurde in der Gestalt des Messias (J. Klausner, The messianic idea in Israel from its beginning to the completion of the Mishnah [London 1956]; O. Eißfeldt, Art. Christus I [Messias]: o. Bd. 2, 1250/4; A. van der Woude, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân = StudSemitNeerland 3 [Assen 1957]; Volz 173/86; E. Abegg, Der Messiasglaube in Indien u. Iran [1928]), neben dem man aber auch noch andere Heilspersonen erwartete (Volz 186/203; s. auch 203/29). Wie die geschichtsphilosophische Auffassung vom Messias, der für die Endzeit prophezeit war, sich in politische Aktionen umsetzte, ist dargestellt von E. Stauffer, Jerusalem u. Rom = Dalp Taschenbücher 331 (Bern 1957) 74/87. In manchen Zweigen des Gnostizismus glaubte man an eine periodische Wiederkehr des Messias, der von Anfang der Welt an immer wieder unter wechselnden Gestalten u. Namen unter den Menschen erscheint, wenn es nötig ist (PsClem. hom. 3, 20; rec. 1, 52, 3/5; 2, 22, 4f). Diese jüd. Messiasidee scheint auch auf Heiden eingewirkt zu haben, die eine gewisse Adventshoffnung erkennen lassen: Verg. ecl. 4. In Verg. Aen. 6, 791/4 ist diese Vorstellung vom Retterkönig auf Augustus übertragen. Später wird diese Hoffnung auf den Kaiser Vespasian bezogen (Jos. b. Iud. 6, 5, 4 mit O. Michel-O. Bauernfeind, Flavius Josephus, Der jüdische Krieg [1969] 2, 2, 190/2 Exkurs XV; H. Lindner, Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum = ArbGeschAntJudUrchr 12 [Leiden 1972]; A. Schalit, Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud u. Midrasch. Zur Geschichte einer messianischen Prophetie: AufstNiedergRömWelt 2, 2 [1975] 208/327; Tac. hist. 5, 13; Suet. Vesp. 4, 5). Wenn Rom Ägypten beherrscht, kommt der große König, der durch alle Zeit herrscht, kündet die Sibylle (3, 46/50), in deren Sprüchen heidnische u. jüdische Auffassungen vermischt sind (Eibl 231/4). – Freilich sind die geschichtsmächtigen Persönlichkeiten des Orients immer nur Werkzeuge in der Hand der Götter oder Jahwes, die nichts anderes tun, als deren Willen auszuführen. Diese Vorstellung blieb im Altertum, wenn auch zurückgedrängt u. oft ins rein Rituelle gewendet, in Geltung, zB. in der politischen Orakelbefragung in Delphi u. den Staatsauspizien der Römer. Auch diese Idee wurde säkularisiert umgebildet zur Abhängigkeit von der Tyche (s. die Kombination bei Isocr. or. 5 [ad Philipp.] 150/2). Daneben setzte sich jedoch als Folge philosophischer Besinnung immer mehr die Auffassung durch, daß der Mensch selbst, die große Persönlichkeit, aus eigenem die Geschichte gestaltet. Daß sie das tut u. als Herr über die Völker auftritt, ist ihr naturgegebenes Recht (Kallikles bei Plato Gorg. 484a; vgl. ders. leg. 9, 875c; s. Montero Diaz 11/42 [bes. 39/41]: El individualismo político en el pensamiento griego). Thukydides stellte die Bedeutung des Themistokles (1, 138) u. Perikles (2, 65) heraus. Theopompos, der Philipp II von Makedonien den größten Mann in der Geschichte Europas (Polyb. 8, 9, 1 = FGrHist 115 F 27) u. dessen künftigen Herrscher (ebd. F 256) nannte, soll ihm die griech. Geschichte untergeordnet haben statt umgekehrt (H. R. Breitenbach: KlPauly 5 [1975] 729, 8/10). Bei Polybios kommt ein biographisches Element in die Geschichte, indem er die Ursache des Geschehens zT. in den Planungen u. Berechnungen der führenden Männer sieht, nicht nur berühmter Einzelpersönlichkeiten, sondern auch der Könige, der gewählten Führer, der Gesetzgeber allgemein (R. Hercod, La conception de l'histoire dans Polybe, Diss. Lausanne [1902] 136/40; bezüglich Philipp V von Makedonien s. Montero Diaz 45/95: Filipo V y el sueño del Imperio). Livius lehnt es ab, das Eingreifen der Götter in die Geschichte Roms zu behandeln, u. will statt dessen seine Aufmerksamkeit den irdischen Ursachen zuwenden, durch die das röm. Reich entstanden u. groß geworden ist, darunter auch die bedeutenden Männer (praef. 6/9). Plutarch ist von der Bedeutung der großen Persönlichkeit so überzeugt, ‚daß sich ihm die Geschichte eigentlich in das Leben u. die Wirksamkeit großer Männer auflöst, die dann ins Heroische gesteigert erscheinen' (Nestle 366). Das bezeugen seine Vitae parallelae. Vgl. auch die Aufzählung bei Dio Chrys. or. 25. In einer alten Anekdote wird die Frage, ob Athen durch Themistokles groß geworden sei oder umgekehrt, klar zugunsten des Themistokles entschieden (Plut. Them. 18, 5). Die Persönlichkeit, die als ge-

schichtsgestaltende Kraft den größten Eindruck hinterlassen hat, ist *Alexander d. Gr., der mit seiner Idee vom universalen Friedensreich (Plut. Alex. fort. 1, 6 [329A/D]; 1, 8f [330D/E]; 2, 11 [342A]) nicht nur in die Philosophie hineingewirkt hat, sondern auch spätere bedeutende Männer inspirierte, sein Ideal zu verwirklichen: Cäsar (Suet. Iul. 7, 1); Augustus (ebd. Aug. 18, 1; 50; 94,5); Pompeius (M. Gelzer, Pompeius[2] [1959] 54. 78. 124/6); Caracalla (Hist. Aug. v. Carac. 2, 1f); Severus Alexander (ebd. v. Sev. Alex. 30, 3; 50, 4; 64, 3). (A. Heuß, Alexander d. Gr. u. die politische Ideologie des Altertums: AntAbendl 4 [1954] 65/104, bes. 81/7. 91/4. 99/101.) An Alexander d. Gr. scheiden sich freilich die Geister. So hoch ihn die einen (die meisten) erhoben (zB. Plut. Alex. fort. 2, 12 [342E/343B]), so sehr verdammten ihn andere. Lucan nennt den ‚felix praedo' ein Unglück für die Welt (10, 20/45) u. Seneca hält ihn für ebenso verderblich für die Menschheit wie die große Flut u. den Weltenbrand (nat. quaest. 3 praef. 5; vgl. ep. 94, 62f; ältere Lit. s. o. Bd. 1, 270; Heuß aO. 87/91; Alba 22f; F. Pfister, Alexander der Große in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedaner u. Christen [1956], jetzt auch: Kl. Schriften zum Alexanderroman = BeitrKlassPhilol 61 [1976] 301/47; ders., Alexander d. Gr. Die Geschichte seines Ruhms im Lichte seiner Beinamen: Historia 13 [1964] 37/79). In dieses Verdammungsurteil schließt er andere große geschichtliche Persönlichkeiten ein: Pompeius, Caesar, Marius (ep. 94, 61/7).

β. Die menschliche Natur. Die Überzeugung, daß alles von außermenschlichen Ursachen bestimmt sei, konkurrierte mit der täglichen Erfahrung von der eigenen Ursächlichkeit des Menschen im geschichtlichen Handeln. Das Problem wurde vor allem in der griech. Philosophie gesehen u. oft zugunsten der menschlichen Natur entschieden. (Für die Frühzeit vgl. B. Snell, Das Bewußtsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum: Gesammelte Schriften [1966] 18/26; A. Lesky, Göttliche u. menschliche Motivation im homerischen Epos: SbHeidelberg 1961, 4; B. Snell: Ges. Schriften [1966] 55/61.) Archilochos kann noch nebeneinander sagen: ‚Alles geben dem Mann die Tyche u. die Moira' (frg. 8 Diehl) u. ‚Mühe u. Fleiß verschaffen den Sterblichen alles' (frg. 14 D.; das Zeugnis der beiden Verse gilt, auch wenn sie nicht Archilochos gehören sollten). Dieses Nebeneinander von menschlicher u. göttlicher Ursächlichkeit zeigt sich auch im AT: Die Ausrottung Sichems durch Simeon u. Levi wird Gen. 34, 25/31 begründet als Rache für die Schändung ihrer Schwester Dina, nach Judt. 9, 2/4 dagegen reichte Gott selbst dem Simeon das Schwert zur Rächung dieses Frevels u. gab die Sichemiten in seine Hand. Aristoteles spricht nicht speziell über das geschichtliche Handeln, aber man kann dafür manches ableiten aus seiner Theorie über die Gründe menschlichen Handelns allgemein (rhet. 1, 10, 1368b 32/1369a 7): Alles, was die Menschen tun, tun sie aus folgenden sieben Gründen: Manches tun sie nicht aus sich selbst, sondern aufgrund einer Tyche (Fügung, im Sinne der Definition phys. 2, 5, 197a 5f; vgl. eth. Eud. 8, 2 [= 7, 14] 1247b 5/8), aufgrund der Physis (Natur) oder aufgrund von Gewalt (βία); anderes tun sie aus eigenem, aus Sitte u. Gewohnheit (ἔθος), aufgrund ihres Wollens (ὄρεξις λογιστική = βούλησις), aus Zorn (θυμός = ὀργή) oder aus Begierde (ἐπιθυμία). Der erste, der konsequent die menschliche Natur als treibende Kraft im geschichtlichen Prozeß anerkannte, war Thukydides. Da diese menschliche Natur immer dieselbe bleibt (3, 82, 2), läßt sich eine gewisse Gesetzmäßigkeit in der Geschichte gewinnen, so daß die Möglichkeit besteht, aus früheren Situationen für spätere ähnliche zu lernen (1, 22, 4; s. Nestle 341f). Auch Poseidonios (M. Pohlenz, Die Stoa 1[2] [1959] 212) u. Tacitus (Collingwood 47) haben sich diese psychologisierende Geschichtsschau zu eigen gemacht. Nach Platon lassen sich die Staaten charakterisieren nach der Veranlagung ihrer Bewohner; so sind die Thraker, Skythen u. Nordländer kühn, die Griechen wißbegierig, die Phoiniker u. Ägypter gewinnsüchtig (resp. 4, 435e). Aristoteles verbindet ebenso den Nationalcharakter mit der geschichtlichen Position: Die Nordländer sind mutig, aber nicht intelligent; darum sind sie frei, können aber keinen Staat bilden u. sind ohne Macht über die Nachbarn; die Orientalen sind intelligent, aber ohne Mut, so daß sie in dauernder Unterwerfung gehalten sind; die Griechen liegen geographisch dazwischen u. haben beides, Mut u. Intelligenz, darum sind sie frei, haben gute politische Institutionen u. sind fähig, alle zu beherrschen, wenn sie nur einen einzigen Staat bilden würden (pol. 7, 7, 1327b 23/33). Herren u. Sklaven sind dies jeweils

von Natur (ebd. 1, 2, 1252a 31/4), u. die Barbaren sind von Natur einfachhin Sklaven (ebd. 1252b 9). Besondere Bedeutung gewann das Prinzip von der Naturbestimmtheit in der Diskussion über die Ursache des staatlichen Zusammenschlusses. Polyb. 6, 5, 7 führt ihn zurück auf die Erkenntnis der Schwäche des einzelnen gegenüber der Umwelt, wogegen Cicero rep. 1, 39 betont, der Mensch sei von Natur aus zum Zusammenschluß veranlagt, womit er ein Prinzip des Aristoteles aufnimmt, daß der Mensch ein φύσει πολιτικὸν ζῷον, ein von Natur zum Staat veranlagtes Wesen ist (pol. 1, 2, 1253a 2f u.ö.). – Als besonderes Problem durchzieht die ganze griech. Philosophie die Antinomie Fremdbestimmung – freier Wille, die besonders in der Auseinandersetzung mit dem stoischen Determinismus u. später mit dem astrologischen Fatalismus behandelt wurde (H. O. Schröder, Art. Fatum [Heimarmene]: o. Bd. 7, 546/62). In der Praxis des Lebens freilich war es keine Frage, daß der Mensch selbst plante, wirkte, gestaltete. Die Eigeninitiative wurde nie verleugnet, sie konnte höchstens von übergeordneten Kräften durchkreuzt oder gelenkt werden. Allenfalls blieb noch ein ‚irrationaler Rest' (die Tyche), der vor allem bei Erfolg u. Mißerfolg zur Geltung kommt, besonders dem unverhofften, überraschenden. Man braucht nur die politischen Reden eines Isokrates oder Cicero zu lesen, um zu sehen, daß im politischen Alltag der Gedanke an den Einfluß der übermenschlichen Mächte keine Bedeutung hatte. Es findet sich sogar öfter die Mahnung, nicht den Göttern (Solon frg. 8 Diehl; vgl. Theogn. 833/6) oder der Tyche (Babr. 49; Aesop. fab. 184 Hausrath; Sall. Jug. 1) anzulasten, was der Mensch durch eigene Schuld verursacht hat. Auch im AT wird stark betont, daß der Israelit die Entscheidung über Jahwes Fluch u. Segen in den eigenen Händen hat (Dtn. 28). Zur Harmonisierung jüdischer u. hellenistischer Auffassungen bei Josephus s. G. Foot Moore, Fate and free will in the Jewish philosophies according to Josephus: HarvTheolRev 22 (1929) 371/89 = dt. Übers.: Schicksal u. freier Wille in der jüd. Philosophie bei Josephus: A. Schalit (Hrsg.), Zur Josephus-Forschung = Wege d. Forsch. 84 (1973) 167/89. – Auch durch seine negativen Seiten wirkt der Mensch in die Geschichte hinein, wenn auch destruktiv. Schon Platon hat die drei antiken Grundlaster den einzelnen Verfassungen als Verfallsgrund zugeordnet: der Oligarchie die πλεονεξία, avaritia (resp. 8, 551a), der Timokratie die φιλοτιμία, ambitio, superbia (ebd. 548c), der Demokratie die ἀκολασία, luxuria (ebd. 559c/d). Vgl. ders. Critias 121b; Thuc. 3, 82, 8; 2, 65, 7; 8, 89, 3. Sallust betrachtet diese drei Laster als Ursachen für den Niedergang der röm. Republik (Cat. 10; Iug. 41; vgl. Liv. praef. 9/12), u. noch Dion von Prusa brandmarkt sie in breiter Ausführlichkeit als die politischen Laster (or. 4 [de regno], 91/138). – Das aus der menschlichen Triebhaftigkeit entspringende Tun, nach vielen auch dort, wo es nicht frei u. darum nicht verantwortlich ist, hat einen ethischen Charakter, insofern es ein Überschreiten der dem Menschen gesetzten sittlichen Normen bedeutet, seien diese nun von den Göttern gesetzt oder sich aus der Natur ergebend. Daß in beiden Fällen eine Strafe folge, war in Ost u. West allgemeine Überzeugung, so daß man vom Frevel auf ein künftiges Unglück, oder vom gegenwärtigen Unglück auf einen vergangenen Frevel schließen konnte. So erweist sich jegliche Hybris als geschichtswirksame Macht, insofern sie die Nemesis, die Vergeltung, d.h. Unglück, Niederlage, Unterwerfung in die Knechtschaft, Tod, herausfordert, u. das bezüglich des einzelnen wie auch ganzer Völker. Der Gedanke der Gesetzmäßigkeit von Hybris–Nemesis zieht sich durch die ganze Antike. Für den Alten Orient s. o. Sp. 720. Für Israel ebd. u. dazu noch J. Nelis, Art. Vergeltung: H. Haag (Hrsg.), Bibel-Lexikon² (Einsiedeln–Zürich 1968) 1819/25. Ebenso in der griech.-röm. Welt. Bei Hesiod ist es die Hybris gegenüber den Göttern u. gegeneinander, die die Menschen der einzelnen Epochen von der silbernen an untergehen läßt (op. 134/6. 145f. [161/5]. 180/201; vgl. 225/47). Vgl. Solon frg. 3, 1/8 Diehl; Theogn. 39/52. Herodot bringt die klassischen Beispiele für das Prinzip: Kroisos (1, 30, 3. 34, 1. 86, 6), Polykrates (3, 39/43. 125), Xerxes (7, 8γ. 10ε; 8, 109, 3; s. H. Meuss, Der sogenannte Neid der Götter bei Herodot, Progr. Liegnitz [1888]), welch letzteres Aischylos in seinen ‚Persern' aufgreift (739/822), wie überhaupt die Tragödie sich dieses Problems annimmt (s. C. del Grande, Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica da Omero a Cleante [Napoli 1947]). Daß die Athener den Sokrates so schlecht

behandelt haben, soll nach Dion Chrys. die Ursache für ihr ganzes späteres Unglück gewesen sein (or. 47, 7). Bei Symmachus erscheint die Vernachlässigung der ererbten Religion als Grund allen Unglücks (rel. 3, 15), ein Gedanke, der auch noch der Geschichtsschreibung des Zosimos (um 500) zugrundeliegt. Ja, die Gottheit selbst treibt den Überheblichen manchmal noch tiefer in die Hybris hinein, um ihn desto sicherer ins Verderben zu stürzen, eine Auffassung, die sich sowohl im AT (Verstockung u. Verhärtung durch Jahwe: Ex. 4, 21; Dtn. 2, 30; Jos. 11, 20; Jes. 6, 9f) wie im griech. Bereich (Aesch. Pers. 740/2) findet.

3. Das Problem des Zusammenspiels von fortuna u. virtus, Glück u. Tatkraft. Die Frage nach der Gewichtigkeit von nicht durch Menschen beeinflußbarem Glück u. menschlicher Eigenleistung in der Geschichte wurde schon früh gestellt. Platon läßt sie noch offen (ep. 8, 353b), in der späteren Antike wurde sie sogar thematisiert (Plut. fort.; fort. Rom.; Alex. fort.). In der lat. Literatur erscheint sie oft u. wird dann vor allem auf die Entwicklung Roms übertragen, besonders betont von Florus (A. Nordh, Virtus and Fortuna in Florus: Eranos 50 [1952] 111/28). An Lösungen zu dieser Frage wurden alle Möglichkeiten vertreten: zugunsten der Fortuna oder Tyche zB. Theognis 129f; Pindar. frg. 38 Snell. Zugunsten der Virtus: Cic. Hortens. frg. 48 Grilli; das ‚dumme Geschwätz' vom Fatum: Cic. div. 2, 7, 19 (mit Komm. von A. S. Pease); nat. deor. 1, 20, 55 (ebenfalls mit Komm. von Pease); besonders Seneca: im Kampf mit der Virtus muß die Fortuna immer unterliegen (ep. 98, 2; 117, 23; const. sap. 8, 3). Meistens aber werden beide Faktoren miteinander ausgeglichen u. in gegenseitige Beziehung gesetzt. So wird betont, daß die Arete als erfolgreiche Tat (Simonid. frg. 10 Diehl; Pindar. Isthm. 3, 4f) wie als ethische Haltung (Plat. Meno 99e; PsPlat. virt. 379c) von den Göttern kommt. Ohne Tyche ist die Arete nichts (Dio Chrys. or. 63, 2). Wo der Mensch sich einsetzt, kann er der Hilfe der Götter oder der Tyche sicher sein (Sophocl. frg. 374. 841; Eurip. frg. 432 N.²). Nach Platon ist die Arete des Staatsmannes nicht etwas, was er durch Unterricht, Erfahrung oder von Natur aus hat, sondern sie ist von der Gottheit gegeben, eine θεία μοῖρα, die von außen oder von innen, d.h. durch seine Natur, auf ihn einwirken kann (Berry 57/72). Vor allem was die Gründung u. Entwicklung Roms betrifft, haben Fortuna u. Virtus miteinander gewetteifert u. einen ewigen Bund geschlossen, um es zu seiner Größe zu erheben (Plut. fort. Rom. 1 [316C]. 8 [321B]; Florus 1 intr. 2; Amm. Marc. 14, 6, 3). Unter dieser Rücksicht kann man also die ganze Geschichte auffassen als das Resultat der Konkurrenz von Virtus, d.h. der der Geschichte immanenten menschlichen Aktion, u. Fortuna, d.h. der transzendenten übermenschlichen Macht (Alba 38, vgl. 15; Nestle 365f; K. Büchner, Der Schicksalsgedanke bei Vergil: H. Oppermann [Hrsg.], Wege zu Vergil = Wege d. Forsch. 19 [1963] 287/90; Eibl 185/90; I. Kajanto, Art. Fortuna: o. Bd. 8, 188/90). – Im Vorderen Orient reflektierte man nicht über dieses Problem, aber es war da. Sosehr auch manchmal die Hilfe der Götter betont wurde, schrieben sich doch die orientalischen Könige ihre Erfolge selbst zu, wie ein Blick auf ihre Inschriften u. in die Geschichtsbücher des AT zeigt (I. L. Seeligmann, Menschliches Heldentum u. göttliche Hilfe. Die doppelte Kausalität im atl. Geschichtsdenken: TheolZs 19 [1963] 385/411; L. Schmidt, Menschlicher Erfolg u. Jahwes Initiative [1970]).

4. Macht. Daß der Trieb nach Macht u. die Ausübung von Macht eine äußerst bewegende Kraft in der Geschichte ist, zeigt ein Blick auf sie, gleich an welchem Ort u. zu welcher Zeit. Nur tritt diese Machtpolitik nicht immer brutal in Erscheinung, sondern hüllt sich oft in den Mantel religiöser oder philosophischer Rechtfertigung. Im Vorderen Orient war die Machtpolitik religiös begründet. Der König handelte im Auftrag u. mit dem Segen der Götter, auch dort, wo es um die scheußlichsten Kriegsgreuel ging (vgl. die Praxis des Bannes, wie sie im AT berichtet wird, zB. Jos. 8, 1/29; Num. 31, 1/24; Verletzung des Bannes, also Schonung, wird von Gott bestraft: Jos. 7; 1 Sam. 15). In der griech. Philosophie wurde das Recht des Stärkeren scharf formuliert. Bei seiner ersten Erwähnung ist es als Prinzip innerhalb der Tierwelt beobachtet, für die Menschen aber abgelehnt (Hesiod. op. 203/18. 276/80). Auch wurde es zunächst nur auf das Verhältnis der Gottheit zum Menschen bezogen, zB. Gorg. Helena 6 (VS 82 B 11): Es ist naturgemäß, daß das Stärkere vom Schwächeren nicht gehindert, sondern das Schwächere vom Stärkeren beherrscht u. geführt werde, u. daß das Stärkere führe, das Schwächere aber folge (vgl. Plat.

resp. 1, 338c; Archyt. Pyth.: Joh. Stob. 4, 1, 135 [4, 83, 7f W.-H.]). Die theoretische Begründung dafür ist in Platons Gorgias dem Kallikles in den Mund gelegt (483c/484c mit Komm. von E. R. Dodds; vgl. resp. 1, 343c in der Rede des Thrasymachos): Daß dies ein Naturgesetz ist, zeigt sich bei den Tieren sowohl wie im Leben der Menschen u. Völker (W. Nestle, Vom Mythos zum Logos[2] [1942] 335/42). Für die Geschichte konsequent durchgeführt hat dieses Prinzip Thukydides u. ihm im Melierdialog (5, 85/113) klassischen Ausdruck verliehen. Daß die Herrschenden alles in ihrer Macht Stehende tun u. die Schwachen nachgeben (5, 89; vgl. 1, 76, 2), ist ein ewig gültiges Naturgesetz (5, 105, 2), u. es ist naiv, dem Glauben zu huldigen, die Gottheit werde der gerechten Sache zum Siege verhelfen (5, 104. 105, 3). Das Pendant zur Macht ist auf der anderen Seite die Furcht, die ebenfalls im Werk des Thukydides in vielfältiger Weise als Handlungsmotiv in Erscheinung tritt (J. de Romilly, La crainte dans l'œuvre de Thucydide: ClassMediaev 17 [1956] 119/27). – Diese Lehre vom Recht des Stärkeren hat Schule gemacht. Poseidonios: Sen. ep. 90, 4 (K. Reinhardt, Art. Poseidonios 3: PW 22, 1 [1953] 807, 17/36); Polyb. 6, 5, 7f; Cic. rep. 3, 24, 36; Plut. Cam. 17, 3f: das älteste aller Gesetze, wirksam von den Göttern bis zu den Tieren; Dionys. Halic. ant. Rom. 1, 5, 2; Tac. hist. 2, 38, 1 (mit Komm. von H. Heubner).

c. Sinn der Geschichte. 1. Hat die Geschichte einen Sinn? Die Frage nach Sinn u. Ziel der Geschichte als Ganzer stand im außerjüd. Bereich nicht im Blickpunkt. Das Interesse galt den Ereignissen u. ihren Ursachen (Bultmann 1156; O. Gigon, Die antike Kultur u. das Christentum [1966] 145f). Eine Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang findet sich nicht, am Ende steht der Untergang (s. o. Sp. 710f). Trost gewährt die Betrachtung der Geschichte, dieser steten Wiederholung derselben harten Wirklichkeit (s. u. Sp. 743/5), nicht, allenfalls kann sie paradigmatisch eine Lebenshilfe bedeuten; denn was früher geschah, zB. im Verhältnis von Athen u. Sparta während des Peloponnesischen Krieges, kann sich, da die menschliche Natur gleichbleibt, auch später wieder begeben, so daß man aus der Vergangenheit lernen kann (Thuc. 1, 22, 4; 2, 48, 3; Mann 588). Die stoische Philosophie hat eine Vernünftigkeit des Prozesses in Kosmos u. Geschichte gelehrt durch die Annahme der alles durchwaltenden Weltvernunft, die alles determiniert. Diese Vernunft kann man in der sinnvollen Bewegung der Himmelskörper beobachten, von der man schließen muß auf einen ebensolchen Sinngehalt in der menschlichen Geschichte, auch wenn er darin nicht unmittelbar sichtbar wird. Die entsprechende Haltung des Menschen ist dann das gläubige Sicheinfügen in dieses gottdurchwaltete Geschehen, wie es im Zeushymnus des Kleanthes u. in manchen Passagen des Epiktet zum Ausdruck kommt (ench. 53, 1; diss. 3, 22, 95. 24, 34f; 4, 4, 34). – Der Zweifel am Sinn der Geschichte hat auch im AT seine Spuren hinterlassen: Koh. 1, 1/10. Aber das ist eine seltene Ausnahme von dem durchgängigen Glauben, daß die Geschichte Israels einen von Gott gegebenen u. garantierten Sinn hat.

2. Teleologie. Für den gläubigen Juden fand der Sinn der Geschichte seinen lebendigsten Ausdruck im Bund, den Jahwe mit Israel geschlossen hat, der trotz aller Untreue des Volkes im Verlauf der Jhh. von Gott aus nie aufgekündigt wird u. dem die endgültige Verheißung der Zukunft gehört, in der das Böse vollständig besiegt u. der Urzustand des Paradieses von Gott wiederhergestellt wird. Diese Aufrichtung des universalen u. ewigen Gottesreiches ist für den Juden das letzte Ziel der Geschichte (Obersteiner 89/95). So bekommt die je augenblickliche Situation ihren Sinn einmal aus der Vergangenheit, als Folge früheren guten oder schlechten Verhaltens Gott gegenüber, u. dann von der Zukunft, als von Gott herbeigeführter Durchgangsstation zur Erfüllung der Verheißung (ebd. 64/72). Die ganze Geschichte kann so gesehen werden unter der Kategorie von Verheißung u. Erfüllung. Ihr Sinn ist nach jüdischer Sicht in dem einen Wort zusammengefaßt: Heilsgeschichte. Das gibt es im Heidentum nicht. Dort muß die Seele aus der Geschichte herausgehen, sei es im Ritus, sei es im Tode, um zu ihrem Heil zu kommen, während nach jüdischer Auffassung die Geschichte selbst schließlich zum Heil führt. Doch ist zu beachten, daß die Teleologie im jüd. Sinne keine geschichtsimmanente ist; nicht die Geschichte entwickelt sich, sondern Gott allein treibt die Entwicklung voran u. führt sie zum guten Ende (Dörrie 498f). – Eine solch strenge Teleologie, die immanente oder äußere Ausrichtung der Geschichte auf ein bestimmtes Ziel, ist im Heidentum unbe-

kannt. Nicht einmal die griech. Philosophie, die doch für die Natur, ja das Individuum Mensch, eine Teleologie erarbeitet hat, sah sich veranlaßt, sie auf die Geschichte anzuwenden (Dörrie 491f; van Groningen 115). Dabei lag der Gedanke an die Geschichte gar nicht so fern. Die aristotelische Definition des Naturprozesses hätte sich analog auf den Geschichtsprozeß übertragen lassen: ,Denn ein Naturprodukt ist ein Gebilde, welches von einer bestimmten, in ihm selbst begründeten Ausgangsgegebenheit aus in einem kontinuierlichen Prozeß an ein bestimmtes Prozeßziel gelangt' (phys. 2, 8, 199b 15/7 [übers. H. Wagner]; vgl. Zeller 2, 2, 421/31). – In der späteren Antike jedoch wurde mit der erstaunlichen Entwicklung des röm. Imperiums von manchen in der Geschichte eine gewisse Teleologie entdeckt. Polybios war der erste, der die verschiedenen nationalen Geschichten auf ein einziges Ziel hin führte: das röm. Weltreich (1, 3, 3f), in das alle Kulturen u. Völker einmünden. Das konnte er tun, weil er die Geschichte selbst in dieser Weise sich entwickeln sah (1, 1, 5; 1, 2, 7; 1, 3, 7. 9f; 3, 2, 6; 15, 9, 2/5; Vittinghoff 543/7). Die Tyche hat dem Geschehen eine innere Einheit, eine Oikonomia, eine Ordnung gegeben u. alles einzelne auf ein u. dasselbe gemeinsame Ziel hingeordnet (1, 4, 1/4). Aber Polybios registriert das nicht nur, er sucht es auch philosophisch zu begründen: Rom hatte eine Verfassung entwickelt, in der das Beste aus allen reinen Verfassungsformen ausgewählt u. gemischt war (6, 3/18 mit Komm. von F. W. Walbank; G. J. D. Aalders, Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum [Amsterdam 1968]). Gemäß seiner Auffassung von der Anakyklosis, d.h. von der politischen Entwicklung in einer notwendigen bestimmten zyklischen Aufeinanderfolge von Verfassungen (6, 4, 7/9, 14), konnte er auch dieser röm. Idealverfassung keine ewige Dauer zubilligen (6, 57, 1f), wie auch Scipio noch nicht an ein ewiges Rom glauben konnte (Polyb. 38, 22). Vgl. Eibl 220f. Steht bei Polybios das röm. Weltreich im Blickpunkt, so konzentriert sich später alles auf die Stadt Rom selbst. Sie verdankt ihre Gründung in besonderer Weise dem Fatum u. den Göttern (Liv. 1, 4, 1), u. diese Gründung gilt für ewig (ebd. 28, 28, 11). Das hat Vergil in der Aeneis mit dichterischer Kraft dargestellt (1, 257/96; 6, 756/853; 8, 626/731). Auch Livius (1, 16, 7) u. Ovid (met. 15, 431/49) lassen Rom von alters her vorherverkündet sein. So wird Rom allmählich zur Idee, zur Roma aeterna. Schon bei Livius angedeutet (28, 28, 11), nie mit mehr Emphase dargestellt als von Vergil (Aen. 1, 278f; 6, 788/807), u. oft wiederholt (das Material zusammengestellt von F. G. Moore, On ,Urbs Aeterna' and ,Urbs Sacra': TransactAmPhilolAss 25 [1894] 34/60; vgl. W. Gernentz, Laudes Romae, Diss. Rostock [1918]; F. Christ, Die röm. Weltherrschaft in der antiken Dichtung = TübBeitrAltertumswiss 31 [1938]; C. Koch, Roma aeterna: Gymn 59 [1952] 134/6; R. Häussler, Vom Ursprung u. Wandel des Lebensaltervergleichs: Hermes 92 [1964] 328/37; Vittinghoff 547/50; F. Klingner, Rom als Idee: ders., Römische Geisteswelt[5] [1965] 645/66; M. Fuhrmann, Die Romidee der Spätantike: HistZs 207 [1968] 529/61). Von der Stadt Rom ging das Epitheton aeternus auf die Kaiser über, die Repräsentanten der Stadt u. des Reiches (Moore aO. 56/60; F. Cumont, L'éternité des empereurs romains: RevHistLitRel 1 [1896] 435/52; H. U. Instinsky, Kaiser u. Ewigkeit: Hermes 77 [1942] 313/55). – Wenn auch Solon (frg. 3, 1f Diehl) sagt, daß Athen nach der Bestimmung des Zeus u. der unsterblichen Götter nie untergehen werde, hat doch nur noch eine einzige andere Stadt eine ähnliche Überhöhung erfahren wie Rom: Jerusalem. Es wird zum Mittelpunkt der Welt werden u. alle Völker werden kommen, um Tribut zu bringen (Jes. 60). Zu einer Zeit, als der Gedanke von der Roma aeterna schon in Blüte stand, verkündet die Apc. Bar. syr. (aus dem 1. oder 2. Jh. nC.), daß das röm. Reich als letztes der Weltreiche zwar bis zur Ankunft des Messias Bestand habe, dann aber vernichtet u. sein letzter Herrscher als Gefangener nach Jerusalem gebracht u. dort hingerichtet werde (39, 5/40, 4). Das ist mehr als nur Kritik an der Romidee, die auch sonst erkennbar ist; es ist Rivalität u. überbietender Anspruch. Eine ähnliche Stimme meldete sich schon im 1. Jh. vC. in pen sogenannten Orakeln oder der Apokalypse des Hystaspes: Das röm. Reich u. sogar der röm. Name werden von der Erde vertilgt, die Herrschaft geht wieder auf den Orient über u. der Westen wird dienen (Lact. inst. 7, 15, 11. 19; frg. 13 [2, 366f Bidez-Cumont]; H. Windisch, Die Orakel des Hystaspes = Verhandel. d. Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterkunde NR 28, 3 [Amsterdam 1929] 45/70; H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen

Rom in der antiken Welt² [1964] 7f mit Anm.).

3. Geschichte als Schauspiel. Wenn im Altertum die Geschichte ein Theater, ein Schauspiel genannt wird, dann nicht nur im Sinne einer reinen Metapher, sondern manchmal auch mit tieferem philosophischem Hintersinn. So nennt Platon das Leben ein Marionettentheater, bei dem man nicht genau wisse, ob die Götter es zu Scherz oder Ernst geschaffen haben, u. den Menschen die Puppe darin (leg. 1, 644d/e; vgl. 803c [vgl. Plot. 3, 2, 15, 33 Bréhier]. 804b). Nach Polybios ist die Geschichte ein einziges Schauspiel mit Anfang, Mitte u. Ende (3, 1, 4f; 1, 4, 5 erhält es noch den Charakter des ἀγώνισμα, des Wettkampfes), aber ein tieferer Sinn wird in diesem ,Drama' nicht gesehen (Ch. Meier, Art. Geschichte II. [Antike]: Geschichtliche Grundbegriffe 2 [1975] 599). Seneca führt das Bild vom Gladiatorenkampf ein: Es ist ein der Götter würdiges Schauspiel, der tapfere Kampf des Menschen mit einem üblen Schicksal, wie zB. der des Cato (prov. 2, 7/12). Bei anderen stoischen Philosophen liegt der Akzent mehr auf einem gewissen Determinismus: Der Mensch hat eine vom Schicksal vorgegebene ,Rolle' zu spielen, u. er soll sie gut spielen (Epict. ench. 17; frg. 11 [aus Joh. Stob. 4, 33, 28 (5, 807 W.-H.)]; diss. 4, 7, 12f; Marc. Aurel. 3, 8; 10, 27; vgl. Suet. Aug. 99, 1). Plotin nimmt den Gedanken auf u. baut ihn in seine Theodizee ein: Die ganze Erde ist eine Bühne, u. es muß auch geringere Rollen im Stück geben; der Tod ist nur ein Rollenwechsel (3, 2, 11, 13/6; 15, 21/9. 33/6. 43/58 Bréhier). Proklos faßt das Bild noch einmal zusammen: Die ganze Geschichte ist ein einziges Drama, das das Fatum geschrieben hat, die Seelen sind die Schauspieler, die in verschiedenen Inkarnationen mal diese, mal jene Rolle spielen müssen (dec. dub. 60, 17/22 Boese; V. Cioffari, Fortune and fate from Democritus to St. Thomas Aquinas, Diss. New York [1935] 63f). (H. Werner, Metaphern u. Gleichnisse aus dem griech. Theaterwesen [Aarau 1915].)

4. Dualismus. Der Dualismus, ein Denksystem, das auf verschiedenen Gebieten seine Anwendung findet (s. J. Duchesne-Guillemin - H. Dörrie, Art. Dualismus: o. Bd. 4, 334/47), interessiert hier nur, insofern er zur Deutung der geschichtlichen Wirklichkeit herangezogen wurde. Danach verläuft die Geschichte nicht nur innerhalb des menschlichen Bereiches, sondern sie ist hineingenommen in ein transzendentes Geschehen: den andauernden Kampf zwischen zwei einander entgegengesetzten Prinzipien, wie immer man sich diese denken mag. Dabei vertritt das eine Prinzip die positive Seite, das Gute, das andere die negative Seite, das Böse. In diese Auseinandersetzung ist der Mensch hineingestellt, sei es schicksalhaft, sei es aus freier Wahl einer der beiden Seiten zugehörig. Begünstigt durch die Rivalität der Stadt- bzw. Landesgötter bedeutet dies konkret, daß auch die kriegerischen Auseinandersetzungen zweier Parteien in diesem Schema gesehen werden, wobei der Feind jeweils automatisch auf die Seite des Bösen gehört u. darum unterworfen u. vernichtet werden darf oder muß (E. A. Speiser: Dentan 72; für Ägypten s. D. Wildung, Art. Feindsymbolik: LexÄgyptol 2 Lief. 1 [1975] 146/8). So ergibt sich auch von diesem Standpunkt aus eine religiöse Legitimation der altorientalischen Kriegspraxis, die bis ins alte Israel hineingewirkt hat (Kriegsrecht u. Bann: Dtn. 20, 10/8; 7, 1/5; 1 Sam. 15, 2f; Feinde Israels sind Feinde Gottes: Ex. 17, 14/6; Dtn. 32, 40/3; Ps. 21 [20], 9/13; 74 [73], 18/23 u.ö.). Im griech.-röm. Raum stand die Kriegführung an Grausamkeit der orientalischen nicht viel nach, aber man hat sie doch nie religiös zu legitimieren versucht. So sehr man die Leiden des Krieges als Götterwille oder Strafe oder Schicksal hinnahm, lag es doch nicht im Bewußtsein der Kämpfenden, als Soldaten des Guten gegen das Böse angetreten zu sein. Wohl war man bemüht, durch eine angemessene Begründung u. besonders bei den Römern durch strenge Einhaltung der rituellen Begehungen zum Kriegsbeginn dem Krieg den Anschein des bellum iustum zu geben (S. Weinstock, Divus Julius [Oxford 1971] 243/5), das dann als von den Göttern begünstigt geglaubt wurde. So konnte der einzelne Soldat sich auf der Seite einer wie auch immer verstandenen gerechten Sache stehend fühlen. Gelegentlich befanden sich unter den Begründungen auch Sanktionen für religiösen Frevel (Polyb. 5, 11); aber schon früh hat man illusionslos den Krieg als gottgewolltes Mittel angesehen, der Übervölkerung abzuhelfen, wenn auch mit der moralischen Rechtfertigung, die Menschen seien frevelhaft geworden (Cypria frg. 1: Th. W. Allen, Homeri opera 5 [Oxford 1946] 117f; vgl. Chrysipp.: SVF 2 nr. 1177; weitere Belege im Komm. von J.

H. Waszink zu Tert. an. 30, 4). Plutarch protestiert energisch gegen diese Auffassung: die Kriege gehen vielmehr auf die Bosheit der Menschen zurück (repugn. Stoic. 32f [1049A/E]). Im alten Judentum findet sich ebenfalls die Vorstellung vom Kampf Gottes gegen böse Mächte, aber diese sind untergeordnete, ursprünglich gute, rebellische Kräfte, so daß der Monotheismus gewahrt bleibt. Der Kampf begann schon im Anfang der Schöpfung (Gen. 3, 15), setzt sich durch die ganze Menschheitsgeschichte hin fort u. endet erst im Endgericht mit dem endgültigen Sieg Gottes über das Böse. Schon im Anfang der Geschichte wird diese Polarisierung sichtbar in der Spaltung der Nachkommen Adams in Setiter als Gotteskinder u. Kainiter als Weltkinder. Dann wird die Scheidung national vollzogen in Israel bzw. Juda auf der einen u. die übrigen Völker auf der anderen Seite, bis schließlich diese nationale Gebundenheit aufgegeben wird u. die Menschen allgemein nach religiös-ethischen Kriterien in die zwei entgegengesetzten Lager geschieden werden (Obersteiner 48f). In der Geschichte der Menschheit haben die bösen Kräfte das Regiment, u. der Fromme kommt nicht zu seinem Recht, sondern wird unterdrückt u. verfolgt. Erst am Ende der Geschichte erfolgt die ausgleichende Gerechtigkeit: das Blut der Gerechten wird gerächt (Hen. aeth. 47, 1/4), die bösen Engel u. ihr menschlicher Anhang verfallen der ewigen Strafe. Das Erleben eigener politischer Ohnmacht seit dem Exil u. die Erfahrung der syrischen Religionsverfolgung trugen dazu bei, dieses Geschichtsbild in der *Apokalyptik zu verbreiten, wohl nicht ohne Einfluß des iranischen Dualismus, der eine annehmbare Lösung für das Problem des Bösen in der Welt bot. (Bousset-Gressmann, Rel. 529 s.v. Dualismus; P. Schubert: Dentan 340f). Eine konkret-anschauliche Darstellung des Endkampfes der ‚Söhne des Lichtes', d.h. der Qumran-Gemeinde, mit den ‚Söhnen der Finsternis', ihren Widersachern, dem Heer Belials, bietet die ‚Kriegsrolle' der Qumran-Schriften (1 QM; N. A. Dahl, Eschatologie u. Geschichte im Lichte der Qumrantexte: Zeit u. Geschichte, Festschr. R. Bultmann [1964] 5). Ein solch spezifisch historischer Dualismus findet sich in der griech.-röm. Literatur nicht. So kann Plutarch dem (von ihm sehr verkürzt wiedergegebenen) historischen Dualismus der Perser nur philosophische dualistische Ideen der Griechen gegenüberstellen (Is. et Os. 47f [369F/371A] mit Komm. von Th. Hopfner). Die beiden Urprinzipien des Empedokles, Philotes u. Neikos, Liebe u. Streit (VS 31 B 16f), sind in der Geschichtsbetrachtung nicht zum Tragen gekommen. Auch das nicht seltene Bild vom Leben als einer militia, einem soldatischen Dienst im Gefolge eines Gottes oder des Schicksals, gehört nicht in diesen Zusammenhang, denn es drückt im heidn. Gebrauch wohl die Schwierigkeiten u. Entbehrungen des Lebens aus, die Anstrengung oder auch die Treue zum Herrn, nicht aber den Kampf gegen jemanden oder etwas, vor allem nicht den Kampf speziell gegen das Böse.

d. Verlauf der Geschichte. 1. Zeit–Ewigkeit. Hier ist nicht der Ort, die antiken philosophischen Spekulationen über die Zeit darzustellen (s. H. Eibl, Das Problem der Zeit bei den alten Denkern: ArchivSystPhilos NF 27 [1922/23] 67/87. 153/70; J. F. Callahan, Four views of time in ancient philosophy [Cambridge 1948]). In ihnen wird die Zeit nicht mit der Geschichte verbunden, sondern mit dem Kosmos (ausgenommen die Zeitauffassung des AT: G. Pidoux, À propos de la notion biblique du temps: RevThéolPhilos 3 Sér. 2 [1952] 120/5; W. Eichrodt, Heilserfahrung u. Zeitverständnis im AT: TheolZs 12 [1956] 103/25). Bezüglich der Geschichte wurde die Zeit unreflektiert hingenommen als die Dauer, innerhalb derer die Ereignisse geschehen. Diese Dauer hat Kontinuität, von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft hinein. Das lehrte einfach die Erfahrung. Zeit ist in diesem Fall die kontinuierliche Abfolge der Ereignisse. Sie kann nach zwei Gesichtspunkten gegliedert werden. Einmal, indem die Geschehnisse, nicht die Zeit, nach bestimmten Zusammengehörigkeiten in bestimmte Epochen zusammengefaßt werden. Diese Einteilung läßt sich dann auf die Zeit übertragen. So ergibt sich eine Periodisierung der Zeit von der Geschichte her, zB. die goldene, silberne usw. Zeit; die Zeiten der vier Weltreiche; die vormessianische u. die messianische Zeit; die jetzige Zeit u. die kommende Zeit. Andererseits kann die Dauer selbst nach mathematischen Größen eingeteilt werden, ohne Rücksicht auf die Ereignisse. Diese Periodisierung in Tage, Wochen, Monate usw. wurde an der Bewegung der Himmelskörper gemessen, wodurch die Zeit zum Maß des Geschehens

wird. Beide Auffassungen können kombiniert werden, wenn etwa im iranischen Raum der Ablauf der Geschichte in eine bestimmte, aber sehr große Zahl von Jahren gepreßt wurde (H. Reuter, Die Zeit. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung, Diss. Bonn [1941] 87/95). – Wenn die Zeit der Ewigkeit gegenübergestellt wurde, bezeichnete diese zunächst u. allgemein nur eine unbegrenzt lange Dauer (s. Cic. nat. deor. 1, 21 mit Komm. von A. S. Pease). Erst in einer philosophischen Reflexion bekam sie auch eine andere Qualität: die des Vollkommenen u. des Vollendetseins. Sie wurde zum Zustand (Plat. Tim. 37e. 38c; Plot. 3, 7, 3; was Boethius in die lange nachwirkende Definition faßte: aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio [cons. 5, 6, 4]; s. A. E. Taylor, A commentary on Plato's Timaeus [Oxford 1928] 678/81). Dieses Ewige im Sinne von unbegrenzter Dauer begegnete dem antiken Menschen nicht nur in der Götter- oder Ideenwelt, sondern auch in Familie, Volk, Staat, die gegenüber dem einzelnen ein Unvergängliches darstellen (H. U. Instinsky, Kaiser u. Ewigkeit: Hermes 77 [1942] 314). Zur Ewigkeit nach ägyptischer Auffassung s. J. Assmann, Art. Ewigkeit: LexÄgyptol 2 Lief. 1 (1975) 47/54.

2. *Zyklisch-linear.* Den Unterschied zwischen der antik-heidn. u. der jüd.-christl. Auffassung von Welt u. Geschichte charakterisiert man im allgemeinen kurz so: die heidn. Antike habe den Welt- u. Geschichtsverlauf zyklisch verstanden, d.h. in großen Kreisläufen sich wiederholend, die jüd.-christl. dagegen linear, d.h. von einem Anfang ausgehend in gerader Linie auf ein absolutes Ende zusteuernd u. so unwiederholbar. Genau betrachtet trifft das Bild vom Zyklus nur zu auf die schon in der Antike extreme Auffassung, daß die Welt u. die Geschichte in ihr sich unendlich oft identisch wiederholen, gerade so, als ob derselbe Film immer wieder abläuft (Eudemos frg. 88 Wehrli, vgl. M. Timpanaro Cardini, Pitagorici 3 [Firenze 1964] 196 frg. 34; Verg. ecl. 4, 34/6; Nemes. nat. hom. 38; Zeller 3, 1, 157_2; Boll-Bezold-Gundel 203/5). Man mag darum an seine Stelle andere Begriffe setzen, etwa wiederholbar–unwiederholbar, ewige Wiederkehr–Einmaligkeit, sie sind ebenso richtig u. doch ebenso auch nicht ganz treffend wie zyklisch. Dieses ist jedenfalls antik u. war in Gebrauch von Anaximander (VS 12 A 10) bis Augustinus (civ. D. 12, 13/20; bezüglich Ägypten s. Wildung). Daß die Historiker von einem solchen zyklischen Geschichtsverlauf nichts merken lassen, wie F. Vittinghoff (571/3) betont, ist von der antiken Auffassung her verständlich; denn sie überschauen ja nur eine solch kleine Strecke des Kreislaufes, daß sie ihnen als Gerade erscheint, genau so, wie das Auge von der Erdkrümmung nichts bemerkt, es sei denn, der Beobachter erhebt sich zu einer sehr weiten Perspektive, wie Tacitus das einmal bezüglich der Geschichte tut (dial. 16, 4/7). Nur einen Kreislauf konnte das Auge des Historikers wahrnehmen: den Kreislauf der Verfassungen. Hier nun zeigt sich, worauf schon Aristoteles in seiner Kritik an Platons Kreislauflehre (resp. 8) hinweist (pol. 5, 12, 1316a 1/b 27), daß die Geschichte der Verfassungen nicht so abläuft, wie die Theoretiker das nach abstrakten Prinzipien postuliert haben. – Der Primat der Kreisbewegung wurde nicht nur an den Himmelskörpern abgelesen (Epikur scheint der einzige Philosoph des Altertums gewesen zu sein, der eine geradlinige Bewegung der Sterne annahm [Theon Alex.: A. Rome, Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almagest 2 = StudTest 72 (1936) 338, 18/20; A.-J. Festugière, Epicure et ses dieus (Paris 1946) 116_1]), sondern auch philosophisch begründet: außer der Kreisbewegung ist ein ununterbrochen fortlaufender Prozeß nicht möglich (Aristot. phys. 8, 8, 265a 8f. 9, 265a 13/b 16; Olympiod. in Phaed. 192, 4/6 Norvin), wie ihn ja die Geschichte in der durchgängigen Meinung der Antike darstellt. Platon braucht für die Epochen der Menschheitsgeschichte innerhalb zweier Kataklysmen denselben Ausdruck wie für den Umschwung der Gestirne: περίοδος (leg. 3, 680a). – Diese Vorstellung vom Kreislauf wurde nun auf die verschiedensten Prozesse angewendet. 1) Auf den Kosmos, der in einem ewigen Prozeß von Entstehen u. Vergehen existiert (C. Mugler, Deux thèmes de la cosmologie grecque: Devenir cyclique et pluralité des mondes = Études et commentaires 17 [Paris 1953]; zur Palingenesie des Kosmos s. Seeliger, Art. Weltalter: Roscher, Lex. 6 [1924/37] 426/30; v. Blumenthal, Art. Palingenesia: PW 18, 3 [1949] 141/5). 2) Auf die Geschichte der Menschheit u. der Kultur, die immer wieder von einem absoluten oder relativen Anfang bis zu einem absoluten oder relativen Ende verläuft (vgl. Censor. 4, 4). 3) Auf die Abfolge

der Verfassungen oder Staatsformen (Polyb.: ἀνακύκλωσις), die sich von der Monarchie über Aristokratie u. Demokratie durch deren jeweilige Depravation bis zur Tyrannis entwickeln, wo der Kreislauf dann von neuem beginnt (Ryffel).

3. Epochenlehre. a. Zeitepochen. Die Idee, die unendliche Zeitdauer in bestimmte festbegrenzte Perioden zu teilen, stammt wohl aus dem Orient, wo die Beobachtung der Gestirne die Grundlage dazu bot (Bousset-Gressmann, Rel. 502/4; Widengren 285/8; H. Corbin, Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme: EranosJb 20 [1952] 149/83). Der Babylonier Berossos, Zeitgenosse Alexanders d. Gr., nahm den Ablauf eines kosmischen Jahres an, wenn alle Planeten (im antiken Sinn) wieder im selben Tierkreiszeichen in einer geraden Linie zusammenstehen (Sen. nat. quaest. 3, 29, 1), eine Auffassung, die in der Antike oft wiederholt wurde. Dabei wird freilich die Dauer dieses ‚großen Jahres' in Sonnenjahren verschieden angegeben (s. Cic. nat. deor. 2, 51 mit Komm. von A. S. Pease zu magnum annum; div. 1, 36; Censor. 18, 11; Heraclit.: VS 22 A 13 [= frg. 65 Marcovich mit Komm.]; Boll-Bezold-Gundel 200/3). – Im altjüd. Bereich hatte man andere Gesichtspunkte für die Einteilung der Zeit, die freilich mittelbar auch auf die kosmischen Gegebenheiten zurückgehen: sieben, zehn u. zwölf Perioden (Eibl 19f; Bousset-Gressmann, Rel. 247f). – Im iranischen Zervanismus wurde die Dauer der Welt auf 9000 bzw. 12000 Jahre angesetzt, in denen sich der Kampf zwischen Ahura Mazda u. Ahriman in Perioden von je 3000 Jahren abspielt (Widengren 285/8). – Man war sich der Relativität der menschlich überschaubaren Zeit gegenüber diesen kosmischen Zeiträumen bewußt, wenn man im AT 1000 Jahre als vor Gott einen Tag darstellend bezeichnete (Ps. 90 [89], 4) oder wenn Tacitus die Zeit des Demosthenes, aus der Perspektive des großen Jahres betrachtet, noch zum selben Monat wie die Gegenwart rechnet (dial. 16, 4/7).

β. Geschichtsepochen. aa. Weltalter. Ein erster Versuch, die Geschichte zu periodisieren, scheint in der Weltalterlehre Hesiods vorzuliegen, der op. 106/201 (Gatz 28/51) von dem Goldenen, Silbernen, Ehernen, dem Heroen- u. dem Eisernen Geschlecht als aufeinanderfolgenden Epochen spricht u. sie jeweils so charakterisiert, daß sich eine absteigende Werteskala ergibt. Doch sind diese Verse so voll von Problemen, daß bezüglich des Ursprungs dieser Idee wie der Interpretation des Textes die verschiedensten Auffassungen geäußert wurden (Übersicht: Gatz 1/6). Es ist schon fraglich, ob Hesiod überhaupt eine Einteilung der Geschichte beabsichtigte. Denn anders als bei der atl. Paradiesesvorstellung, in der die Menschen des Paradieses mit den existierenden Menschen in biologischer Kontinuität verbunden sind, werden die einzelnen Geschlechter bei Hesiod jeweils neu geschaffen. Doch sind sie insofern aufeinander bezogen, als die Menschen des Goldenen Geschlechts auf der Erde wirken als gute Schutzgeister der sterblichen Menschen (op. 122/6) u. man den Menschen des Silbernen Geschlechts ebenfalls Ehre erweist (op. 142). Jedenfalls steht der Gedanke an eine Einteilung der Geschichte nicht im Vordergrund, vielmehr dient der Mythos zunächst einer Bewertung geschichtlicher Abläufe (Gatz 104f). Vielleicht hat er zunächst dieselbe Funktion wie im AT die Geschichte vom Paradies u. Sündenfall, nämlich eine Erklärung zu geben für die üblen Zustände bei den Menschen (vgl. Nestle 50). – Dieser Weltaltermythos des Hesiod ist in der Folgezeit oft wieder aufgenommen worden, freilich in je anderer Bearbeitung (Gatz 52/103). Dabei kam besonders die Vorstellung vom Goldenen Zeitalter (A. Kurfess, Art. Aetas aurea: o. Bd. 1, 144/50; Gatz 114/200) zum Tragen, nun verbunden mit der allgemeinmenschlichen Idee vom Paradies. Der Gedanke von der Wiederkehr des Goldenen Zeitalters tritt allerdings erst mit Vergils 4. Ekloge auf (Gatz 90. 206f). – Eine Übersicht über ähnliche Vorstellungen außerhalb des antikheidn. griech.-röm. Kulturraumes gibt Gatz 208/10; dort auch die frühere Lit. verzeichnet. Zum AT s. Jeremias, ATAO 122/7. Siehe auch A. Luneau, Les âges du monde. État de la question à l'aurore de l'ère patristique: StudPatr 5 = TU 80 (1962) 509/18.

ββ. Die Weltreiche. Seit dem ersten Viertel des 2. Jh. vC. kommt eine Epocheneinteilung auf, die nach Weltreichen eingerichtet ist, von denen jeweils das folgende die Herrschaft errungen hat durch Eroberung des vorhergehenden (translatio imperii). Aemilius Sura, von dem die erste Notiz stammt (bei Vell. 1, 6, 6), nennt sie in der Reihenfolge Assyrer, Meder, Perser, Makedonen, nach welchen dann die Herrschaft an das röm. Volk über-

gegangen sei. Dieses Schema blieb im heidn. Rom lebendig bis auf Claudian (cons. Stil. 3, 163/6). Es stammt wohl aus dem Orient, wie schon das Fehlen Ägyptens u. des ganzen Westens darin andeutet, u. wurde dann nach der Schlacht bei Magnesia (190 vC.) mit dem Sieg über Antiochos römerfreundlich auf die Sieger bezogen. Im folgenden erhielt das Schema eine neue Pointe auf Seiten des asiatischen Widerstandes gegen Rom, indem man zwar an der Formel 4 + 1 festhielt, das röm. Reich nun aber als viertes zählte, das von einem neuen orientalischen überwunden werde. Diese Version findet sich vor allem in jüd. Schriften, die aber auf einen zweiten Überlieferungsstrang der Weltreichelehre zurückgehen, wie sie erstmals im Buch Daniel (2, 31/45; vgl. 7, 1/28) aufscheint. Wie alle Prophetie u. *Apokalyptik sind auch diese Bilder der Weltreiche im Buch Daniel in ihrer Symbolik so unklar u. vage, daß sie eine Vielzahl von Deutungen gestatten, indem man sie bald auf diese, bald auf jene historischen Reiche u. Personen beziehen kann. Die einzelnen Interpretationen sind ausführlich dargestellt von H. H. Rowley, Darius the Mede and the four world empires in the book of Daniel (Cardiff 1935) 61/185, bes. die Übersicht 184f. Zwischen beiden Traditionen besteht ein bedeutsamer Unterschied; während die außerjüd. Version einen Aufstieg vom Schwächeren zum Stärksten anzeigt (zB. Dionys. Halic. ant. Rom. 1, 2), liegt bei Daniel deutlich eine absteigende Bewertung vor, vom Gold des Hauptes bis zum mit Ton gemischten Eisen der Füße. Beide Versionen vermochte Josephus (ant. Iud. 10, 206/10) dadurch zu verbinden, daß er den Ton unerwähnt ließ u. das Eisen nicht als das wertloseste, sondern als das stärkste Metall annahm, das deswegen lange Dauer anzeige, u. dieses dann auf das röm. Reich deutete. Über die Deutung des Steines, der bei Daniel die Statue zerschmetterte, hat er sich wohlweislich ausgeschwiegen, da man in den jüd. Kreisen seiner Zeit darunter den Messias verstand, der das röm. Reich vernichten werde (Apc. Bar. syr. 36/40; vgl. 4 Esr. 11, 1/12, 35). – Eigentlich bedeutet diese Weltreichelehre keine Epocheneinteilung der gesamten Geschichte, weil die Urgeschichte nicht berücksichtigt ist. Das muß auch Dionysios v. Halikarnass bewußt geworden sein, der von der assyrischen Herrschaft sagt, daß sie in die mythische Zeit hinaufreiche (ant. Rom. 1, 2, 2), u. damit die Verbindung zwischen mythischer Zeit u. Gegenwart herstellt. – (C. Trieber, Die Idee der vier Weltreiche: Hermes 27 [1892] 321/44; J. W. Swain, The theory of the four monarchies. Opposition history under the Roman Empire: ClassPhilol 35 [1940] 1/21; Vittinghoff 543/7. 551f; über die Anfänge einer Zweireichelehre in der jüd. Apokalyptik s. Duchrow 17/58.)

γγ. Der Lebensaltervergleich. Die Stufen der biologischen Entwicklung des Menschen wurden im Altertum öfter in analoger Weise verwendet, manchmal reduziert auf die beiden Pole Jugend–Alter, Aufstieg–Abstieg, Wachsen–Verfall (zB. Sall. Jug. 2, 3), manchmal in drei Stationen: Werden (Wachsen), Blüte (Verfall), Auflösung (Ocell. Luc. 4/8 Harder; vgl. Ryffel 203/28), aber auch in ausführlicherer Weise auf die Welt (Philo aetern. m. 71/3), auf die Entwicklung der Staaten u. Verfassungen (Polyb. 6, 4, 11/3 mit F. W. Walbank, A historical commentary on Polybius [Oxford 1957] 644/8; PsHippodamos: Joh. Stob. 4, 34, 71 [5, 846f W.-H.]), dann schließlich ganz präzise auf die Entwicklung des röm. Staates. Lactanz (inst. 7, 15, 14; vgl. Cic. rep. 2, 1, 3) zitiert Seneca (vgl. F. J. Kühnen, Seneca u. die röm. Geschichte, Diss. Köln [1962] 77/86); am strengsten hat sie Florus in seinem Geschichtswerk durchgeführt u. die einzelnen Altersstufen historisch genau bestimmt: Infantia (1 praef. 5): der Kampf Roms mit seinen Nachbarn; adulescentia (ebd. 6f): Unterwerfung ganz Italiens; iuventus (ebd. 7): bis Augustus, mit der Eroberung des ganzen Erdkreises; senectus (ebd. 8): die Erschlaffung des Reiches durch die Untätigkeit der Kaiser. Auf die senectus müßte eigentlich der Tod, der Untergang folgen, wie Lactanz (inst. 7, 15, 17) folgerichtig schließt. Nicht so Florus: gegen alle Hoffnung hat sich mit Trajan die senectus in eine neue iuventus gewandelt (1 praef. 8). (Dörrie 494/6; R. Häussler, Vom Ursprung u. Wandel des Lebensaltervergleichs: Hermes 92 [1964] 313/41; Vittinghoff 557/64; Alba 29/37; Gatz 108/13. Zur Periodisierung speziell der röm. Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der Einordnung des Prinzipats s. L. Wickert, Art. Princeps: PW 22, 2 [1954] 2068/80).

4. Entartung u. Fortschritt. Der Verlauf der Geschichte kann rein theoretisch in mehrfacher Weise beurteilt werden. 1) Als dauernder allmählicher Abfall von einem Ideal, das

am Anfang stand; 2) als dauernder allmählicher Aufstieg zu einem Ideal, das am Ende steht; 3) zwar als ein Auf und Ab, wobei sich aber im Grunde alles gleich bleibt. Alle drei Vorstellungen wurden in der Antike vertreten, u. zwar auf verschiedenen Gebieten.

a. Entartung. Am häufigsten stößt man auf die Dekadenztheorie, die sich auf das physische u. das moralische Gebiet bezieht. Man sah den Anfang als das Ursprüngliche, Neue, Kraftvolle, das sich im Laufe der Zeit dann abnutzt u. mindert. So konnte man sprechen von dem mundus senescens, der alternden Welt (Lucret. 2, 1150/74; 5, 826f; vgl. Sen. ep. 90, 44; PsSen. Octav. 390f; 4 Esr. 14, 10. 16). Wie sehr diese Auffassung allgemein menschlich ist, zeigen die vielerorts üblichen Neujahrsbräuche, die eine Wiederholung der Kosmogonie, eine Erneuerung der Zeit u. der Fruchtbarkeit zum Ziele haben (M. Eliade, Der Mythos der ewigen Wiederkehr [1953] 77/136; ders., Die Religionen u. das Heilige [Salzburg 1954] 438/62). Sie ist auch darin angedeutet, daß man den Menschen der Frühzeit eine längere Lebensdauer zuwies als den nachfolgenden Geschlechtern (Ex. 5; 4 Esr. 5, 49/55). – Neben der physischen Degeneration war man sich noch intensiver einer moralischen Dekadenz bewußt. Am Anfang lebten die Menschen in Unschuld u. Glück; sie hatten keine Gesetze, weil sie keine brauchten, u. sie lebten in der Nähe der Götter (die jüd. Paradiesvorstellung; Plat. Crat. 398a; leg. 4, 713d/e; Phileb. 16c; Prop. 2, 32, 52; Iuvenal. 6, 1f; Sil. Ital. 11, 458; Sen. ep. 90, 44, der aber sofort seine Kritik ansetzt [46]: ignorantia rerum innocentes erant, Tugend war diese Unschuld nicht, weil keine Möglichkeit bestand, sie durch Übung zu erwerben; Gatz 121f. 131f). Aber mit einer gewissen inneren Notwendigkeit bleibt diese ethisch ideale Haltung nicht von Dauer (Sen. nat. quaest. 3, 30, 7f). Diese moralische Dekadenz erfolgt unterschiedlich schnell; Livius nennt als einen besonderen Vorzug Roms, daß dort avaritia u. luxuria verhältnismäßig spät eindrangen (praef. 9/12). Aber sie setzt sich von den Großeltern über die Eltern u. Kinder spürbar fort (Hor. carm. 3, 6, 45/8). Eine interessante geschichtsphilosophische Darstellung der Geschichte Jerusalems, die als Entartung charakterisiert wird, gibt Poseidonios bei Strabo 16, 2, 36f (= FGrHist 87 F 70; dazu K. Reinhardt, Poseidonios über Ursprung u. Entartung = Orient u. Antike 6 [1928] 6/29). – Man fragte sich nach der Ursache dieser negativen Entwicklung. Das AT führt sie auf einen Sündenfall im Paradies zurück, eine erste Hybris gegenüber Gott (Gen. 3). Im griech.-röm. Raum sieht man die Ursache vor allem im Aufkommen der Habsucht (Sall. Cat. 2, 1; Verg. Aen. 8, 327; Sen. ep. 90, 38; Lucian. Cyn. 15), die auch hinter Ehrgeiz u. Gewalttat steht (Tac. ann. 3, 26, 2); andere nennen noch das Schlachten der Tiere zu Opfer u. Genuß (Lucret. 15, 104/10; Ovid. met. 15, 96/110; Porph. abst. 4, 2 [231, 3/12 Nauck²]). In der jüd. Apokalyptik wird es als Grundzug der Geschichte betrachtet, daß das Böse immer mehr zunimmt, bis es in der Endzeit unter dem ‚Antichrist' seine höchste Macht entfaltet, die nur durch den von Gott gesandten Heilbringer überwunden werden kann. – Auch bezüglich des politischen Bereiches war die Dekadenzlehre wirksam. Der ganze Kreislauf der Verfassungen ist danach ausgerichtet; jedenfalls so lange, bis die Weltgeltung des röm. Reiches die Theorie zu widerlegen schien, u. manche Rom nicht als Tief-, sondern als Höhepunkt der Entwicklung betrachteten (s. o. Sp. 737f). Dieses Phänomen fand in dem herkömmlichen Schema der Abfolge der Verfassungen keinen Platz, u. Polybios kann Rom nur dadurch mit ihm in Beziehung setzen, daß er in der röm. Verfassung das Gute aller Einzelverfassungen verwirklicht sieht unter Ausschaltung des Negativen (Polyb. 6, 11, 11/3; vgl. Cic. rep. 1, 69f). Für ihn hat freilich auch diese Staatsform eine wenngleich lange, so doch begrenzte Dauer, gemäß seinem aprioristischen Prinzip der naturgesetzmäßigen Degeneration (6, 9, 12f). Tacitus, der unter ganz anderen politischen Verhältnissen schrieb, war genau entgegengesetzter Meinung: die gemischte Verfassung könne kaum verwirklicht werden, u. wenn einmal, sei sie nur von kurzer Dauer (ann. 4, 33, 1; Eibl 246). Manche Römer beurteilten ihre Geschichte nüchterner als Polybios u. sahen in den inneren Wirren seit dem 3. Punischen Krieg einen solchen Tiefpunkt der Dekadenz (zB. Sall. Cat. 37f; Iug. 3. 4, 7f. 40. 41, 5; Cic. rep. 1, 71), daß man die endliche pax augusta (29 vC.) als eine renovatio imperii feiern konnte (man vergleiche Hor. epod. 16 u. Verg. ecl. 4, die beide fast gleichzeitig entstanden sind ca. 40 vC., mit Hor. carm. 4, 5 von ca. 14 vC.; vgl. die Einteilung u. Bewertung der röm. Geschichte durch Seneca: Alba 24f). – Die Dekadenztheorie

ist im Altertum so wirksam gewesen, daß man Veränderung der Sitten sowie der sozialen u. politischen Verhältnisse vor allem als Gefährdung, Verschlechterung u. Entartung wertete (Mann 589f). Diese Abneigung gegen das Neue war vor allem in Rom schwer zu überwinden, wie Äußerungen aus Anlaß der Begründung von Gesetzesvorlagen, die Neuerungen einführten, zeigen (Liv. 4, 4; Dessau 1 nr. 212 u. Tac. ann. 11, 24; vgl. ebd. 12, 6). Aber nicht alle teilten das negative Urteil über ihre Gegenwart, sondern glaubten eher, daß alles mit einigem Auf u. Ab doch letztlich gleichbleibe. Sen. benef. 1, 10, 1: Hoc maiores nostri questi sunt, hoc nos querimur, hoc posteri nostri querentur, eversos mores, regnare nequitiam, in deterius res humanas et omne nefas labi. At ista eodem stant loco stabuntque, paulum dumtaxat ultra aut citra mota, ... (vgl. Tac. ann. 3, 55, 4). – (W. Rehm, Der Untergang Roms im abendländischen Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der Geschichtsschreibung u. zum Dekadenzproblem [1930]; H. Werner, Der Untergang Roms. Studien zum Dekadenzproblem in der antiken Geistesgeschichte [1939]; Dörrie 480/91.)

β. Fortschritt. Das Fortschrittsdenken bezog sich im Altertum fast ausschließlich auf den kulturellen u. technischen Bereich. Zugrunde liegt die Auffassung, daß der Urzustand am Anfang nicht durch Vollkommenheit, sondern durch Mangel charakterisiert ist. Das Leben war noch tierähnlich primitiv u. entwickelte sich von dorther immer mehr zu Gesittung sowie kultureller u. technischer Höhe, sei es durch die Götter, sei es aus eigener Vernunft, der die materielle u. soziale Not das nötige Stimulans war. Diese Auffassung war schon eine Frucht aufgeklärten Denkens u. wurde darum vor allem von der griech. Sophistik aufgenommen u. von dorther weitertradiert (W. Meyer, Laudes inopiae, Diss. Göttingen [1915]). – In einem dialektischen Schritt konnte man schließlich die Dekadenz- u. die Fortschrittstheorie miteinander verbinden, indem der rohe Urzustand des Menschen zum ‚einfachen' Leben idealisiert wurde u. so der anfänglichen Unschuld zugeordnet werden konnte (Gatz 126f). Damit wurde dann freilich jeder Fortschritt nur mehr zu einem Abfall vom ursprünglichen Ideal u. dadurch, daß er Habsucht u. Genußsucht aktivierte, geradezu zur Mitursache der moralischen Dekadenz (Sen. nat. quaest. 1, 17, 5). Das wird auch im AT angedeutet, da die Erfindung der Kulturgüter dem Kain u. seinen Nachkommen zugeschrieben wird (Städtebau, Nomadentum, Musik, Metallverarbeitung), während für den frommen Set nur die Begründung der Jahwereligion genannt wird (Gen. 4, 17/22; Jub. 4, 9; Jos. ant. Iud. 1, 43. 61. 62. 64). – Zur Fortschrittstheorie ausführlich K. Thraede, Art. Fortschritt: o. Bd. 8, 141/61; E. R. Dodds, The ancient concept of progress and other essays on Greek literature and belief (Oxford 1973). (Zu Entartung u. Fortschritt s. A. O. Lovejoy - G. Boas, Primitivism and related ideas in antiquity = A documentary history of primitivism and related ideas 1 [Baltimore 1935].)

e. Zusammenfassung. Es hat sich gezeigt, daß das Altertum zwar keine G. ausgebildet hat, aber doch eine Fülle geschichtsphilosophischer Probleme erkannte u. zu ihrer Lösung im Verlauf der Jhh. viele, auch widersprüchliche Möglichkeiten durchspielte, wozu die griech. Philosophie das meiste beitrug. Dabei wurden einerseits aus vorgefaßten Prinzipien Schemata entwickelt u. auf die Geschichte angewendet, die den tatsächlichen Geschichtsverlauf nicht treffen, zB. die Kreislauflehre, die Periodisierung. Andererseits haben wesentliche philosophische Lehren, die den Menschen betreffen, auf die Geschichtsbetrachtung keinen Einfluß ausgeübt, zB. die Prä- u. Postexistenz der Seele, die Seelenwanderung. Während die von der Naturphilosophie erarbeitete Lehre vom Prozeß des Werdens lebendiger Wesen unpassend auf die Geschichte angewendet wurde, blieb die Lehre von der Teleologie unberücksichtigt. So sehr das alte Judentum dem antiken Denken in vielem verhaftet war, hat es doch einige wesentliche eigenständige geschichtsphilosophische Ideen ausgebildet, zB. die absolute Begrenztheit, Einmaligkeit u. Unwiederholbarkeit des Geschichtsverlaufs, die Geschichte als Heilsgeschichte, die einzigartige Erwählung des jüd. Volkes, den Gottesbund, die Zweireichelehre, den endzeitlichen Heilbringer, das allgemeine Endgericht, das Einmünden der Geschichte in die Transzendenz. Diese Fülle geschichtsphilosophischer Auffassungen fand das Christentum vor, als es in die Welt eintrat.

B. Christlich. I. Begriff. Der Begriff ‚G.' wurde in der Aufklärung geprägt. Er findet sich zunächst bei Turgot (1751) u. Voltaire (1765); von dort übernahmen ihn Condorcet,

Herder, Kant, Hegel usw. Der Begriff hatte einen polemischen Sinn, wie ja auch die ‚Philosophie' dieser Epoche in bewußtem Gegensatz stand zu der religiösen Welt- u. Geschichtsanschauung der christl. Tradition (Cassirer 184). Daher wurde auch oft vorgeschlagen, zur Bezeichnung des spezifisch religiösen Charakters der Geschichtstheorie, die das Christentum, ausgehend von der Offenbarung, entwickelt hatte, exakter von einer christl. Geschichtstheologie zu sprechen (Wachtel 7/14). Wenngleich es seit 1842 (Stoffels) Belege für diesen Ausdruck gibt (1861 Cournot, 1931 Padovani), hat er doch erst in unserer Generation Verbreitung gefunden. Daneben gibt es auch heute noch manche (so 1957 Maritain), die es für möglich halten, in der christl. Geschichtswissenschaft zwei Ebenen zu unterscheiden, nämlich eine philosophische u. eine theologische. – Wenngleich sich erst zu Beginn des 5. Jh. eine Schrift findet, die sich ausdrücklich diesem Thema widmet, nämlich Augustins De civitate Dei, nahm die Reflexion über die Probleme der Geschichte von Anfang an einen bedeutenden Platz innerhalb des patristischen Denkens ein. Sie wurde einerseits von den oft expliziten Angaben des NT getragen u. andererseits angeregt durch die Polemik, die sie an einer dreifachen Front dem griech.-röm. Heidentum, dem Judentum u. der Gnosis entgegenstellte. Dieses Nachdenken über die Geschichte neigte höchstens in den Kreisen bzw. Schriften dazu, etwas zurückzutreten, deren Interesse sich auf das innere Leben der Person, den geistigen Fortschritt u. das Heil des Individuums konzentrierte. Dieses zumindest relative Zurücktreten, das bereits mitten im Judentum, nämlich in der Entwicklung der Weisheitsliteratur, im 4. Buch der Makkabäer u. bei Philo (vgl. Jossa 14/39) spürbar ist, tritt schon sehr deutlich hervor im Werk des Origenes (Harl, Origène 151/3; allgemein s. Völker), wenn nicht schon bei Clemens v. Alexandrien (Méhat, Étude 456/75), u. entfaltet sich, manchmal bis zum Exzeß, in der mönchischen Literatur. – Da die mit unserem Thema befaßten Texte zahlreich u. weit verstreut sind, muß hier auf eine vollständige Bestandsaufnahme verzichtet werden. Es mag genügen, die Hauptthemen dieser Geschichtstheologie aufzuzeigen, u. zwar zum Zeitpunkt, wo sie in der patristischen Literatur auftreten, u. (oder) bei denjenigen Vätern, die ihnen ihre spezifische Ausgestaltung gegeben haben.

II. Das Christentum als historische Religion. Mit dem gleichen, ja sogar mit größerem Recht als der jüdische stützt sich der christl. Glaube, was für ihn besonders charakteristisch ist, nicht auf ewige Wahrheiten, sondern auf die Anerkennung der Wirklichkeit historischer Ereignisse. Er ist Verkündigung (κήρυγμα) einer frohen Botschaft (εὐαγγέλιον): Jesus von Nazareth ist der von den Propheten angekündigte Messias u. das göttliche Wort, das im Schoß der Jungfrau Maria Fleisch wurde; er starb am Kreuz als Sühnopfer für unsere Sünden; am dritten Tage ist er auferstanden; er ist zum Himmel aufgefahren, wo er zur Rechten Gottes sitzt; am Pfingsttage ist der Hl. Geist auf die Apostel herabgekommen usw. Dies alles sind als historisch betrachtete Ereignisse, durch die sich das Eingreifen Gottes manifestiert, der damit endgültig seine Selbstoffenbarung an die Menschen vollendet u. ihnen zum Heil verhilft (s. u. a. Cullmann, Christus). – Die Realität u. zunächst überhaupt die Möglichkeit eines solchen Eingreifens Gottes mußten gegen Angriffe heidnischer Philosophen verteidigt werden, die von einem falschen Begriff von der göttlichen Transzendenz ausgingen. So Kelsos z. Zt. des Mittleren Platonismus (Orig. c. Cels. 4, 2. 14. 23 u. die Antwort des Origenes: ebd. 4, 3/5. 28; vgl. Andresen 299/307). Entsprechend verhält es sich mit der Polemik gegen die Gnostiker, welche das Heilsgeschehen von der Ebene der Geschichte auf die des Mythos versetzten, wobei dies hauptsächlich einer mythischen Wesenheit, dem transzendenten Erlöser, oder dem Jesus des Heilsplans zugeschrieben wurde. Gegen diese Auffassungen betont Irenaeus ausdrücklich die Historizität des einen Herrn Jesus Christus, der zugleich eingeborener Sohn Gottes u. Sohn Marias ist (haer. 3, 16, 5f. 9; 3, 18, 3 [2, 86f. 91. 97 Harvey]). – Wenn aber diese heilige Geschichte im Unterschied zu den Mythologien des klassischen u. orientalischen Heidentums eine Geschichte ist, die sich ganz real in der Zeitlichkeit zugetragen hat, müssen sich die Ereignisse, die sie ausmachen, in den Rahmen der Menschheitsgeschichte einfügen lassen, wie ihn die Geschichtswissenschaft erarbeitet u. anerkennt. Von hier aus sind die genauen chronologischen Angaben zu verstehen, die sich bereits Lc. 3,1f finden in bezug auf den Beginn der Predigttätigkeit des Täufers oder im Apostolischen Glaubensbekenntnis die Formulierung ‚gekreuzigt unter Pontius Pila-

tus', die ein Hauptereignis der Heilsgeschichte mit dem Kalender der röm. Regierung verbindet. Diese letztere Angabe wurde seit Ignatius v. Antiochien (Magn. 11; Trall. 9, 1; Smyrn. 1, 2; vgl. Corwin 91f) u. Justin (apol. 1, 13, 3. 46, 1. 61, 13; 2, 6, 6 usw.; vgl. Andresen 314f) von den antiken Autoren häufig aufgegriffen. In der Folgezeit bemühte man sich, die wesentlichen Daten im Leben Jesu, nämlich Geburt, Taufe u. Passion, genau anzugeben, indem man sie in die absolute Chronologie übertrug, die durch die Konsularlisten oder die Regierungsjahre der Kaiser festgelegt war. So setzt Irenaeus (haer. 3, 21, 3 [2, 115 H.]) für das erste dieser heilsgeschichtlichen Ereignisse ,ungefähr das 41. J. der Regierungszeit des Augustus' fest, das wäre dann nach seiner Rechnung das J. 4 vC. (zu diesem Datum s. auch Tert. adv. Iud. 8, 11; Orig. in Lc. frg. 108). Andere Autoren datierten die Geburt Jesu in das J. 1 vC. (Clem. Alex. strom. 1, 145, 1/4 [vgl. ebd. 144, 2]; Hippol. can. pasch.). Tertullian (adv. Iud. 8, 16. 18) setzt den Tod Christi in das 15. Jahr der Regierungszeit des Tiberius an, unter dem Konsulat von L. Rubellius Geminus u. C. Rufius Geminus (dem J. der beiden Gemini), d.h. nach unserer Zeitrechnung in das Jahr 29 nC.; ebenso Clem. Alex. strom. 1, 145, 1; andere Autoren nehmen als Todesjahr das J. 30 nC. an, so die Anhänger des Basileides: ebd. 1, 146, 3; Iul. Afric. chron. 18, 3f (PG 10, 92B/93A). Da genaue Dokumente fehlen, weichen diese Zeitangaben oft voneinander ab; für die Geburt Jesu schwanken sie vJ. 5 vC. bis zJ. 9 nC.; für die Passion vJ. 21 bis 41 oder sogar 58 nC. (Holzmeister 31/5. 172/5; A. Strobel, Ursprung u. Geschichte des frühchristl. Osterkalenders = TU 121 [1977]). Die theologische Absicht aber, die diese Berechnungen leitete, blieb stets dieselbe. – Andererseits ist die Geschichte des Evangeliums nicht von der des AT, das sie vorbereitet u. ankündigt, zu trennen. Die Schriften des AT bieten nun Zahlenangaben, die es erlauben, eine kontinuierliche Chronologie bis in die Zeit des Moses, des Abraham, ja bis zur Erschaffung der Welt aufzustellen. Diesen so gesteckten historischen Rahmen hatte die christl. Gelehrsamkeit nun zu vergleichen mit den Ergebnissen der hellenist. Historiographie, die dank der Bemühungen von Manetho, Philo v. Byblos u. Berossos auch die antiken Zivilisationen des Orients von Ägypten bis Babylon mit einbezog. Dieses Bemühen wurde oft von einem apologetischen Vorurteil geleitet, dem man schon in der jüd. Literatur begegnet (P. Dalbert, Die Theologie der hellenist.-jüd. Missions-Literatur unter Ausschluß von Philo u. Josephus [1954] 137/43), nämlich der Meinung, die jüd. Weisheit sei älter als die griechische u. letztere habe aus der ersteren übernommen, entlehnt, ja sogar gestohlen (Plagiatstheorie). So ist es auch zu verstehen, wenn Tatian sich um den Nachweis bemüht, daß Moses älter als Homer gewesen sei (or. 31. 36/41). Doch seit Theophilos v. Antiochien (ad Autol. 3, 16. 26. 29) kommt der Gedanke hinzu, daß es darauf ankomme nachzuweisen, daß die heilige Geschichte wahr u. nicht mythisch oder erdichtet ist. Die Einfügung des Geschehensablaufs der biblischen Geschichte in den Rahmen der Chronologie der Universalgeschichte, die von der profanen Wissenschaft begründet worden war, war Anlaß zu zahlreichen literarischen Abhandlungen von den bereits genannten Apologeten an über Clemens v. Alexandrien (strom. 1, 101/47), Julius Africanus (chron. 1/5) u. Hippolyt v. Rom (chron.; in Dan. 4, 23f [SC 14, 187/9]) bis hin zu dem monumentalen Werk des Eusebius v. Caesarea. Darin wird in parallelen Spalten die Gleichzeitigkeit von Ereignissen der jüd., dann der christl. Geschichte mit denen der verschiedenen Völker, der Barbaren, der Griechen, dann der Römer aufgezeigt, von Abraham bis Konstantin, vJ. 2016/15 vC. bis zJ. 326 nC. Bekanntlich wurde diese Chronik des Eusebius ins Armenische übersetzt, u. Hieronymus übertrug sie in einer revidierten u. bis in das J. 378 erweiterten Fassung ins Lateinische. Diese große Synthese stellt einen Endpunkt der Forschung dar u. wurde in der Folge benutzt, zB. in Augustins Schrift De civitate Dei (18, 2/26), ohne in Frage gestellt zu werden. (Zur christl. Chronographie s. L. Koep, Art. Chronologie B: o. Bd. 3, 48/60; Speyer 1244/9.)

III. Vorbemerkungen. a. Zeit u. Schöpfung. Jede G. setzt einen Zeitbegriff voraus. Man hat die zyklische Zeit der Griechen der linearen der Bibel u. folglich des Christentums allzu schematisch entgegengesetzt (Seckler 151/7; vgl. Puech 59/76). Beide sind aber letztlich nur Metaphern, die auf verschiedene Ebenen des Seins, des physischen oder kosmischen, des historischen oder empirischen, angewendet werden können, u. die in verschiedenem Ausmaß abwechselnd im Hellenismus, im Judentum u. im Christentum ver-

wendet wurden (Barr 137/44; vgl. Euseb. laud. Const. 6, 4 [GCS Euseb. 1, 206f] mit ebd. 6, 9 [209]). Nimmt man die biblischen Texte wörtlich, so bieten sie eine konkrete u. sozusagen naiv anthropomorphe Zeitvorstellung. Die Zeit wird als eine kontinuierliche Linie aufgefaßt, die sich in die beiden Richtungen Vergangenheit u. Zukunft bis ins Unendliche erstreckt. Zwischen dem, was wir Ewigkeit u. Zeit nennen, wird nicht unterschieden: Gott ist derjenige, der jetzt ist, der war (seit jeher) u. der sein wird (auf ewig; Apc. 1, 4; Cullmann, Christus 49/74). – Die philosophische Reflexion führte jedoch dazu, zwischen Zeit u. Ewigkeit zu unterscheiden u. den Anfang der Zeit mit dem Beginn der Schöpfung anzusetzen (Barr 75). Diese Auffassung, die einem Nachdenken über den ersten Genesisvers entsprang, deutet sich bereits bei Philo an (opif. mund. 26) u. findet sich voll ausgearbeitet bei den am meisten spekulativen Denkern unter den Kirchenvätern des 4. Jh., so bei Basilius (hexaem. 1, 3. 5 [SC 26, 98/100. 106/8]) u. noch tiefer bei Gregor v. Nyssa, der ,die Zeit als eine Wesenseigenschaft der geschaffenen Substanz auffaßt' (v. Balthasar, Présence 6_1). Bekannt ist, welche Bedeutung bei ihm dem ursprünglichen Begriff der Ausdehnung (διάστημα) zukommt, der untrennbar Zeit u. Raum verbindet (c. Eunom. 1, 370f [1, 136 Jaeger]). Entsprechendes gilt für die Zeittheorie der lat. Väter. So Augustinus: non est mundus factus in tempore, sed cum tempore (civ. D. 11, 6), u. dies findet sich durchgehend in seinen Werken von Gen. c. Manich. 1, 2, 3f u. Gen. ad litt. imperf. 3 an bis zu conf. 11, 10, 12. 12, 14. 14, 17 u. civ. D. 11, 4f; 12, 13. 15. 17.

b. Prolog im Himmel. 1. Sturz der Seelen. In den meisten gnostischen Systemen, so auch bei den Valentinianern (Iren. haer. 1, 2, 2 [1, 13/5 H.]; Hippol. ref. 6, 30, 6; Clem. Alex. exc. Theodot. 30, 2), findet im Inneren der göttlichen Sphäre, inmitten des Pleroma, ein vorkosmisches, vorhistorisches Ereignis statt, die Passion des Aeon Sophia, der Urirrtum, die Ursünde, als deren unheilvolle Konsequenz der schmerzliche Zustand, in dem die an der Sünde u. am Bösen leidende Schöpfung sich befindet, zu verstehen ist. Als Reaktion gegen diesen gnostischen Pessimismus, wenngleich zweifelsohne gegen seinen Willen von ihm beeinflußt, hat auch Origenes in dem stark ausgearbeiteten, aber etwas gewagten System seines Jugendwerkes De principiis auf ein ähnliches Erklärungsschema zurückgegriffen, um den Ursprung des Bösen u. der Ungleichheit unter den Menschen darzulegen. Es erschien ihm unmöglich, an der Vorsehung u. Gerechtigkeit Gottes festzuhalten, ohne auf Werke zurückzugreifen, die vor dem jetzigen Leben ausgeführt waren (princ. 2, 9, 5; in Joh. 2, 192). Daher nahm er an, daß Gott vor der Erschaffung unserer Welt bereits Geschöpfen Existenz verliehen habe, die mit Geist u. Vernunft begabt waren (νόες u. λογικαί). Diese waren alle gleich, mit freiem Willen ausgestattet u. daher notwendigerweise veränderlich u. unbeständig (princ. 2, 9, 2). Sie führten in der Glückseligkeit eine immaterielle u. unkörperliche Existenz (in Joh. 1, 97). Aus ,Überdruß' oder ,Nachlässigkeit' wendeten sie sich von der Anschauung Gottes ab u. fielen (Ivánka 48; Harl, Recherches). Zwar fielen alle (außer der präexistenten Seele Christi: princ. 2, 6, 3, zitiert bei Hieron. ep. 124, 6, 2), doch nicht alle in gleichem Maße: die schuldigsten von diesen Geschöpfen wurden zu Dämonen; die näher bei Gott geblieben waren, wurden zu Engeln u. anderen himmlischen Mächten, während diejenigen Wesen, die sich zwischen diesen beiden Extremen gehalten hatten, zu menschlichen Seelen wurden (s. A. Kallis, Art. Geister C II: o. Bd. 9, 700/3). Gott hat demnach die materielle Welt erschaffen, um die abgefallenen Seelen dorthin zu senden u. ihnen hier das Mittel zu geben, durch tugendhaftes Handeln eines Tages wieder zu ihrer anfänglichen Glückseligkeit zurückzukehren (Harl, Recherches 375; s. Orig. princ. 1, 8, 1; 2, 8, 3; vgl. Denis 166/75). Diese nicht aus der Offenbarung, sondern aus der Gnosis geschöpfte Lehre ist für den Origenismus kennzeichnend. Gegen Ende des 4. Jh. wurde sie von den Mönchen der nitrischen Wüste u. von *Evagrius Ponticus (gnost. 1, 50; 3, 28; 5, 7) wiederaufgenommen, jedoch von *Epiphanios v. Salamis, Theophilos v. Alexandrien u. Hieronymus heftig bekämpft (Guillaumont 104/13). Im 6. Jh. griffen die palästinischen Mönche wiederum auf diese Lehre zurück, während Kaiser Justinian sie iJ. 543 verdammte (anath. 1 [ActConcOec 3, 213]). Dieses Urteil wurde auf dem 5. ökumenischen Konzil vJ. 553 feierlich bestätigt (ebd. 1/6 [213]; Diekamp 90f; Guillaumont 124/47).

2. Die Sünde der Engel. Obwohl die origenistische Vorstellung von einer vorkosmischen Geschichte der geistigen Wesen als Häresie

verworfen wurde, fand sie dennoch in der orthodoxen Engellehre Anwendung. Die Genesis sagte, zumindest im wörtlichen Sinn, nichts über die Erschaffung der Engel aus; daß diese aber der Erschaffung der sinnlichen Welt vorausgegangen sei, war im 4. Jh. eine wenn auch nicht allgemeine, so doch sehr weit verbreitete Auffassung (Joh. Cass. conl. 8, 7). Basilius zB. setzt die Existenz (d.h. das Auftauchen im Sein) der himmlischen Mächte, dieser geistigen (νοηταί) u. vernünftigen (λογικαί) Wesen in einer Dimension an, in der unsere Zeitkategorie keine Gültigkeit hat: ὑπέρχρονος (hexaem. 1, 5). – Das Problem des Falles der Engel oder vielmehr des Satan (zwischen beidem wurde lange Zeit unterschieden) stellte die christl. Denker vor die Aufgabe, die Eigenart dieser Seinsform, die der Zeitlichkeit enthoben ist, zu ergründen. Augustin bestimmt sie als wesenhafte Veränderlichkeit, überwunden durch die Süße der seligmachenden Anschauung Gottes (conf. 12, 9, 9. 12, 15. 15, 21). Während die guten Engel hier ihren Ruhepunkt fanden (enchir. 9), wandten sich die bösen Engel von dieser Erleuchtung ab (civ. D. 11, 11. 14). Die Frage, wann sich der Fall vollzogen habe, wird verschieden beantwortet. Solange man die Sünde Satans durch seinen Neid auf Adam begründet glaubte (diese Auffassung wurde von Irenaeus bis Gregor v. Nyssa überliefert u. wirkte sogar noch bis in den Koran nach; vgl. Sans), bot dieses Problem keinerlei Schwierigkeiten: die Ursünde ereignete sich innerhalb der Zeitlichkeit der menschlichen Geschichte. Als jedoch unter dem Einfluß von Jes. 14, 14 die Sünde Satans genauer auf seinen Hochmut zurückgeführt wurde, der ihn in Gegensatz zu Gott stellte (so Euseb. praep. ev. 7, 16; Aug. Gen. ad litt. 11, 14. 16), mußte man diesen Zeitpunkt vor die Geschichte im eigentlichen Sinn ansetzen, also: ante omnia tempora (civ. D. 12, 16, 1; Gen. ad litt. 11, 19; vgl. ebd. 16). Die Scheidung in gute u. böse Engel wurde damit zum metahistorischen Ereignis, das sich in einer Zeitlichkeit sui generis vollzieht, die durch die wesenhafte Wandelbarkeit der geschaffenen Engel bestimmt ist (Gen. ad litt. 8, 20; civ. D. 12, 16, 1).

c. Auseinandersetzung mit dem zyklischen Geschichtsbegriff. Der in der Antike u. vor allem bei den Stoikern verbreiteten Vorstellung eines großen Weltjahres u. einer periodischen Wiederholung der Geschichte setzte das Christentum immer entschieden entgegen seine Vorstellung von der Einmaligkeit des Geschichtsverlaufs u. der Ewigkeit des glückseligen Zustands, der auf die Auferstehung am Ende der Zeiten folgt. Das läßt sich bereits bei den ersten Apologeten nachweisen (Tat. or. 3, 2; 6, 1; Tert. apol. 48, 10f; vgl. Athenag. leg. 22, 6). Die Theorie von einer periodischen Wiederholung der Geschichte, die eine erneute Menschwerdung des Heilands einschließt, wurde lediglich in Randgebieten des Christentums vertreten, wie bei den valentinianischen Gnostikern (s. bei Clem. Alex. ecl. 23, 3) oder von dem Elkesaiten Alkibiades (Hippol. ref. 9, 14). Möglicherweise hat sie den verwegenen Geist des Origenes bei der Abfassung von De principiis gereizt (2, 3, 4f; 3, 5, 3); vielleicht galt sie ihm auch nur als Hypothese. Fest steht jedoch, daß sie von den Origenisten des 4. Jh. wieder aufgenommen u. weiterentwickelt wurde, zB. von Evagrius (gnost. 5, 11 [Guillaumont 115]; vgl. Theophil. Alex. bei Hieron. ep. 96, 5/9; Aug. haer. 43). Das orthodoxe Christentum hat sich immer eindeutig gegen diese Theorie gewandt, was schon Origenes selbst in seiner letzten Schaffensperiode zeigt (c. Cels. 4, 67f; 5, 20), später Eusebius v. Cäsarea (theoph. 2, 21) u. Augustinus (civ. D. 11, 4, 2; 12, 10/20). Die ewige Wiederkehr gefährdet tatsächlich die Freiheit u. Verantwortlichkeit des Menschen (Orig. c. Cels. 4, 67) sowie die Hoffnung auf die Erfüllung der Verheißung (Aug. civ. D. 12, 14, 1. 21, 17) u. schließlich sogar die Vorstellung glückseliger Gottesschau, die ja die ewige Dauer einschließt (ebd. 12, 21, 1f; vgl. ep. 166, 9, 27). Die ewige Wiederkehr steht darüber hinaus im Widerspruch zum ἐφάπαξ von Rom. 6, 10 u. Hebr. 7, 27, zur Einmaligkeit des Opfers Christi (Orig. [Rufin.] princ. 2, 3, 5; Theophil. Alex. bei Hieron. ep. 92, 4; 96, 5/8; Hieron. apol. 1, 20; ep. 124, 5; Aug. civ. D. 12, 14, 2) u. schließlich sogar zu der Einmaligkeit u. Allmacht Gottes (Nemes. nat. hom. 38). Die geschichtliche Zeit unterscheidet sich daher durch ihren linearen Charakter wesenhaft von der zyklischen Zeit des Kosmos. Sie ist das bewegliche Bild der unbeweglichen Ewigkeit u. durch ihre Einmaligkeit begründet sie den tragischen Charakter der menschlichen Existenz (Aug. civ. D. 21, 24, 5).

IV. Geschichte als Heilsgeschichte. a. Grundbegriff. Für das christl. Denken liegt der letzte Sinn der Geschichte in der fortschreitenden Verwirklichung eines Planes, den Gott er-

sonnen u. ins Werk gesetzt hat, um das Heil des Menschen zu verwirklichen, indem er die Sünde tilgt u. die Schöpfung zu dem vom Schöpfer gewollten Ziel hinführt. Abgesehen von Begriffen wie προκέντημα, wörtlich ‚Bauplan', bei Melito v. Sardes (hom. pasch. 35/7 [SC 123, 78]; vgl. Iren. haer. 4, 14, 2 [2, 185 H.], wo zwar nicht das Wort, aber der Vergleich mit dem Architekten vorkommt), u. ἀκολουθία ‚geordnete Aufeinanderfolge' bei Gregor v. Nyssa (an. et res.: PG 46, 105A; in Cant. hom. 5 [6, 144f Jaeger-Langerbeck]; mort.: 9, 56 Jaeger-Heil; ref. c. Eunom. 179 [2, 387 Jaeger]; vgl. Daniélou, Akolouthia; ders., Geheimnis 279/91), ist der meistgebrauchte u. bedeutungsreichste Ausdruck οἰκονομία (das lat. dispensatio, dispositio, in der Übersetzung des Irenaeus ist weniger klar als die griech. Entsprechung), der bereits im NT vorkommt (Eph. 1, 10; 3, 9) u. seit Ignatius v. Antiochien (Eph. 18, 2; 20, 1) allgemein gebräuchlich wird. Das Wort steht im Gegensatz zum Werk des Zufalls; es bezeichnet einen vorgefaßten Plan, in dem nichts ohne Bedeutung ist (PsClem. hom. 2, 23). Da das Hauptereignis der Heilsgeschichte in der Menschwerdung des Messias besteht, wird das Wort οἰκονομία immer in Beziehung zu ihr gebraucht u. sein Sinn scheint oft sogar darauf eingeschränkt zu werden, so bereits bei den Valentinianern (Iren. haer. 1, 6, 1. 7, 2. 9, 3; 3, 16, 1 [1, 52. 61. 85; 2, 82 H.]) oder den Markosiern (ebd. 1, 15, 3; vgl. 1, 14, 6 [1, 150f. 140 H.]; von daher der gleiche Gebrauch bei Iustin. dial. 120, 1; 67, 6; 30, 3; 31, 1; 103, 3), Irenaeus (haer. 3, 1, 1. 13, 1. 16, 3. 17, 4. 18, 4 [2, 2. 72. 85. 94. 98 H.]), Origenes (c. Cels. 2, 9; in Joh. frg. 18) usw. Der Ausdruck οἰκονομία wurde in der Tat klassisch, um im Gegensatz zu θεολογία (die im eigentlichen Sinn die Lehre von der inneren Struktur des göttlichen Wesens ist) das Heilshandeln des inkarnierten Wortes zu bezeichnen (Lampe s. v. C 6). Jedoch ist der Begriff nicht immer auf dieses überragende Ereignis eingeschränkt: er wird auch auf andere bedeutsame Momente der Heilsgeschichte bezogen, auf eine Fügung der Vorsehung oder einen einzelnen Eingriff Gottes in diese Geschichte. So wurde der Begriff angewandt auf Ereignisse des AT, die zB. die Patriarchen betrafen (Iustin. dial. 134, 2; 141, 4; Theophil. Ant. Autol. 2, 12; vgl. ebd. 15; Clem. Alex. strom. 2, 99, 3; Iren. haer. 4, 31, 1 [2, 252 H.]) oder auf einen Propheten wie zB. Jonas (Iustin. dial. 107, 3), wie auch auf die Geschichte des NT oder der Kirche (Euseb. h. e. 2, 1, 13. 2, 6. 9, 4; 6, 2, 13. 11, 1. 40, 5; 7, 11, 2 [Dion. Alex.]), oder noch allgemeiner auf das Gesamt der hl. Geschichte des Volkes Israel (Iustin. dial. 134, 2; Clem. Alex. paed. 1, 63, 3; Orig. c. Cels. 4, 9) oder schließlich sogar auf das Gesamt der Menschheitsgeschichte unter dem Gesichtspunkt der Heilsgeschichte. Das war schon der Fall bei den Gnostikern, zB. bei dem Valentinianer Theodotos (Clem. Alex. exc. Theodot. 5, 4; 27, 6; 33, 3; vgl. 58, 1), dann auch bei Justin (dial. 45, 4; Ep. ad Diogn. 9, 1; Clem. Alex. strom. 1, 52, 2f; vgl. Méhat, Étude 309/12) u. vor allem bei Irenaeus, der dem Begriff einen besonderen Akzent gab (vgl. d'Alès, Doctrine; ders., Mot; Verriėle; Prümm, Planung; Hunger; Markus; Widman; s. Iren. haer. 1, 10, 3; 2, 4, 1. 28, 1; 3, 12, 12. 16, 6. 24, 1 [1, 95. 258. 349; 2, 68. 87. 131 H.]; K. Thraede, Art. Fortschritt: o. Bd. 8, 161/6). – Der Begriff οἰκονομία schließt die Vorstellung einer fortschreitenden Erziehung, einer göttlichen Pädagogik im Hinblick auf die Menschheit ein (Aug. civ. D. 10, 14). Hierbei handelt es sich um einen atl. Grundbegriff, hebräisch mûsār, in der LXX mit παιδεία wiedergegeben, der verallgemeinert auf die gesamte Kirche u. über sie auf die Menschheit bezogen wurde; vgl. Iren. haer. 4, 16, 5 (2, 192 H.). Tatsächlich war es Irenaeus, der als erster diesen Aspekt hervorhob u. ausarbeitete; vielleicht fand er dahingehende Anregungen bei seinen gnostischen Gegnern (haer. 1, 6, 1 [1, 52f H.]). Der Gedanke wird bei ihm gut erörtert (zB. haer. 4, 14, 2f [2, 185f H.]; Hitchcock 52/64; Bonwetsch; Benoit 228/32) u. ist verbunden mit der Vorstellung, daß der Mensch sich zunächst im Zustand eines neugeborenen Kindes befindet u. die Vollkommenheit nicht ohne einen bestimmten Entwicklungsprozeß erreichen kann (haer. 4, 38, 1. 39, 2; vgl. ebd. 9, 1 [2, 292. 298. 169 H.]; Wingren 26/8).

b. Stufen der Heilsgeschichte. 1. Judentum. Obwohl das Christentum sich soziologisch vom Judentum getrennt hatte, hielt es am jüd. Schrifttum fest. Die Benutzung dieser Bücher mußte gleichzeitig gegenüber dem Judentum gerechtfertigt werden, das die christl. Interpretation des AT verwarf, wie auch gegenüber den Gnostikern u. Markion, die die Inspiration des AT gänzlich leugneten. Zunächst schien es vor allem notwendig, die Überlegenheit des Christentums gegenüber seiner Mutterreligion hervorzuheben. So be-

tonte bereits Paulus den ohnmächtigen u. überholten Charakter des mosaischen Gesetzes (Gal. 3, 19/29; 4, 25f; Rom. 7, 4/12), das nur einen Schatten dessen darstelle, was in Christus seine Verwirklichung erfahren sollte (Col. 2, 14/7; ähnlich Hebr. 7, 18f; Ignat. Magn. 9, 1). Die Polemik führte zu einer Verhärtung dieses Standpunktes. Für PsBarnabas hatten die dem alten Gesetz eigenen Bräuche niemals einen eigenen religiösen Wert; sie waren lediglich prophetische Bilder, die die allegorische Auslegung freilegt. Das haben bereits die Patriarchen erkannt, zB. Abraham (Ep. Barn. 9, 7/9) oder Moses (ebd. 10, 9). Aber die ihnen entsprechende Wirklichkeit konnte nur durch Christus gebracht werden (ebd. 10, 12). Diese Auffassung ist paradox; indem beide Testamente auf die gleiche Ebene gestellt werden, wird die Zeitlichkeit der Heilsgeschichte zerstört. Etwas von dieser polemischen Tendenz blieb lange Zeit hindurch bestehen. So stellt Eusebius (praep. ev. 7, 6, 1/9, 1) den Juden die ‚Hebräer' (die Patriarchen u. Moses) gegenüber, mit denen die Christen in geistiger Gemeinschaft stehen u. die sozusagen bereits Christen waren, ohne diesen Namen zu tragen (vgl. h.e. 1, 4, 6). Ziemlich negativ war auch Justins Auffassung; von ihm stammte die These, daß das Gesetz den Juden wegen ihrer ‚Herzenshärte' gegeben wurde (dial. 18, 2; 27, 2. 4); doch ist er weniger radikal als PsBarnabas u. eröffnet den Blick für eine theologische Schau der Geschichte (vgl. Seeberg; Andresen 312/43). Das AT ist auch bei ihm zweifellos ein bloßes Abbild der οἰκονομία des NT, aber es enthält schließlich auch die Weissagungen der Propheten (dial. 114, 1); es ist ein u. derselbe Logos, der durch die Propheten gesprochen hat u. sich unter uns inkarnierte (apol. 2, 10, 8). Das Problem der beiden Testamente fand seine beste Lösung bei Irenaeus u. zwar mit Hilfe seiner Theorie von der fortschreitenden Erziehung der Menschheit. Wie PsBarnabas u. Justin betont er, daß die großen Gebote des NT dieselben sind wie die des AT (haer. 4, 12, 3 [2, 178 H.]), da sie demselben Logos entsprungen sind (ebd. 4, 9, 1. 36, 4 [2, 168f. 279f H.]). Darüber hinaus erweist er das Gesetz als das Mittel zur Erziehung dieses unbelehrbaren Volkes, das immer bereit war, zum Götzendienst zurückzukehren, u. das so daran gewöhnt wurde, daß der Geist unter den Menschen wohnt (ebd. 4, 14, 2f [2, 185f H.]). Als ein Bild der künftigen Heilswirklichkeit u. Verheißung war das alte Gesetz für das jüd. Volk ebenfalls eine Erziehung zum Heil, eine disciplina, παιδεία (ebd. 4, 13, 2. 15, 1. 32, 2 [2, 181f. 186. 255 H.]). In diesem Sinn erklärt, stellt das Gleichnis von den bösen Winzern (Mt. 21, 33/43) eine Zusammenfassung der geistigen Geschichte der Menschheit seit der Erschaffung Adams dar: die Erwählung der Patriarchen, die Übergabe des mosaischen Gesetzes bereiten den Nährboden für den prophetischen Geist bis zur Menschwerdung, zur Verwerfung Israels u. zur Erwählung der Heiden.

2. Heidentum. Wenngleich dieses Handeln des Wortes sich speziell auf das auserwählte Volk richtete, wurde doch auch der übrigen Menschheit die Fürsorge Gottes zuteil. Und wieder ist es Justin, der dieses Thema als erster anspricht: Alle Menschen haben durch ihre Vernunft am göttlichen Logos teil; die besten unter den Heiden lebten dem Logos gemäß u. können in gewissem Sinne ‚Christen' genannt werden (apol. 1, 46, 2f). Alles, was die heidn. Gesetzgeber, Philosophen u. Dichter an richtigen Prinzipien aufgestellt haben, das alles gehört auch uns Christen, denn der Same des Wortes wurde in das gesamte menschliche Geschlecht eingepflanzt (ebd. 2, 8, 1. 10, 2. 13, 4; vgl. Seeberg; Andresen 327/30). Natürlich handelt es sich bei ihnen nur um eine unvollkommene, stückhafte Erkenntnis der Wahrheit (apol. 2, 10, 1/3. 13, 3; s. Andresen 340/3; Holte). Diese Erkenntnis wird entweder durch eine allen Menschen gemeinsame Natur erklärt, da eben der Same des Logos allen Menschen eingepflanzt ist, oder wie schon in der jüd. Apologetik durch eine Anleihe oder einen Diebstahl aus der geoffenbarten Weisheit des AT, die der griech. Weisheit zeitlich vorangeht (apol. 1, 59, 1; vgl. ebd. 44, 9). Dieses Argument wird von anderen Apologeten wiederholt (Tat. or. 31, 36/41; Theophil. Ant. Autol. 1, 14; 3, 16. 26). Andererseits scheint man es auch für möglich gehalten zu haben, daß Gott bestimmten Heiden eine besondere Inspiration zuteil werden ließ (Iustin. dial. 2, 1f; vgl. Daniélou, Message 49 gegen Holte 165). – Die gesamte, hier nur skizzierte Argumentation fand ihre ausführlichere Fassung bei Clemens v. Alexandrien. Ohne die Erklärung durch eine Anleihe (zur Plagiatstheorie s. Méhat, Étude 356/61) oder durch den Gebrauch der natürlichen Vernunft beiseitezuschieben, faßt er die Möglichkeit ins Auge, daß gewisse Heiden ähnlich,

wenngleich in geringerem Maße, wie die jüd. Propheten von Gott inspiriert worden seien (strom. 6, 55, 4. 64, 4; paed. 1, 36, 1 [Homer]. 82, 3 [Platon]; 2, 28, 2 [die Dichter]; Marrou: SC 70, 48). Obgleich Clemens auf den unvollkommenen, nur teilweise wahren Charakter der griech. Philosophie hinweist, betont er, daß sie in ihrer höchsten Form eine οἰκονομία darstelle, die in Parallele zum mosaischen Gesetz stehe (strom. 6, 41, 7/42, 1. 3; 7, 2, 10f); ebenso wie dieses diente sie als vorbereitende Bildung (προπαιδεία) zur Erziehung der Heiden, zu ihrer Ausrichtung auf Christus hin (ebd. 1, 28, 1/3; vgl. Molland 49/52; Daniélou, Message 50/72).

3. Tertium genus. Als Erben sowohl des alten Bundes wie auch der heidn. Weisheit bildeten die Christen inmitten der Menschheit eine dritte Menschengattung, τρίτον γένος. Diese Auffassung klingt schon an in der Art u. Weise, wie Paulus die Christen zwei anderen Gruppen gegenüberstellte (Gal. 3, 28; Rom. 1, 14; 1 Cor. 12, 13; Col. 3, 11). Sicher belegt ist der Ausdruck etwa um das J. 125 im Κήρυγμα Πέτρου, jedoch im Sinne einer dritten ‚Art‘, Gott zu verehren (frg. 5 Dobschütz = Clem. Alex. strom. 6, 41, 6). Erst bei dem Apologeten Aristides findet sich eindeutig die Unterscheidung zwischen den drei Gattungen der Menschen: Heiden, Juden u. Christen (apol. 2; gemäß dem griech. Text des Romans von Barlaam u. Joasaph; die armenische sowie die syrische Übersetzung zählen vier Klassen: Barbaren, Griechen, Juden u. Christen). Der Gedanke wird mehrfach von Clemens v. Alexandrien aufgegriffen (strom. 3, 70, 1f; 5, 98, 4; 6, 41, 6f. 42, 2), implizit auch von Hippolyt in seiner Erklärung der Geschichte von Susanna u. den beiden Alten, Vorbildern der Kirche u. der beiden Völker, Juden u. Heiden, die sich ihr entgegenstellen (Dan. 1, 14, 5f; s. auch PsCyprian. pasch. 17; Euseb. praep. ev. 1, 2, 1). Der Ausdruck ‚Drittes Volk‘ war im Munde der Christen eine Ehrenbezeichnung; denn sie waren stolz darauf, das von den Propheten angekündigte ‚neue Volk‘ darzustellen (Ep. Barn. 5, 7; 7, 5; Prümm, Christentum). Die Heiden dagegen, besonders in Afrika, benutzten den Ausdruck tertium genus als Spottnamen für die Christen (Tert. nat. 1, 8; vgl. ebd. 1, 20; scorp. 10; vgl. Casamassa; zum Ganzen s. Harnack, Miss. 1, 259/89).

4. Cur tam sero? Dem heidn. Denken erschien die christl. Lehre von Gott, der den Ablauf der Geschichte durch sein Eingreifen gewissermaßen unterbrach, verwunderlich. Die göttliche Vorsehung überließ den Menschen zunächst der Sünde u. kam ihm dann durch die Menschwerdung des Wortes zu Hilfe, u. zwar ‚einige Zeit später‘, διὰ χρόνου (Orig. c. Cels. 4, 99), als ob Gott, ewig u. allen äußeren Einflüssen gegenüber unzugänglich, abwechselnd handeln u. sich dann in sich selbst zurückziehen könne (ebd. 5, 59, wo Kelsos sich auf Plat. resp. 272e bezieht). Die Frage ist nun, warum der Messias zu diesem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt erschien, oder vielmehr, warum Gott, der doch die Rettung der Menschen will, so lange wartete u. die Menschen sich auf dem Weg der Sünde verirren ließ (Ep. ad Diogn. 1, 1. 9; Orig. c. Cels, 4, 7; Greg. Nyss. or. catech. 29). Dieser Einwand wurde vom 2. bis zum 4./5. Jh. unermüdlich wiederholt. Man begegnete ihm mit drei verschiedenen Antworten: 1) Die erste, unhistorische Antwort steht auf der Linie des Barnabasbriefes (s.o. Sp. 763) u. besteht in dem Nachweis, daß die christl. Religion sich zeitlich über die gesamte Dauer der Menschheitsgeschichte erstrecke, ab exordio oder initio generis humani (Aug. ep. 102, 12. 15); die Geschichte der Kirche beginne bereits mit den Patriarchen u. Propheten (Orig. c. Cels. 4, 7). Diese polemische Position achtet den von Paulus so stark betonten Begriff von der ‚Fülle der Zeit‘ sehr gering (Marrou: SC 33bis², 204). – 2) Eine optimistische Lösung. In Zusammenhang mit der Lehre von der göttlichen Pädagogik (s.o. Sp. 765) erklärte man die lange Wartezeit bis zur Inkarnation damit, daß die Menschen erst fähig werden mußten, den Inhalt der frohen Botschaft aufzunehmen u. zu verstehen. Dieser Auffassung neigt natürlich vor allem Irenaeus zu (haer. 4, 14, 2 [2, 185 H.]; de Lubac 182), doch wird sie auch später noch häufig wiederaufgenommen (vgl. Orig. in Gen. hom. 12, 5; in Ex. 7, 3; in Lev. 1, 4; 10, 1; in Num. 24, 1; in Jer. 5, 15; [vgl. Luneau 124/8]; Euseb. in Ps. 67, 5 [PG 23, 685B/C]; Greg. Nyss. spir.: PG 46, 697A; Aug. ep. 102, 14). – 3) Die dritte Antwort kann man im Gegensatz zur zweiten als pessimistische Lösung charakterisieren. Sie wird zuerst in der Epistula ad Diognetum (9, 1f) vertreten. Gott hat die Rettung der Menschheit so lange verzögert, damit sich deutlich erweise, daß der Mensch unfähig war, von sich aus ins Reich Gottes zu gelangen, u. daß seine Verderbtheit

ihren Höhepunkt erreicht hatte. Die Entwicklung dieser Lehre erfolgte durch die Auslegung von Gal. 3, 22/5 im Lichte von Rom. 3, 25f (Marrou: SC 33 bis², 205/7). Sie wird weder von Irenaeus (haer. 3, 20, 2; 4, 37, 7; 5, 3, 1 [2, 106. 291. 324f H.]) noch von Eusebius (praep. ev. 1, 2, 2; 4, 22f) oder Athanasius (incarn. 5) übergangen, ihre eigentliche Ausgestaltung erfuhr sie jedoch bei Gregor v. Nyssa. Vor dem Eingreifen Gottes war es nötig, daß der Gipfel (ἀκρότατον) des Bösen erreicht wurde, wie der Arzt abwartet, bis ein Geschwür herangereift ist. Diese Vorstellung taucht in Gregors Schriften immer wieder auf (resurr. 1 [9, 283f Jaeger-Gebhardt]; adv. Apol. 26. 53 [3, 1, 171. 221 Jaeger-Müller]; or. catech. 29, 2/4; nativ.: PG 46, 1130C/D. 1132B/C; ep. 4, 4/7 [8, 2, 28/30 Jaeger-Pasquali]; vgl. Daniélou, Comble). – Die beiden letzten Erklärungen schließen einander nicht aus, so daß ein u. derselbe Schriftsteller, je nach dem Gesichtspunkt, den er sich zu eigen macht, einmal die eine, dann die andere vertreten kann. Daß sie einander ergänzen, wirft Licht auf einen speziellen Aspekt der Ambivalenz der geschichtlichen Zeit, in der sich gleichzeitig ein zweifacher Fortschritt zeigt: der Fortschritt der Entfaltung der Kräfte des Bösen u. der Fortschritt der Verwirklichung des göttlichen Heilsplans (Maritain 43/62; vgl. Ch. Journet: RevThom 48 [1948] 33/61). Diese Lehre wird von Augustins De civitate Dei in ihrer ganzen Tragweite erläutert bei der Beschreibung der Universalgeschichte als dem Ort eines Kampfes zwischen den beiden civitates (Marrou, Janusantlitz; Wachtel 71).

c. Die Zeit der Kirche. Darunter ist der Zeitraum zu verstehen zwischen der Himmelfahrt u. der glorreichen Wiederkehr Christi. Wenngleich die Inkarnation das zentrale Ereignis der Heilsgeschichte darstellt, ist sie doch nicht deren letztes Ereignis. Wie stark auch die eschatologische Hoffnung in der ersten christl. Gemeinde gewesen sein mag u. damit auch die Ungeduld, die dazu führte, die Parusie als unmittelbar bevorstehend vorzustellen (1 Thess. 4, 15; 2 Thess. 2, 2), hat doch die Verzögerung derselben nicht die angsterfüllte Enttäuschung nach sich gezogen, auf der die Verfechter der konsequenten Eschatologie von A. Schweitzer bis zu M. Werner so sehr bestanden haben. In unserer Überlieferung gibt es nur wenige Spuren solcher Täuschung oder Enttäuschung (Joh. 21, 23; 2 Petr. 3, 3f; s. Cullmann, Heil 218). Jesus selbst, soweit seine Gedanken im Zeugnis der Evangelien faßbar werden, hat sehr wohl eine Zwischenzeit vorhergesehen, die nicht nur die Zeit der Mission, des Kerygma, sein sollte, sondern auch eine Zeit des Wachstums, wie die Gleichnisse vom Königreich zeigen (Dodd; Kümmel; Jeremias; Cullmann, Heil 167/214). Die geschichtliche Erfahrung einer Folge vom Standpunkt der Heilsgeschichte aus durchaus beachtenswerter Ereignisse, die mit Pfingsten beginnen, nämlich die Austeilung des Hl. Geistes, die Geistesgaben u. die Erfolge der apostolischen Mission, ließ dem christl. Denken darüber hinaus (u. das ist bereits im Lukasevangelium faßbar; vgl. Conzelmann) die Wirklichkeit einer Zeit der Kirche bewußt werden u. die Notwendigkeit, deren Wesen, Funktion u. Dauer zu überdenken. Diese Zwischenzeit zeigt bereits einen eschatologischen Charakter, aber es handelt sich dabei lediglich um eine inchoative Eschatologie, eine sich realisierende Eschatologie, nicht um eine bereits voll realisierte. Die Kirchenväter setzen nicht einfach Kirche u. Königreich Gottes gleich; sie sprechen lieber von dem Königtum (βασιλεία) Christi, der durch seinen Sieg über Satan seine Friedensherrschaft über die Welt angetreten hat. Schon Ignatius v. Antiochien hat diesen Gedanken u. betont den inchoativen Charakter (Eph. 19, 3; Cullmann, Königsherrschaft); ebenso Justin (dial. 32, 3; apol. 1, 42, 4) u. Melito v. Sardes (hom. pasch. 66.102/4 [SC 123, 96. 120/4]). Doch wie immer ist es Irenaeus, der die Konsequenzen dieses Sieges Christi, mit dem ein neues Zeitalter beginnt, am deutlichsten aufgewiesen hat (haer. 3, 8, 2. 18, 6f; 4, 38, 4; 5, 21, 3. 24, 4 [2, 28f. 100/2. 297. 383f. 390H.]). Wenngleich bei ihm der eschatologische Charakter der christl. Zeit stark hervorgehoben wird (der Ausdruck ‚die letzten Zeiten' steht bei ihm für die mit der Menschwerdung beginnende Zeit; vgl. van Unnik), so betont er doch auch ihren inchoativen Charakter (haer. 5, 8, 1 [2, 339H.]). Origenes beschäftigte sich noch wesentlich intensiver damit, den kontinuierlichen, progressiven Charakter der Ankunft des Königsreiches hervorzuheben (in Joh. 1, 32, 234 [GCS 4, 41f]; orat. 25, 2). Er zeigt, daß die Diener Gottes den Dämon, obwohl er schon jetzt besiegt ist, noch fürchten müssen, bis sich ihr endgültiger Triumph in der zukünftigen Auferstehung vollendet (hom. in Jos. 8, 4; 16, 3). Diese Darstellung des Origenes

präzisiert Gregor v. Nyssa noch weiter durch einen Vergleich mit der Schlange, die, nachdem sie tödlich getroffen u. ihr der Kopf abgeschlagen ist, doch noch ihren Körper in krampfhaften Zuckungen bewegen kann (or. catech. 30, 1; nativ.: PG 46, 1132D/33A). – Es waren die Gnostiker, jene ‚ersten Theologen', die als erste den Grund für diese Zwischenzeit anzugeben versuchten. In der valentinianischen Schule wird sie erklärt als die Zwischenzeit, die notwendig ist zur ‚Einbringung der Saat', d.h. jener Stücke göttlichen Ursprungs, die über die gesamte Materie verteilt sind. Dies vertritt zB. Theodotos (bei Clem. Alex. exc. 49, 1; vgl. ebd. 26, 3; 62, 2; 67, 1f); einen Widerhall findet es auch in Herakleons Begriff der eschatologischen Ernte (frg. 32/7 Völker = Orig. in Joh. 13, 41, 271. 44, 294. 49, 322/4. 50, 336; vgl. noch Ev. Phil. 7 Schenke = Taf. 100, 25/31 Labib; Orbe 406. 413. 425f. 523f; Marrou, Gnose). Gegen diese gnostische Geschichtstheologie formuliert Irenaeus den orthodoxen Standpunkt, wobei er auf den wertvollen paulinischen Begriff der ἀνακεφαλαίωσις (Eph. 1, 10), lat. recapitulatio, zurückgreift. Dieser Begriff bezeichnet die Sammlung der Menschheit in Christus, die sich zuerst in erhabener Weise durch die Menschwerdung vollzogen hat (haer. 3, 21, 10; 4, 40, 3; 5, 23, 2 [2, 120. 303f. 387H.]), eine Versammlung aller geschaffenen Wesen u. vor allem der erretteten Menschen unter einem einzigen Herrn, nämlich Christus, u. steht damit in Beziehung zu der Lehre vom mystischen Leib (ebd. 3, 16, 6; 5, 18, 2f. 20, 2 [2, 87f. 374f. 380H.]). Diese Sammlung der Menschen ist Ziel u. Ende der Geschichte, deren endgültige Vollendung, die consummatio, der Eschatologie vorbehalten ist (ebd. 1, 10, 1 [1, 91H.]), deren Verwirklichung jedoch bereits in geschichtlicher Zeit beginnt (ebd. 4, 34, 2; 5, 8, 1 [2, 270. 339 H.]). Dieser irenaeische Begriff der recapitulatio (s. d'Alès; Scharl; Wingren) wird von den späteren Kirchenvätern gerne aufgenommen, vor allem in ihren Kommentaren zu dem grundlegenden Text Eph. 1, 10 (zB. Hieron. in Eph. 1, 10 [PL 26, 484A/B]). Diese Verwirklichung des göttlichen Heilsplans durch die Zeit hin setzt eine Entwicklung voraus, eine stetige Vervollkommnung, einen Fortschritt de minoribus ad maiora (die Wurzel für den nach seiner Säkularisierung im modernen Denken so wichtig gewordenen Fortschrittsbegriff; Iren. haer. 2, 28, 1; 4, 11, 2; vgl. ebd. 9, 3 [1, 349; 2, 175. 171 H.]). Auch dieser Gedanke wird in der Folge oft wiederaufgegriffen; so mit Bezug auf die Entwicklung der kirchlichen Lehre (Greg. Naz. or. 31, 25/7), mit Bezug auf die Moral (Hieron. adv. Jov. 2, 4) u. schließlich sehr oft bei Augustin, in einem ähnlich allgemeinen Sinn wie bei Irenaeus, bezogen auf das Wachsen des Leibes Christi (in Ps. 118 en. 16, 6; vgl. in Ps. 30, 1, 4; civ. D. 10, 4; 20, 8, 3) im Zusammenhang mit der Exegese des Gleichnisses vom Weizen u. dem Unkraut, die nebeneinander wachsen (PL Suppl. 1, 421/4). – Wie bei den Gnostikern ‚die Zeit, in der die Frauen gebären' in Beziehung gesetzt wird zur Einsammlung der ‚Saatkörner', ebenso wird bei den Christen die Parusieverzögerung durch die Frist erklärt, die notwendig ist, die Zahl der Märtyrer, Heiligen u. Erwählten voll zu machen. Diese Lehre, die bereits in der jüd. Apokalyptik bekannt war (Hen. aeth. 47, 1/4; Apc. Bar. syr. 23, 4; 4 Esr. lat. 4, 36), findet sich mit aller Deutlichkeit in der Apokalypse des Johannes (6, 9/11) u. wird von den griech. wie den lat. Kirchenvätern immer wieder aufgenommen (Iustin. apol. 1, 45, 1; 2, 7, 1; Clem. Alex. div. salv. 36; Orig. in Jos. 11, 3; in Joh. 6, 59, 303; Method. Olymp. conv. 2, 30; Greg. Nyss. opif. 22; vgl. ebd. 17 [PG 44, 205C. 189C/D]; an. et res.: PG 46, 128B/C; Tert. scorp. 12, 9; Cyprian. pat. 21; Ambrosiast. in Mt. 8 [PL Suppl. 1, 659]; PsHieron. brev. in Ps. 78 [PL 26, 1119A]; Aug. serm. 37, 15; enarr. in Ps. 34, 2, 9; in Ps.118, 20, 4; in Ps. 147, 7; civ. D. 10, 21; 14, 10; 22, 1; c. Gaud. 1, 27, 30f; vgl. bon. viduit. 23, 28; Fulg. Rusp. rem. pecc. 2, 5; Caes. Arel. expos. in Apc. 6 [2, 227 Morin]; Greg. M. moral. 2, 11; vgl. PsAug. serm. 221, 3 [PL 39, 2155]; in ev. 1, 19, 1).

d. Ende der Geschichte. Das Ende der Geschichte vollzieht sich am Ende der Zeiten (K. Thraede: o. Bd. 6, 559/64; zur Unsicherheit der wörtlichen Auslegung von Apc. 20 s. W. Bauer, Art. Chiliasmus: o. Bd. 2, 1073/8). In dem Maße wie die Heilsgeschichte weniger als Verwirklichung des Schöpfungsplanes angesehen, sondern unter der Kategorie der Erlösung betrachtet wird, erscheint diese eschatologische Vollendung wesentlich als die Auslöschung der Folgen des Falles u. der Sünde, als Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes des Menschen (zu Ausmaß u. Grenzen dieser Wiederherstellung vgl. Ch. Lenz, Art. Apokatastasis: o. Bd. 1, 510/6 u.

Méhat, Apocatastase 200f). Von diesem Gesichtspunkt aus scheint die Geschichte in einem gewissen Sinne zyklisch zu verlaufen (unter der Voraussetzung, daß es sich nur um eine einzige Kreisbewegung handelt u. nicht um eine ewige Wiederkehr). Die Menschheit kehrt schließlich zurück zum Zustand Adams im Paradies. Diese Auffassung, die sich nicht nur auf die persönliche Erneuerung, sondern auf den Gesamtverlauf der Geschichte bezieht, wird vor allem bei den griech. Vätern vertreten, von Origenes (princ. 1, 6, 2) bis zu Gregor v. Nyssa (virg. 13 [8, 1, 303f Jaeger-Cavarnos]; s. v. Balthasar, Présence 52/5; zum Ganzen s. G. Ladner, Art. Erneuerung: o. Bd. 6, 254/9). Die lat. Väter von Tertullian (adv. Hermog. 37, 4) bis zu Augustinus (Gen. litt. 6, 20. 24) ziehen es vor, von einer renovatio oder reformatio in melius zu sprechen (s. Ladner aO. 259/62; zu entsprechenden Vorstellungen bei den griech. Vätern vgl. Ladner 47). – Auch bei den griech. Vätern stellt die recapitulatio jedoch nicht einfach eine mechanische Reproduktion der ersten Schöpfung dar; in Christus wird der Mensch vielmehr in einen dem Zustand Adams überlegenen Stand versetzt (Wingren 125). Schon Irenaeus deutet an, daß selbst in der vollendeten Eschatologie Wachstum u. Erneuerung des Menschen nicht aufhören (haer. 5, 35, 2/36, 1; vgl. 2, 28, 2 [2, 426f; 1, 351f H.]). Gregor v. Nyssa hat diesen dynamischen Charakter des ewigen Lebens am klarsten zum Ausdruck gebracht u. entwickelt. Die Unerschöpflichkeit der Herrlichkeit Gottes vergleicht er mit dem stets neuen Hervorsprudeln einer Quelle (in Cant. 8 [6, 248 Jaeger-Langerbeck]; an. et res. 4 [PG 46, 105C]; v. Balthasar, Présence 123/32); dieser unbegrenzte Fortschritt (ἀκορέστως: in Cant. 1 [6, 32 J.-L.]) steht in Gegensatz zur Vorstellung von der Sattheit bei Origenes. Es gibt also eine Art eschatologisches Jenseits der Geschichte.

V. Heilsgeschichte u. Weltgeschichte. a. Hypothesen über die Dauer der Geschichte. Obwohl die Evangelien ausdrücklich vermieden zu erforschen, wann die letzte Stunde komme, die das Ende der Geschichte bedeutet (Mt. 24, 36/44; Mc. 13, 32/6; vgl. Act. 1, 7; 1 Thess. 5, 2f; 2 Petr. 3, 10), konnte die christl. Phantasie sich nicht der Neugier erwehren u. versuchte, eine Übereinstimmung herzustellen zwischen den einzelnen Perioden der Heilsgeschichte (die gerne mit den von den griech. Medizinern aufgestellten sieben Lebensaltern des Menschen verglichen wurden) u. festgelegten Zeitperioden, die fast immer eine Zeitspanne von je tausend Jahren umfaßten. Diese Berechnung nach Jahrtausenden stellt in der griech.-röm. Welt zweifellos einen Widerhall iranischer Spekulationen dar (die zarathustrische Geschichtstheologie kennt drei oder vier Perioden von je drei Jtsd.; vgl. Widengren 285/92; Duchesne-Guillemin 318/22), die entweder durch die hellenisierten Magier Kleinasiens (Cumont) oder durch die spätere jüd. Apokalyptik vermittelt wurden (Hen. slav. 33, 1; vgl. Daniélou, Typologie 2/5). Natürlich versuchte man, diese Berechnungen durch Bibelstellen zu rechtfertigen. Die sieben Perioden der Geschichte wurden zu den sieben Schöpfungstagen in Beziehung gesetzt; daneben auch zu den sieben Weinkrügen der Hochzeit von Kana, zu den Maßen der Arche Noahs oder zu den Stunden, in denen im Gleichnis vom Weinberg die Arbeiter angeworben wurden (Wachtel 57/64). Die Interpretation erfolgt nach Ps. 90 (89), 4: ‚Tausend Jahre sind vor ihm wie ein Tag', was bereits 2 Petr. 3, 8 aufgegriffen wird. Die Verbindung beider Vorstellungen beginnt mit Ep. Barn. 15. Wenn Justin auch die prophetische Geschichte des AT nach Jtsd. berechnet u. sie auf 5000 J. festlegt (apol. 1, 31, 8) u. andererseits auch den eschatologischen Chiliasmus kennt (dial. 80, 5), stellt er doch keine Hypothese auf hinsichtlich der Dauer der christl. Zeit. Irenaeus jedoch, auf die Berechnung des PsBarnabas zurückgreifend, setzt die Dauer der Geschichte auf sechs Jtsd. fest, denen sich ein weiteres Jtsd. der Herrschaft der Gerechten anfügt (haer. 5, 28, 3 [2, 402f H.]; vgl. auch Origenes bei Method. Olymp. creat. 12, 2f [Phot. cod. 235, 304b]). Hippolyt (in Dan. 4, 23, 1/24, 8) setzt die Dauer der Welt immer mit Bezug auf die sechs Tage des Hexaemeron auf 6000 J. fest u. präzisiert dies noch dadurch, daß er die Geburt Christi in die Mitte des letzten Jtsd. ansetzt (zu der vom Danielkommentar abweichenden Angabe in der Tabula paschalis, wo die Geburt Christi nicht mehr in das J. 5500, sondern in das J. 5502 angesetzt wird, s. M. Richard: MélScRel 7/8 [1950/51] 239/57; 9/10 [1953] 15/20; P. Nautin: RevHistEccl 47 [1952] 8/15). Nicht eindeutig ist, ob Hippolyt ebenso wie PsBarnabas u. Irenaeus noch ein weiteres Jtsd. auf der Erde hinzufügt (Lit.: Luneau 212_3; s. auch Bardesanes: Patrol. Syr. 2, 614). Tertullian ist zwar Millenarist (adv. Marc. 3,

24), aber er spekuliert nicht über die Dauer der Welt. Cyprian hält sich für einen Schriftsteller des endenden sechsten u. letzten Jtsd. (Fort. 2; vgl. ebd. 11); ebenso Commodianus (apol. 791) u. Victorinus v. Pettau (fabr. mundi 6). Laktanz, noch präziser, sagt, daß in spätestens 200 J. das sechste u. letzte Jtsd. der Geschichte zu Ende gehe (inst. 7, 14, 9/11. 25, 3/5; vgl. 14, 9/12; epit. 65, 9). Viele weitere Schriftsteller stimmen der Hypothese von den sechs Jtsd. zu oder kennen sie zumindest, so Methodius v. Olympos (conv. 9, 1), Hilarius v. Poitiers (myst. 1, 41; 2, 10; c. Aux. 5; in Mt. 17, 2; 20, 6), Gregor v. Elvira (tract. 8 [94 Battifol-Wilmart]), Hieronymus (ep. 140, 8; in Apc. 20, 3 [CSEL 49, 143]; in Mich. 1, 4 [PL 25, 1190 A]), Tyconius (reg. 5 [56 Burkitt; vgl. 60f B.]), Augustinus (civ. D. 20, 7, 2) sowie Hilarianus (curs. temp. 16. 18). – Viele Kirchenväter jedoch, manchmal sind es sogar dieselben, vorsichtiger geworden, erkannten den metaphorischen Charakter von Ps. 90, 4 u. verzichten auf jede chronologische Hypothese hinsichtlich der Dauer der Geschichte, so Hippolyt (c. Caium frg. 7 [GCS Hippol. 1, 2, 246f]), Eusebius (in Ps. 89 [PG 23, 1133 B]; chron. 1 praef. 2), Ambrosius (in Lc. 7, 7) u. Augustinus (Gen. c. Manich. 1, 24, 42; div. quaest. 83 58, 2; ep. 197, 1f; 199, 3, 7. 6, 17. 7, 20f. 8, 24. 9, 26. 13, 52/4; vgl. civ. D. 18, 53, 1, wo Augustinus andere Hypothesen erwähnt, die die Frist zwischen der Himmelfahrt des Herrn bis zur endgültigen Parusie nicht auf 1000, sondern auf 400 bzw. 500 J. festlegen; vgl. B. Kötting, Endzeitprognosen zwischen Lactantius u. Augustinus: HistJb 77 [1958] 125/39; L. Koep, Art. Chronologie B: o. Bd. 3, 52/9).

b. Die providentielle Rolle des röm. Reiches. 1) Die zeitliche Koinzidenz. Gern betonten die Väter die Tatsache, daß sich die Inkarnation unter der Regierung des Kaisers Augustus ereignete, zu dem Zeitpunkt also, da die röm. Herrschaft ihren Höhepunkt erreicht hatte u. ihre endgültige Gestalt im röm. Imperium fand (Iustin. apol. 1, 63, 16; vgl. 32, 3f; Melit. apol. frg.: Euseb. h.e. 4, 26, 7f; Orig. c. Cels. 2, 30; Hippol. in Dan. 4, 9, 2; Euseb. laud. Const. 16, 3). – 2) Lob der Pax romana u. der günstigen Verhältnisse, die sie für die christl. Mission schuf (Iren. haer. 4, 30, 3. 36, 6 [2, 250. 282 H.]; vgl. den anonymen Montanisten: Euseb. h.e. 5, 16, 19; Orig. c. Cels. 2, 30; Euseb. h.e. 2, 2, 6; dem. ev. 3, 7, 30/5; 8, 4, 13; laud. Const. 16, 3/17, 15; Ambros. in Ps. 45, 21). – 3) Das Schicksal der Christenverfolger. Die guten Herrscher haben das Christentum geschützt, nur die schlechten, wie Nero, Domitian u.a. haben es verfolgt u. wurden dafür von Gott bestraft, wie ihr trauriges Ende beweist (Melit. apol. frg.: Euseb. h.e. 4, 26, 9/11; Tert. nat. 1, 7, 8f; apol. 5, 2. 7, 3. 40, 3; Lact. mort. pers. 4, 1 u. passim; Euseb. h.e. 2, 22, 8; 3, 17; 8, 13, 11. app. 3f; 9, 10, 14f; 10, 8, 2. 9, 1; Petilian.: Aug. c. Petil. 2, 92, 202). – Nachdem das röm. Reich christlich geworden war, wurde statt des schlechten Herrschers der häretische Herrscher zum Thema, ein Helfershelfer des Antichrist, auch er für die Strafe bestimmt. So zB. Constantius II (Athanas. hist. Arian. 45f. 67; Hilar. ad Const. 1, 5; c. Const. 5, 7; Lucif. Calar. passim), später Valens (Rufin. h.e. 2, 13; Iord. Get. 26, 138 [MG AA 5, 94]; Chron. Gall.: MG AA 9, 629, 12). – 4) Der eschatologische Charakter Roms. Das röm. Reich sollte das letzte Reich in der Geschichte sein, nach ihm würde das Ende der Welt kommen (Tert. apol. 32, 1; vgl. 39, 2; Scap. 2, 6). Das Thema wird häufig wiederaufgenommen, teils mit Bezug auf Dan. 7, 23f (so Cyrill. Hier. catech. ill. 15, 12), teils auf 2 Thess. 2, 6f (Ambrosiaster zSt. [CSEL 81, 3, 240]; Hieron. ep. 121, 11; vgl. ep. 123, 15; Joh. Chrys. in 2 Thess. hom. 4 [PG 62, 485]; Aug. civ. D. 20, 19, 1/3). – In der Euphorie, die auf den Sieg Konstantins, das Ende der Verfolgungen u. die Christianisierung des Reiches folgte, wurde diese Vorstellung von der Zukunft auf die Gegenwart übertragen. In der Perspektive eines sozusagen neu-jüd. Millenarismus hatte es den Anschein, als sei die Eschatologie schon verwirklicht. Diese neue Auffassung erscheint zuerst bei Laktanz (der Sieg Konstantins ist der Triumph Gottes [mort. pers. 52, 1/4]; die Christianisierung des Reiches bedeutet eine Rückkehr des Goldenen Zeitalters [inst. 5, 7, 1]) u. findet ihre volle Entfaltung bei Eusebius (h.e. 9, 9, 4/11; 10, 1f. 4, 16. 9, 8), vor allem in seinen hagiographischen Schriften (laud. Const. 7, 13; 8, 9; 9, 2. 7; 17, 1/18, 1), u. ausführlicher noch bei PsEusebius (v. Const. 1, 3f; 2, 24. 28, 2; 3, 5. 15; 4, 14 u.ö.). – Gegen Ende des 4. Jh. jedoch bewirkte die Bedrohung des röm. Reiches durch die Völkerwanderung, daß dieser etwas leichtfertige Optimismus verworfen wurde; jene Ereignisse wurden vielmehr als Anzeichen für das nahende Weltenende aufgefaßt (Ambros. in Lc. 10, 10; Noe 1, 1; ebenso der

Autor der Consult. Zacch. et Apoll. 3, 8; Hieron. ep. 123, 15f, vgl. ep. 60, 16; Maxim. Afer ep. ad Theophil. 91 [PL Suppl. 1, 1093]). Vor allem die Einnahme Roms durch Alarich iJ. 410 schien das Ende anzukündigen (Hieron. ep. 128, 5; vgl. in Hes. 1 praef.; Aug. serm. 296, 7, 8). Augustinus blieb es überlassen, diesen Standpunkt zu überwinden u. den absoluten Vorläufigkeitscharakter aller irdischen civitates hervorzuheben (serm. 106, 7, 9f; vgl. serm. 82, 9). Der Untergang Roms stellt kein heilsgeschichtliches Ereignis dar (Wachtel 91; Aug. serm. 106, 8, 11; civ. D. passim; vgl. Mommsen). Augustins Schüler Orosius konnte den Zusammenbruch des weström. Reiches sogar als ein günstiges Ereignis auffassen, weil dadurch der Übertritt der Barbaren, die sich in den Provinzen des Reiches niedergelassen hatten, zum wahren Glauben gefördert wurde (hist. 7, 41, 8; 32, 13; ähnlich auch Eutrop. simil. carn. pecc.: PL Suppl. 1, 555).

V. Alba, La concepción histórica de L. A. Floro (Madrid 1953). – A. d'Alès, La doctrine de la récapitulation en saint Irénée: RechScRel 6 (1916) 185/211; Le mot ‚oikonomia' dans la langue théologique de s. Irénée: RevÉtGr 32 (1919) 1/9. – C. Andresen, Logos u. Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum = Arb. z. Kirchengesch. 30 (1955). – R. Aubert, Discussions récentes autour de la théologie de l'histoire: CollectMech 33 (1948) 129/49. – H. U. von Balthasar, Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse (Paris 1942); Theologie der Geschichte[3] (Einsiedeln 1959). – J. Barr, Biblical words for time (London 1962). – A. Benoit, Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie = ÉtHistPhilosRel 52 (Paris 1960). – N. Berdiajew, Der Sinn der Geschichte (1925). – E. G. Berry, The history and development of θεία μοῖρα and θεία τύχη down to and including Plato, Diss. Chicago (1940). – J. Bidez-F. Cumont, Les mages hellénisés (Paris 1938). – F. Boll-C. Bezold-W. Gundel, Sternglaube u. Sterndeutung[4] (1931). – N. Bonwetsch, Der Gedanke der Erziehung des Menschengeschlechts bei Irenaeus: ZsSystTheol 1 (1923) 637/49. – R. Bultmann, Das Verständnis der Geschichte im Griechentum u. im Christentum: Universitas 24 (1969) 1155/66. – V. Capánaga, Los ciclos cósmicos en la ‚Ciudad de Dios' (De Civitate Dei XII. P. L. 41, 347/376): La Ciudad de Dios 167 (1956) 95/112. – A. Casamassa, L'accuso di ‚hesterni' e gli scrittori cristiani del II secolo: Angelicum 20 (1943) 184/94. – E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung (1932). – R. G. Collingwood, Philosophie der Geschichte (1955). – H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas[4] = BeitrHistTheol 17 (1962). – V. Corwin, St. Ignatius and Christianity in Antioch (New Haven 1960). – P. Courcelle, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques[3] (Paris 1964). – A. Cournot, Traité de l'enchaînement des idées fondamentales (Paris 1861). – O. Cullmann, Die ersten christl. Glaubensbekenntnisse[2] = TheolStud 15 (Zürich 1949); Königsherrschaft Christi u. Kirche im NT[3] (Zürich 1950); Parusieverzögerung u. Urchristentum. Der gegenwärtige Stand der Diskussion: TheolLitZ 83 (1958) 1/12 = Vorträge u. Aufsätze 1925/62 (1966) 427/44; Christus u. die Zeit. Die urchristl. Zeit- u. Geschichtsauffassung[3] (Zürich 1962); Heil als Geschichte[2] (1967). – F. Cumont, La fin du monde selon les mages occidentaux: RevHistRel 103 (1931) 29/96. – J. Daniélou, Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire: RechScRel 34 (1947) 227/31; La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif: VigChr 2 (1948) 2/16; Akolouthia chez Grégoire de Nysse: RevScRel 27 (1953) 219/49; Vom Geheimnis der Geschichte (1955); Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse: Festgabe J. Lortz 2 (1958) 27/45; Message évangélique et culture hellénistique aux II[e] et III[e] siècles = Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée 2 (Paris 1961). – M. J. Denis, La philosophie d'Origène (Paris 1884). – R. C. Dentan (Hrsg.), The idea of history in the Ancient Near East = American Oriental Series 38 (New Haven 1955). – F. Diekamp, Die Origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh. u. das 5. Allgemeine Concil (1899). – C. H. Dodd, The parables of the kingdom[9] (London 1936). – H. Dörrie, Art. Entwicklung: o. Bd. 5, 476/504. – J. Duchesne-Guillemin, La religion de l'Iran ancien (Paris 1962). – U. Duchrow, Christenheit u. Weltverantwortung. Traditionsgeschichte u. systematische Struktur der Zweireichelehre = ForschBerEvangelStudiengemeinschaft 25 (1970). – F. Egermann, Die Geschichtsbetrachtung des Thukydides: H. Berve (Hrsg.), Das neue Bild der Antike 1 (1942) 272/302. – H. Eibl, Metaphysik u. Geschichte. Eine Untersuchung zur Entwicklung der G. 1 (1913). – G. del Estal, La ‚Ciudad de Dios' ante el curso de los tiempos. Historia. Filosofía de la historia. Filosofía cristiana de la historia: La Ciudad de Dios 167 (1955) 207/83. – M. Flick-Z. Alszeghy, Teologia della storia (Conspectus): Gregorianum 33 (1954) 256/98. – K. Gaiser, Platon u. die Geschichte (1961). – B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen = Spudasmata 16 (1967). – N. N. Glatzer, Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten (1933). – L. Goppelt, Typos. Die typologische Deutung des AT im Neuen (1939). – E. Grässer, Das Problem der

Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien u. in der Apostelgeschichte = ZNW Beih. 22 (1957). – A. GUILLAUMONT, Les ‚Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens = PatristSorbon 5 (Paris 1962). – R. HÄUSSLER, Tacitus u. das historische Bewußtsein = Bibl-KlassAltertumswiss NF 2. Reihe (1965). – M. HARL, Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné = PatristSorbon 2 (Paris 1958); Recherches sur l'origénisme d'Origène: la ‚satiété' (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes: StudPatr 8 = TU 93 (1966) 373/405. – J. HEMPEL, AT u. Geschichte = Studien des apolog. Seminars 27 (1930). – P. HENRY, The Christian philosophy of history: TheolStud 13 (1952) 419/32. – F. R. M. HITCHCOCK, Irenaeus of Lugdunum. A study of his teaching (Cambridge 1914). – R. HOLTE, Logos spermatikos. Christianity and ancient philosophy according to St. Justin's Apologies: StudTheol 12 (1958) 109/68. – U. HOLZMEISTER, Chronologia vitae Christi (Roma 1933). – W. HUNGER, Der Gedanke der Weltplaneinheit u. Adamseinheit in der Theologie des hl. Irenaeus: Scholastik 17 (1942) 161/71. – E. IVÁNKA, Hellenisches u. Christliches im frühbyzant. Geistesleben (Wien 1948). – J. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu[8] (1970). – G. JOSSA, La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo (Napoli 1965). – W. KAMLAH, Christentum u. Geschichtlichkeit[2] (1951). – H. KOCH, Pronoia u. Paideusis (1932). – W. G. KÜMMEL, Verheißung u. Erfüllung[3] (Zürich 1956). – B. LACROIX, Orose et ses idées (Montréal – Paris 1965). – G. B. LADNER, The idea of reform, its impact on Christian thought and action in the age of the Fathers (Cambridge, Mass. 1959). – J. V. LANGMEAD CASSERLEY, Towards a theology of history (London 1965). – R. LAQUEUR, Formen geschichtlichen Denkens im Alten Orient u. Okzident: Neue Jbb. f. Wissenschaft u. Jugendbildung 7 (1931) 489/506. – S. LAUFFER, Die Antike in der G. der Gegenwart: Die Welt als Geschichte 16 (1956) 159/78. – E. LOHMEYER, Glaube u. Geschichte in den vorderorientalischen Religionen = Breslauer Universitätsreden 6 (1931). – K. LÖWITH, Meaning in history (Chicago 1949); Weltgeschichte u. Heilsgeschehen (Zürich–Wien 1953). – H. DE LUBAC, Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène = Théologie 16 (Paris 1950). – A. LUNEAU, L'histoire du salut chez les Pères de l'église. La doctrine des âges du monde = ThéolHist 2 (Paris 1964). – G. MANN, Grundprobleme der G.: Universitas 24 (1969) 585/99. – R. A. MARKUS, Pleroma and fulfilment. The signification of history in St. Irenaeus' opposition to gnosticism: VigChr 8 (1954) 193/224. – J. MARITAIN, On the philosophy of history (New York 1957). – H.-I. MARROU, Introduction au Pédagogue de Clément d'Alexandrie: SC 70 (Paris 1960) 7/97; Das Janusantlitz der historischen Zeit bei Augustin: C. Andresen (Hrsg.), Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart = Wege d. Forsch. 5 (1962) 349/80; Introduction et commentaire de l'À Diognète: SC 33 bis[2] (Paris 1965) 5/46. 89/268; La théologie de l'histoire dans la gnose valentinienne: Le origini dello gnosticismo = Numen Suppl. 12 (Leiden 1967) 215/25; Théologie de l'histoire (Paris 1968). – A. MÉHAT, ‚Apocatastase'. Origène, Clément d'Alexandrie, Act. 3, 21: VigChr 10 (1956) 196/214; Étude sur les ‚Stromates' de Clément d'Alexandrie = Patrist-Sorbon 7 (Paris 1966). – E. MOLLAND, The conception of the gospel in the Alexandrian theology (Oslo 1938). – TH. E. MOMMSEN, St. Augustine and the Christian idea of progress. The background of the City of God: JournHist-Ideas 12 (1951) 346/74. – S. MONTERO DIAZ, De Caliclés a Trajano. Estudios sobre la historia política del mundo antiguo (Madrid 1948). – W. NESTLE, Griech. G.: ders., Griech. Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart (1946) 334/72. – C. R. NORTH, The Old Testament interpretation of history (London 1946). – J. OBERSTEINER, Biblische Sinndeutung der Geschichte (Graz 1946). – A. ORBE, La unción del Verbo = AnalGreg 113 (Roma 1961). – U. PADOVANI, Teologia e non filosofia della storia: S. Agostino = RivFilosNeoscol 23 Suppl. (Milano 1933) 220/63; Filosofia e teologia della storia (Brescia 1953). – E. PETERSON, Der Monotheismus als politisches Problem (1935). – K. PRÜMM, Christentum als Neuheitserlebnis (1939) = ders., Theol. Traktate (1951) 45/147; Göttliche Planung u. menschliche Entwicklung nach Irenäus Adv. Haereses: Scholastik 13 (1938) 206/24. 342/66. – H. CH. PUECH, La gnose et le temps: EranosJb 20 (1951) 57/113. – A. QUACQUARELLI, La concezione della storia nei Padri prima di S. Agostino (Roma 1955). – G. QUISPEL, Zeit u. Geschichte im antiken Christentum: EranosJb 20 (1952) 115/40. – H. REUTER, Augustinische Studien (1887). – D. ROESSLER, Gesetz u. Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüd. Apokalyptik u. der pharisäischen Orthodoxie = WissMonogrATNT 3 (1960). – E. C. RUST, The Christian understanding of history (London 1947). – H. RYFFEL, ΜΕΤΑΒΟΛΗ ΠΟΛΙΤΕΙΩΝ, der Wandel der Staatsverfassungen = NoctRom 2 (Bern 1949). – I. M. SANS, La envedia primigenia del diablo según la patrística primitiva = EstudOniens 3, 6 (Madrid 1963). – E. SCHARL, Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenaeus u. seine Anwendung auf die Körperwelt = FreibTheolStud 60 (1941). – J. M. SCHMIDT, Die jüd. Apokalyptik (1969). – R. SCHMIDT, Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte: ZKG 67 (1955/56) 288/317. – K. A. SCHÖNDORF, Die Ge-

schichtstheologie des Orosius, Diss. München (1952). – K. H. Schwarte, Die Vorgeschichte der Augustinischen Weltalterlehre = Antiquitas 1, 12 (1966). – M. Seckler, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin (1964). – B. Seeberg, Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers: ZsKirchGesch 58 (1939) 1/81. – J. Sirinelli, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période pré-nicéenne (Paris 1961). – W. Speyer, Art. Genealogie: o. Bd. 9, 1145/1268. – P. Steinmetz, Das Erwachen des geschichtlichen Bewußtseins in der Polis: Politeia u. Res publica = Palingenesia 4 (1969). – Ch. Stoffels, Introduction à la théologie de l'histoire ou du progrès dans ses rapports avec la liberté (Paris 1842). – A. Strobel, Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem = NovTest Suppl. 2 (Leiden 1961). – J. Thyssen, Geschichte der G.[4] (1970) 4/16. – E. Troeltsch, Augustin, die christl. Antike u. das MA (1915). – A. R. J. Turgot, Plan de deux discours sur l'histoire universelle (Paris 1748/50). – J. H. J. van der Pot, De periodisering der geschiedenis. Een overzicht der theorieën ('s-Gravenhage 1951). – B. A. van Groningen, In the grip of the past = PhilosAnt 6 (Leiden 1953). – W. C. van Unnik, Der Ausdruck ,in den letzten Zeiten' bei Irenaeus: Neotestamentica et Patristica = NovTest Suppl. 6 (Leiden 1962) 293/304. – A. Verriėle, Le plan du salut d'après saint Irénée: RevScRel 14 (1934) 493/524. – F. Vittinghoff, Zum geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike: HistZs 198 (1964) 529/74. – W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes (1931). – P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen u. apokryphen Literatur (1934). – Voltaire, Philosophie de l'histoire par feu l'abbé Bazin (Amsterdam 1765). – A. Wachtel, Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus = BonnHistForsch 17 (1960). – A. Weiser, Glaube u. Geschichte im AT = BeitrWissATNT 4 (1931). – M. Werner, Die Entstehung des christl. Dogmas (Bern-Leipzig 1941). – G. Widengren, Die Religionen Irans = Die Religionen der Menschheit 14 (1965). – M. Widmann, Der Begriff οἰκονομία im Werk des Irenäus u. seine Vorgeschichte, Diss. Tübingen (1956). – D. Wildung, Art. Geschichtsauffassung: LexÄgyptol 2 Lief. 4 (1976) 560/2; Art. Geschichtsbild: ebd. 562/4. – G. Wingren, Man and the incarnation. A study in the biblical theology of Irenaeus (Philadelphia 1959).

A: *Alois Kehl* – B: *Henri-Irénée Marrou †* (*Übers. I. Fritsch* u. *R. Werner-Reis*).

Geschichtsschreibung s. Historiographie

Geschlechter.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-hellenistische Welt. a. Mythos u. Religion. Aussagen über die Differenzierung der G. begegnen im griechischen Bereich zunächst in der Form mythischer Äußerungen im Rahmen der Kosmogonie. Bei Euripides (frg. 484 N.[2]) ist von einer durch die Mutter überkommenen Kunde (μῦθος) die Rede, nach der Himmel u. Erde ursprünglich ,eine (einzige) Gestalt' bildeten; nach ihrer Trennung hätten sie alles, Bäume, Tiere u. ,das Geschlecht der Sterblichen' erzeugt. In diesem ,erzeugen' wirkt wohl die alte Vorstellung nach, daß aus der Befruchtung der weiblichen Erde durch den männlichen Himmel Leben entsteht (s. G. Delling, Art. Geschlechtsverkehr: u. Sp. 812; vgl. Plat. Menex. 238a: das Weib ahmt in Schwangerschaft u. Gebären die Erde nach). Zur Zweiheit der G. ist es durch die Teilung eines ursprünglich Einen gekommen; sie ist Voraussetzung für die Zeugung von Leben in der Wiedervereinigung der getrennten Teile. Die nach Euripides alte Aussage findet sich dann ähnlich bei Apollonius v. Rhodos (1, 496/8; insbesondere begegnet hier auch die Wendung ,eine Gestalt'); sie wird hier auf Orpheus zurückgeführt. Mit dessen Namen wird hernach im allgemeinen die Aussage verknüpft (vgl. S. Haussleiter, Art. Ei: o. Bd. 4, 732/4), daß am Uranfang ein riesiges Weltenei existierte, das im Auseinanderbrechen geschieden wurde in Himmel u. Erde (so Athenag. leg. 18, 3; als Erzeuger des Eies wird hier Chronos bezeichnet; Orpheus wird 18, 2 genannt; vgl. Geffcken, Apol. 198f). Die Darstellungen variieren im einzelnen zT. stark. Bei PsClem. Rom. recogn. 10, 30, 3/5 (GCS 51, 346f) heißt es etwa, aus dem Chaos sei quasi ad ovi inmanis modum ein mannweibliches Wesen hervorgegangen, aus diesem die vier Elemente usw.; vgl. auch Aristoph. av. 693/5. Die bei Georg. Sync. 1, 52, 1 / 53, 15 Dindorf; Euseb. chron.: GCS 20, 7, 29 / 9, 2 (Texte auch bei Schnabel 254f) überlieferte Kosmo-

gonie aus den Babyloniaca des Berossos läßt die Beherrscherin der Chaoswelt (Tiamat; s. Schnabel 138) durch Bel gespalten werden; aus den Hälften habe dieser Himmel u. Erde gemacht; von einer Zweigeschlechtigkeit ist hier nicht die Rede. Bei Athenag. leg. 18, 2 wird davon gesprochen, daß aus dem Weltenei ein zweileibiger Gott hervorging (vgl. ebd. 22, 2: die einen nennen den Zeus die doppelgestaltige mannweibliche Luft). Hier deutet sich eine etwa seit dem 3. Jh. vC. bezeugte, anscheinend ältere Redeweise an, die vom Weltganzen in Form von Aussagen über die Gottheit spricht. Diogenes v. Babylon meint offenbar, die Bezeichnung des Zeus als männlich u. weiblich zugleich besage, daß er im Weltganzen wirksam werde (Philod. piet. 15f [Diels, Dox. 549b]). Die Benennung des Zeus als ‚männlich' u. ‚unsterbliche junge Frau' zugleich (vgl. ebd.: ‚Sonne u. Mond') in dem als orphisch bezeichneten Hymnus bei PsAristot. mund. 7, 401a 28/b 7 ist in ihrem Kontext zu lesen: aus ihm sind Himmel u. Erde entstanden; er ist Herrscher, Anfang, Mitte u. Ende; er ist (diesen Satz soll das Zitat begründen) der Urheber von allem, ist πάσης ἐπώνυμος . . . φύσεως (ebd. 401a 26). Jamblich läßt später die Pythagoreer die Monas mit Gott u. dem Nus gleichsetzen u. sie (bzw. ihn) mannweiblich nennen (theol. arith. 5 [3, 21f de Falco]). Im Corpus Hermeticum wird dann in weiter Fassung von Gott gesagt, er sei utraque sexus fecunditate plenissimus (Asclep. 20 [2, 321 Nock-Fest.]); der Gott Nus, der mannweiblich ist, Leben u. Licht, brachte einen anderen, welterschaffenden Nus hervor (Poim. 9 [1, 9 N.-F.]). Es ist deutlich, daß die Zweigeschlechtigkeit der Gottheit, wie auch immer sie genannt wird (vgl. A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste 4² [Paris 1954] 43/51), deren alles hervorbringende Kraft bezeichnen soll: tu omnium pater pariter ac mater (Firm. Mat. math. 5 praef. 3). So kann denn auch ausdrücklich gesagt werden, das Prädikat ‚mannweiblich' mache den damit Bezeichneten kund als Ursache des Werdens aller Dinge (Orphisch: VS 1 B 13). Gott u. Kosmos werden dabei weithin in eins gesetzt. In den Sätzen bei Philostrat (v. Apoll. 3, 34) wird dann ausdrücklich gesagt, der Kosmos sei weiblicher u. männlicher Natur; indem er sich selbst beiwohnt, tut er, was Vater u. Mutter zur Erzeugung von Leben tun. Hier wird die Bildhaftigkeit der gesamten Redeweise vollends deutlich (vgl. dazu Eliade 476f). Daß die Gottheit tatsächlich geschlechtslos ist, weiß man längst (Empedocl.: VS 31 B 134, 3; Chrysipp.: SVF 2 nr. 1076, 11/3 = Diels, Dox. 546b 7/16; Varro: Sen. apocol. 8, 1; Cic. nat. deor. 1, 92. 95. 99; Diog. L. 1, 6; Euseb. praep. ev. 1, 9, 14). Die volkstümliche Vorstellung, die Götter seien Geschlechtswesen, ist von den Göttersagen her geläufig; sie wird vorausgesetzt in der Behauptung göttlicher Zeugung hervorragender Menschen (vgl. G. Delling, Art. Geschlechtsverkehr: u. Sp. 812f; sie wird allerdings auch abgelehnt: Alexanders Mutter sei beleidigt gewesen durch die Behauptung, er sei Sohn des Zeus Ammon: Plut. Alex. 3, 3f [665E]). Bei einer Erzählung wie der des Josephus (ant. Iud. 18, 66/80) ist jedenfalls der novellistische Stil, der nicht frei ist von Pikanterie, keineswegs zu übersehen, übrigens auch nicht die Kritik an der Leichtgläubigkeit der Betrogenen (ebd. 76) u. die Polemik gegen die Priester bestimmter Religionen (zu O. Weinreich, Der Trug des Nektanebos [1911] 17/27 vgl. J. Schmid, Art. Brautschaft, hl.: o. Bd. 2, 538; die oben behandelten Aussagen haben nichts mit der Vorstellung von dem bisexuellen Hermaphroditus zu tun, der nach Diod. Sic. 4, 6, 5 Schönheit u. Zartheit des weiblichen Körpers u. Männlichkeit u. Tatkraft zugleich besitzt; hier ist offenbar das körperlich Erotische bestimmend; zu Agdistis [Paus. 7, 17, 10; Arnob. nat. 5, 5. 14] s. Nilsson, Rel. 2², 643. 649). – Die mythische Aussage zur Kosmogonie, von der oben ausgegangen war, hat vielleicht die sich ausdrücklich als Erklärung des Entstehens der beiden Geschlechter gebende Erzählung angeregt, die Platon, bemerkenswerterweise durch Aristophanes, vortragen läßt (conv. 189d/193a; zurückhaltend zur Frage der Beeinflussung J. Kerschensteiner, Plato u. der Orient [1945] 157/61). Danach ist jeder Mensch nur die Hälfte eines ursprünglichen Ganzen, die sich mit der von ihm getrennten anderen wieder zu vereinigen bestrebt ist. – Während in den vorhin besprochenen Aussagen durch die Anwendung der Prädikate männlich u. weiblich auf den einen Gott die Einheit der Welt bzw. ihres Ursprungs in ihm ausgesagt werden soll, wird anderwärts durch sie eine bestimmte Spannung im Weltganzen angedeutet. Xenokrates unterscheidet die Monas als die im Himmel Regierende, Zeus, Ungerades, νοῦς, kurz als das Männliche von der Dyas als der die Welt unter dem Himmel Befehligenden, der Seele des Alls, d.h. von

dem Weiblichen (Aët. plac. 1, 7, 30 [Diels, Dox. 304b 1/10]).

b. Philosophie. Mit dem zuletzt Gesagten werden wir auf andere, in bestimmter Beziehung verwandte Aussagen verwiesen. Zunächst bezeugt Xenokrates' Zeitgenosse Aristoteles, daß in der Reihe der zehn Paare von Gegensätzen, die nach manchen Pythagoreern die Ordnung des Weltganzen bestimmen, auf ‚Grenze u. unendlich, ungerade u. gerade, eins u. Vielheit, rechts u. links' als fünftes Paar ‚männlich u. weiblich' folgt (metaph. 1, 5, 986a 22/6). Plutarch kommentiert dann die Doppelreihe (quaest. Rom. 102 [288 C/D]): die Pythagoreer halten die ungerade Zahl für männlich, die gerade für weiblich, denn die ungerade ist erzeugend u. der geraden überlegen usw. Bei Aristoteles werden für die Gegenüberstellung der G. weitere Begriffspaare sichtbar. Wie bei der Erschaffung eines handwerklichen Erzeugnisses der Gestaltende dem Stoff die Form gibt, so verhalten sich bei der Erzeugung männlicher u. weiblicher Anteil zueinander wie Form u. Stoff (gen. an. 1, 22, 730b 1/27; im Kontext wirken in gewisser Weise alte Vorstellungen nach; Aeschyl. Eum. 658/61 wird betont: der Vater ist der Erzeugende, die Mutter nährt nur das Empfangene). In einem verwandten Zusammenhang, in dem er in entsprechendem Sinn Bewegung u. Stoff gegenüberstellt (gen. an. 1, 2, 716a 5/7), erinnert Aristoteles an die Kennzeichnung der Erde als ‚weiblich u. Mutter', des Himmels oder der Sonne als ‚erzeugende u. Väter' (ebd. 716a 15/7; nach Plat. conv. 190b stammen die männlichen Doppelmenschen ursprünglich von der Sonne, die weiblichen von der Erde). Mit solchen Aussagen verknüpfen sich auch ausdrücklich wertende Urteile: das Formgebende erscheint als das Höhere, Göttlichere gegenüber dem Stoff u. damit gegenüber dem Weiblichen (Aristot. gen. an. 2, 1, 732a 3/9). Physiologisch unterscheiden sich auch nach Aristoteles Männliches u. Weibliches durch die größere bzw. geringere Wärme (ebd. 4, 1f, 766b 12/33). Diese Zuordnung ist den antiken Medizinern geläufig (Belege bei Blersch 36/40. 101). Die Aussagen des Aristoteles über die Differenzierung der G. beschränken sich aber nicht auf das Physiologische. Wenn er von der Verschiedenheit der G. in bezug auf ihre ἀρεταί spricht (pol. 3, 4, 1277 b 20/5), so ist dabei zunächst an ihr Verhalten gemäß ihrer verschiedenen Stellung in der Gesellschaft gedacht: von der Frau wird eine größere Zurückhaltung erwartet als vom Mann, vom Mann eine höhere Tapferkeit als von der Frau; bezeichnenderweise nennt Aristoteles in diesem Zusammenhang auch ihre verschiedene ἀρετή hinsichtlich der Haushaltung, in der dem Mann das Erwerben, der Frau das Bewahren zukommt. – Unmythische Erklärung der Verschiedenheit der G. ist im philosophischen Bereich alt; Empedokles führte sie auf die Mischung der Elemente zurück (wie die Verschiedenheit aller Lebewesen: VS 31 B 23; vgl. B 21; ist hier auch B 117 heranzuziehen, so besagte es u.a., daß die Existenz des Einzelwesens, auch als ‚Knabe' oder ‚Mädchen', jeweils wieder von solcher Mischung abhinge; vgl. G. Delling, Art. στοιχέω: ThWbNT 7, 674). Bei Platon werden in Aussagen über die Verschiedenheit der G. wiederum Wertungen sichtbar. Er vergleicht etwa das Urbild (das Woher) mit dem Vater, das Aufnehmende mit der Mutter (Tim. 50d; das ist keineswegs nur die Relation aktiv/passiv). Das Wesen Mensch hat in den G. eine zweifache Ausformung erhalten (vgl. Philo, s. u. Sp. 788); das vorzüglichere Geschlecht ist das männliche; das wird (Tim. 42a) nicht nur beiläufig gesagt. Wer im ersten Dasein sich nicht in rechter Weise geführt hat, der wird zur Strafe im nächsten als Weib geboren (ebd. 42b; anders Empedocl.: VS 31 B 117; s. o. Sp. 781f). Dagegen wertet Platon die G. dort gleich, wo er von der Rolle der Frau im idealen Staat spricht. Die natürlichen Anlagen für die Tätigkeiten im Staat sind unter beide G. gleichmäßig verteilt (resp. 5, 455d). Frauen sind deshalb auch im wichtigsten Dienst, dem des ‚Wächters', einzusetzen (ebd. 456b). Darum muß beiden G. die gleiche Erziehung zuteil werden (ebd. 451e. 456a/b) u. dieselbe militärische Ausbildung (leg. 6, 806a/b). Würden überhaupt beide G. in gleicher Weise verwendet, so hätte der Staat doppelten Gewinn (ebd. 805a). Verwirklicht wurde hernach in gewissem Umfang die Gleichstellung der G. in der Erziehung. Sprachlehrer für Knaben u. Mädchen werden für Teos (Ionien) ausdrücklich erwähnt (Ditt. Syll.³ nr. 578, 8/10 [2. Jh. vC.]). Mädchen erscheinen als Siegerinnen eines Wettbewerbs im Vortragen von Gedichten; (AthMitt 37 [1912] 277 nr. 1); drei Schwestern gewinnen einen musischen u. mehrere sportliche Wettkämpfe an verschiedenen Orten (Ditt. Syll.³ nr. 802 [41/7 nC.]). Bei seinen Schülern haben sich die Anschauungen Pla-

tons freilich kaum durchgesetzt. Nach Xenophon müssen zwar beide G. sorgsam u. beherrscht sein (oec. 7, 26f), aber die Frau gehört ins Haus (ebd. 22. 30), zu den Kindern (ebd. 24). Diese Trennung der Aufgaben wird auf Gott zurückgeführt (ebd. 22. 29. 31; zur Teilung der Aufgaben s. etwa Aristot. eth. Nic. 8, 14, 1162a 22f). Die Frau ist weniger widerstandsfähig (Xen. oec. 7, 23); ihr ist als der Bewahrenden mehr Furchtsamkeit gegeben, dem Manne dagegen kommt die Beschützerrolle zu (ebd. 25; zu beachten PsAristot. oec. 1, 2, 1343b 30/1344a 6). Die weibliche Natur ist in nichts geringer als die des Mannes, nur ermangelt sie des Urteils u. der Kraft (Xen. conv. 2, 9). Mehr zu sagen hat etwa ein freilich späterer Stoiker wie Musonius. Der Bereich der Frau bleibt allerdings das Haus, der des Mannes das öffentliche Leben (14, 9f Hense; vgl. 11, 22f H.). Aber in ihren verschiedenen Bereichen haben sie die gleichen Tugenden zu bewähren (14, 4/15 H.; die Frauen bedürfen zB. auch der Tapferkeit: 15, 6/14 H. u. ö.); sie haben dieselben ethischen Forderungen je in ihrem Lebensbezirk zu erfüllen (10, 10/9; 18, 12/9 H.). Ein Verwischen bestimmter Besonderheiten der G. lehnt Musonius jedoch ausdrücklich ab (16, 15/17, 17 H.). Beide haben dieselbe Vernunft u. dasselbe Verlangen nach Tugend (9, 1/13 H.); darum bedürfen auch beide der ethischen Unterweisung durch die Philosophie (9, 14/7 H.). Eine neupythagoreische Schrift unter dem Namen einer Phintys (Joh. Stob. 4, 23, 61 [4, 588, 19/590, 3 W.-H.]; vgl. dazu F. Wilhelm: RhMus 70 [1915] 161/223, bes. 206/12) nimmt zT. das eben Gesagte auf u. betont einerseits, daß Tapferkeit, Gerechtigkeit u. Einsicht beiden G. gemeinsam sein müßten, wie auch die Vorzüge des Leibes u. der Seele (589, 11/6 W.-H.); andererseits seien Mannhaftigkeit u. Einsicht aufgrund der Beschaffenheit des Leibes u. der Kraft der Seele mehr dem Mann zugehörig, die Besonnenheit der Frau (589,17/590,1 W.-H.). Plutarch hat ausdrücklich eine Schrift dem Thema gewidmet: die Tugend von Mann u. Frau ist eine u. dieselbe (mul. virt. praef. [242F. 243 B/D]); dieser Satz wird zum Allgemeinplatz, der im einzelnen verschieden interpretiert werden kann. – Gegen die Auswüchse eines bestimmten sexuellen Raffinements wendet sich Epiktet, wenn er sarkastisch die Aufhebung der Unterschiede der G. geißelt, in der der Mann sich dem Weib anzugleichen sucht (diss. 3, 1, 25/33). Der Ernst, der für Epiktet hinter dem Spott steht, wird darin sichtbar, daß er seine Warnung auf Gottes Weisung zurückführt (ebd. 3, 1, 36f). In einem Kapitel über die Vorsehung erweist sich ihm in der Differenzierung der G. u. ihrem Streben zueinander das Wirken des Bildners (ebd. 1, 6, 9).

II. Altes Testament u. Judentum. Die Religion des AT kennt nicht die ‚Verbindung eines männlichen u. eines weiblichen Prinzips‘ (vgl. F. Nötscher, Art. Astarte: o. Bd. 1, 806/8); denn sie stellt ‚die Einzigkeit Gottes‘ heraus (Rengstorf 44). Daß die Verschiedenheit der G. auf Gott zurückgeführt wird, entspricht dem Schöpfungsglauben des AT. Sie wird in dem Bericht von Gen. 1 auch für die Tiere vorausgesetzt (v. 22; vgl. ebd. 7, 2f. 8f), aber nur für die Menschen besonders hervorgehoben (ebd. 1, 27; zSt. s. H. Merki, Art. Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 462). Gott schuf den Menschen differenziert in ‚männlich‘ u. ‚weiblich‘. Mann u. Weib sind zwei Wesen der Gestaltwerdung des göttlichen Ebenbildes ‚Mensch‘. Beiden wird die Herrschaft über die Erde u. die Tierwelt (Gen. 1, 26. 28) zugesprochen (vgl. Sir. 17, 3). Beide werden mit der Erschaffung nach dem Bild Gottes von der übrigen Schöpfung distanziert. Ein unmittelbares, personales Bezogensein des Geschöpfs auf Gott ist nach Gen. 1 nur dem Menschen gegeben, aber beiden G. gleichermaßen. Der Bericht Gen. 2 rückt diese in anderer Weise von der sonstigen Kreatur ab (v. 18/24). Das Weib ist dem Manne dadurch in einmaliger Weise nahe, daß sie aus ihm selbst genommen ist (v. 20/3). Diese Zusammengehörigkeit gilt von dem Schöpfungsgeschehen her für Mann u. Frau überhaupt; sie wird konkret jeweils für einen bestimmten Mann u. eine bestimmte Frau, zunächst insbesondere in der leiblichen Vereinigung beider (v. 24), wird aber keineswegs nur in ihr verwirklicht (v. 18. 20). Das Hebräische gibt die Möglichkeit, das Zusammengehören der beiden G. auch sprachlich auszudrücken (Mann/Männin: v. 23). Nach Gen. 3 ist durch den grundlegenden Akt des Ungehorsams mit der entscheidenden Wandlung der menschlichen Existenz auch die Beziehung der G. zueinander verändert, insbesondere das Verhältnis der Frau zum Mann (v. 16): es ist nunmehr dadurch bestimmt, daß sie nach ihm verlangend begehrt u. zugleich ihm untergeordnet ist; dies ist also nicht der ur-

sprüngliche Zustand. Im AT ist die Stellung der Frau innerhalb der Ehe weithin durch die Mutterschaft bestimmt (s. etwa Gen. 16, 5; 30, 32/4; Ps. 128, 3; s. jedoch 1 Sam. 1, 5. 8); weiteres bei G. Delling, Art. Eheleben: o. Bd. 4, 700. Das Verwischen der Unterschiede der G. (genannt wird die Kleidung) gilt im AT als religiöses Vergehen (Dtn. 22, 5); wahrscheinlich wird hier die Übernahme von Heidnischem abgewehrt (zur Aufhebung des Geschlechts vgl. bes. Dtn. 23, 2; Jes. 56, 3f). – In der jüd. Literatur erscheint das Verhältnis der G. mitunter als belastet von Gen. 3, 1/12 her: Adam muß sterben um der Schuld Evas willen (Sir. 25, 24; Hen. slav. 30, 17; Apc. Moys. 7, 1; 9, 2; vgl. 10, 2; das Weib hat die Sünde in die Welt gebracht: Gen. R. 17 [12a]; Strack-B. 3, 561. 423). Philo sagt, Ursprung des schuldhaften Lebens wurde für den ersten Menschen das Weib; solange er allein (εἷς) war, bildete er Welt u. Gott ab (opif. 151). Gelinder formuliert Josephus: Eva wurde durch Beschwerden bei der Geburt bestraft, weil sie, verführt durch den Trug der Schlange, Adam in das Unglück verstrickt habe (ant. Iud. 1, 49). Doch wird in der Beurteilung des Verhältnisses der G. auch auf Gen. 2, 18 Bezug genommen (Tob. 8,6: ‚Gehilfin' wird hier als ‚Stütze' [στήριγμα] interpretiert). In dem in bKetubbot 8a überlieferten Hochzeitssegen wird Gott gepriesen als der, der den Menschen zu seinem Ebenbild geformt u. ihm (dem Adam) aus ihm selbst einen Bau für immer errichtet hat; der Lobspruch verbindet Gen. 1, 27 u. 2, 22 so, daß die Verschiedenheit in der Entstehung der G. hervorgehoben wird, die aber beide von Gott geschaffen sind. In der rabbinischen Literatur des 3. Jh. nC. begegnet mitunter eine Deutung von Gen. 1, 27 bzw. 5, 2, die unter ‚männlich u. weiblich' eine einzige Gestalt verstanden wissen will. In Gen. R. 8 (6a) zu 1, 26 wird diese Deutung in zwei Fassungen referiert. Die eine sagt, der erste Mensch sei als androgynos erschaffen; die andere, Gott habe ihn zuerst mit zwei Gesichtern gebildet, ihn dann zersägt u. Mann u. Weib aus ihm gestaltet (entsprechend Lev. R. 14 [114d] zu 12, 2). In bBerakot 61a; bErubin 18a wird nur die zweite dieser Auslegungen erwähnt, in Midraš Ps. 139, 5 werden beide vorgetragen (unter Hinweis auf Gen. 2, 22 bzw. 1, 27; in einer Reihe von anderen Deutungen von Ps. 139, 5a). Mehrfach wird im Zusammenhang (wie schon bKetubbot 8a [2. Jh.]) sichtbar, daß den Rabbinen das Nebeneinander des Plurals in Gen. 1, 27c (5, 2a) u. des Singulars in 1, 27b Schwierigkeiten bereitete, die sie auf verschiedene Weise zu lösen suchten. Nach bMegillah 9a u. a. (s. Strack-B. 1, 801) stand in griechischen Übersetzungen von Gen. 1, 27 bzw. 5, 2 (die Rabbinen denken an LXX) ‚als Mann u. Weib schuf er ihn' (Philo quis rer. div. her. 164 stellt fest: nicht ‚ihn', sondern ‚sie', die beiden Arten der Gattung Mensch, u. gibt damit die nächstliegende Exegese; auch Symmachus u. Theodotion haben ‚männlich u. weiblich schuf er sie'; dagegen hat PsClem. hom. 3, 54, 2 ‚ihn'; eos fehlt Mc. 10, 6 in einem Teil der westlichen Überlieferung). Mit der bloßen Angabe des abweichenden Textes ist über die Auslegung nicht entschieden. In der Vorstellung von dem Zerteilen des ursprünglichen Doppelmenschen hat möglicherweise der platonische Mythos nachgewirkt (vgl. Schaller 155). – Daß der Gedanke durch Philo vermittelt wurde (Strack-B. 4, 406), läßt sich nicht wahrscheinlich machen. Philo sagt einerseits von dem urbildlichen (ἀρχέτυπος) Menschen (quis rer. div. her. 230) ausdrücklich, er sei nur ‚eine Idee . . ., gedacht, körperlos, weder männlich noch weiblich' (opif. 134). Er ist ‚der generelle Mensch', in dem das männliche u. das weibliche Geschlecht beide (sozusagen als Möglichkeit) vorhanden sind, aber so, daß die species, Adam, erst hernach gebildet wird (leg. all. 2, 13). Erst der nach dem rein geistigen Urbild gestaltete Mensch (das μίμημα: quis rer. div. her. 230) besitzt qualitas, besteht aus Leib u. Seele, ist Mann oder Frau (opif. 134). Der platonische Mythos könnte allenfalls ebd. 152 anklingen; hier wird indessen nur ausgesagt, daß der Eros Adam u. Eva verband, ‚gleichsam zwei getrennte Stücke eines (einzigen) Lebewesens zusammenführend'. In keiner Weise wird auch nur andeutend sichtbar, daß das Urbild des Menschen androgyn oder zweileibig gedacht wäre. Die Entstehung der G. verbindet sich für Philo vielmehr mit dem Bericht in Gen. 2, 21/3. Freilich gibt er für Einzelheiten nur eine allegorische Auslegung (leg. all. 2, 19f; vgl. post. Cain. 33 im Zusammenhang; eine eingehendere buchstäbliche Deutung war durch die anthropomorphe Fassung des Berichtes schwierig); in opif. 153 setzt er jedoch das ‚Bilden' des Weibes ausdrücklich als erfolgt voraus. Die allegorische Deutung der Aussagen über

die G. wird ausführlich in leg. all. 2, 21/48 gegeben; sie spielt aber auch sonst häufig eine Rolle, zunächst ebd. 2f (etwa 2, 49f zu Gen. 2, 24; 3, 50 zu Gen. 3, 9; 3, 59/61 zu Gen. 3, 13; 3, 185 zu Gen. 2, 21), dann in Cherub., bes. 57/61 zu Gen. 4, 25 u. 2, 21f, usw. Dem Geist (νοῦς) wird als ‚Gehilfin' (Gen. 2, 18) u. ‚Bundesgenossin' die Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) beigesellt, die ihm an Rang u. Kraft nachsteht (leg. all. 2, 24). Wie der Mann, so ist der Geist der Handelnde; wie das Weib, so ist die Sinneswahrnehmung die Erleidende (ebd. 2, 38). Wie der Mann, so wurde der Geist zuerst gebildet, wie das Weib, so die Sinneswahrnehmung u. die Empfindungen (πάθη) der Seele nach jenem als seine Gehilfen (ebd. 2, 5). Ohne die Sinneskräfte ist der Geist nur die Hälfte einer vollkommenen Seele; darum gab Gott ihm, dem ‚Adam', die ‚Eva' (Cherub. 59f; vgl. 57; anders quaest. in Gen. 1, 25). Gelegentlich allegorisiert Philo das Verhältnis der G. auch in anderen Zusammenhängen: weibliche Geburten der Seele sind Schlechtigkeit u. Leidenschaft (vgl. Diotogen. bei Joh. Stob. 4, 7, 62 [4, 266, 16f W.-H.]: das Begehrungsvermögen ist der weibliche u. feuchte [!] Teil der Seele), männliche sind gutes Empfinden u. Tugend (sacr. Abel. et Cain. 103); nur der Name der Weisheit ist weiblich, ihre Art dagegen männlich, sie sät u. erzeugt in den Seelen Erkenntnis u. gute Taten (fug. et inv. 51f). Der weibliche Seelenteil ist vernunftlos, ihm eignen Furcht, Schmerz, Lust u. Verlangen; das männliche Denken ist vernünftig, klug, gerecht usw.; das Aufhören des Weiblichen in Gen. 18, 11 meint die Befreiung von Leidenschaften u. das Bezogensein auf Gottes Willen, die dem männlichen Geschlecht entsprechen (quaest. in Gen. 4, 15; entsprechend wird Gen. 18, 11 gedeutet: quod det. pot. insid. 28; Cherub. 50 u.ö.). Werden manche dieser Aussagen auch durch den allegorischen Zusammenhang verschärft, so setzen sie andererseits doch bereits ein bestimmtes Urteil über die G. voraus; mitunter wird auch ausdrücklich von einem solchen ausgegangen. ‚Das Weibliche ist unvollständig, gehorchend', mehr passiv als aktiv, der Mann in jeder Weise höherstehend (spec. leg. 1, 200f). Übrigens wiederholt Philo den Satz, daß der Frau das häusliche, dem Manne das öffentliche Wirken zugeteilt sei, in dem Zusammenhang, in dem er Dtn. 22, 5 behandelt; der Akzent wird offenbar besonders auf die Bewahrung der Manneswürde gelegt (virt. 18/21). Die Unterlegenheit der Frau wird quaest. in Gen. 1, 27 mit Gen. 2, 21 begründet (warum wurde die Frau nicht, wie der Mann, aus Erde geschaffen?). In der Auslegung von Gen. 2, 22 kann Philo aber auch sagen, daß ein Mann ohne Frau unvollständig u. unbehaust ist (quaest. in Gen. 1, 26; auch hier wird die Teilung der Aufgaben erwähnt). Daß Gott geschlechtslos ist, erwähnt Philo nicht ausdrücklich; es ist für ihn in die Aussage eingeschlossen, daß Gott leiblos ist (gelegentlich nennt er auch bestimmte Teile des Leibes, die Gott nicht besitzt, so sacr. Abel. et Cain. 95f; conf. ling. 98; dec. 32f). Wenn Philo in verhältnismäßig breiter Ausführung des Bildes (ebr. 30) meint, Gott habe die Schöpfung in der Verbindung mit seiner eigenen ἐπιστήμη erzeugt, so weist er dort selbst darauf hin, daß das eine uneigentliche Aussage ist.

III. Gnosis. Nach der Apokalypse des Adam (A. Böhlig - P. Labib, Kopt.-gnost. Apokalypsen aus Cod. V von Nag Hammadi [1963]) sind Adam u. Eva ursprünglich engelgleich u. im Besitz der Gnosis Gottes. Erst dadurch, daß der Demiurg, der sie aus Erde geschaffen hatte, sie trennte, wurden sie zu zwei Äonen; dabei gingen sie der Gnosis verlustig (64, 6/28; 67, 2/7 wird der Verlust mit dem Aufkommen des geschlechtlichen Verlangens verbunden). Im Apocryphon Iohannis (53, 4/10 Till = 68, 15/9 Giversen; vgl. auch M. Krause - P. Labib, Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes = AbhDtArchInstKairo Kopt. Reihe 1 [1962]) ist Adam der in die Materie hinabgezogene Mensch, dem die ἐπίνοια Zoē (Eva) zur Gehilfin (βοηθός) gesandt wird (sie belehrt ihn über seine Herkunft u. den Rückweg nach oben: Apc. Joh. apocr. 53, 15/7 T. = 68, 21/4 G.); die formale Nähe zu Gen. 2, 18; 3, 20 (Zoē) ist nicht zu verkennen. Gen. 2, 21/4 wird dann Apc. Joh. apocr. 58, 13/60, 11 T. = 70, 20/71, 20 G. verwertet (s. dazu Giversen 262f); gelegentlich wird dabei ausdrücklich gegen die Darstellung durch ‚Mose' polemisiert (ebd. 58, 16f; 59, 17f T. = 70, 22f; 71, 3 G.). Die Unterordnung des ‚Weibes' unter den ‚Mann' (Gen. 3, 16) wird durch Jaldabaot ausgesprochen in Unkenntnis des ‚Ratschlages der hl. Höhe', der auf die Erlösung des ‚Mannes' aus ist (61, 10/5 T. = 72, 1/3 G.; s. Giversen zSt. 264). Entsprechend versuchen in der ‚kopt.-gnost. Schrift ohne Titel' (A. Böhlig - P. Labib, Die kopt.-gnost.

Schrift ohne Titel aus Cod. II von Nag Hammadi [1962]) die bösen Mächte Adam beizubringen, daß Eva, hier Tochter der Sophia Zoē genannt (163, 31f), seiner Herrschaft unterworfen sei, um seine Befreiung durch sie zu verhindern (164, 21/5; auch hier wird Gen. 2, 21/4; 3, 16 benutzt). Im Evangelium des Philippos wird die Loslösung des ‚Weibes' vom ‚Manne' als die Ursache des Verlorenseins (des ‚Todes') bezeichnet; in ihrer Wiedervereinigung besteht das Heil (118, 9/22 Till, vgl. 116, 22/6 T.); auch hier liegt offenbar Symbolsprache vor; s. Ev. Thom. 22 (85, 28/35 Guillaumont): ‚Wenn ihr das Männliche u. das Weibliche zu einem Einzigen macht, damit das Männliche nicht männlich (u.) das Weibliche (nicht) weiblich ist, ... dann werdet ihr (ins Reich) eingehen' (vgl. den Schluß der Schrift [99, 24/6]: ‚Jede Frau, wenn sie sich männlich macht, wird in das Reich der Himmel eingehen'). Die simonianische Gnosis setzt den Geist (νοῦς) als das männliche Prinzip, das von oben ist, ‚die große Kraft' (vgl. Act. 8, 10); als das weibliche wird ihm der Gedanke (ἐπίνοια) entgegengestellt, beide werden als die Uranfänge des Seienden überhaupt verstanden (Hippol. ref. 6, 18, 2f). Geist u. Gedanke sind eins, werden aber als zwei kund; sie sind eines als das Mannweibliche (‚die mannweibliche Kraft': ebd. 18, 6), das das Weibliche (den Gedanken, ἐπίνοια) in sich enthält (ebd. 18, 7). Offenbar verbinden sich hier formalmythische mit inhaltlich philosophischen Vorstellungen, wie sie o. Sp. 780/3 besprochen wurden; sie sind nicht christlich verkleidet. Die Naassener setzen als Uranfang einen himmlischen Menschen, den sie Adamas nennen; er ist mannweiblich, von ihm her kommen ‚Vater' u. ‚Mutter', die Erzeuger der Äonen (Hippol. ref. 5, 6, 4f). In der ewigen oberen οὐσία gibt es weder Männliches noch Weibliches, sondern einen neuen Menschen, der mannweiblich ist (ebd. 5, 7, 15); hier wird offensichtlich mannweiblich mit weder männlich noch weiblich gleichgesetzt (vgl. Iren. haer. 1, 18, 2 [1, 172 Harvey]: der pneumatische Mensch, der nach Gen. 1, 27 entstandene, im Unterschied zu dem nach Gen. 2, 7 gebildeten, ist mannweiblich). Dem entspricht das nach einem angeblichen Jesuswort (2 Clem. 12, 2; ebd. 3/5 umgedeutet) für die Gnostiker erstrebenswerte Ziel, daß ‚die zwei eines sein werden ... u. das Männliche mit dem Weiblichen weder Männliches noch Weibliches', also die Geschlechtlichkeit endet (vgl. Tert. an. 37, 4; s. u. Sp. 800). In diesem Sinn ist auch das Herrenwort aus dem Ägypterevangelium zu verstehen: ‚Ich bin gekommen, die Werke der Weiblichen (Singular) aufzulösen' (Clem. Alex. strom. 3, 63, 1f; vgl. Apc. Jac. [1] 41, 17/9 Böhlig - Labib: ‚[Das] Werk der Weiblichkeit gelangte empor zum Werk dieser Männlichkeit'; s. ferner Clem. Alex. exc. Theodot. 68. 79). Auf das erste Wort beruft sich der sog. Doketist Cassian für seine Behauptung, die Differenzierung der G. in das Befruchtende u. das Empfangende sei nicht als Rechtfertigung des Geschlechtsverkehrs anzuführen (Clem. Alex. strom. 3, 91). In der ‚koptisch-gnostischen Schrift ohne Titel' (157, 2/5 B.-L.) dagegen wird der Eros mannweiblich genannt, weil er ‚Feuer aus dem Licht' ist (männlich) u. eine Blutseele bei sich hat (weiblich). In der valentinianischen Gnosis wird der uranfängliche Autopator als der mannweibliche Äon bezeichnet, der das All umfängt (Epiphan. haer. 31, 5, 3); anschließend wird das Entstehen der insgesamt 30 ‚mannweiblichen' Äonen dargestellt, die aber in den Gruppen nach männlichen u. weiblichen Äonen geschieden werden (ebd. 31, 5, 4/6, 1; zu den 30 mannweiblichen Äonen s. Iren. haer. 1, 1, 2f [1, 10f H.]; Joh. Damasc. haer. 31; zum mannweiblichen Gott bei den Valentinianern vgl. Greg. Naz. or. 31, 7). Die Äonen Bythos (der Urvater), Nus, Logos, Anthropos, die ursprüngliche Achtheit, werden nur mit vier Namen benannt, weil sie mannweiblich sind (Iren. haer. 1, 1, 1 [1, 10 H.]), d.h. hier offenbar, daß die jeweils zu ihnen gehörenden, rein abstrakten weiblichen Äonen ein Teil ihrer selbst sind (s. etwa Nus/Aletheia). Das letzte zeigt sich besonders deutlich etwa bei den ‚sieben guten mannweiblichen Kräften', Erzeugnissen der Zoē, die in je einer Reihe der männlichen u. der weiblichen Kräfte aufgezählt werden (es handelt sich um ethische Begriffe; in der ‚koptisch-gnostischen Schrift ohne Titel' [155, 6/12; vgl. 154, 27/9 B.-L.] ist der Tod als mannweiblich bezeichnet u. der Ausdruck so verstanden, daß der Tod böse Kräfte aus sich selbst hervorbringt, ‚sieben mannweibliche Söhne'). Von den sieben Mannweiblichen, die aus dem Chaos hervorgegangen sind, wird ausdrücklich gesagt: ‚Sie haben ihren männlichen Namen u. ihren weiblichen Namen' (ebd. 149, 25f B.-L.); diese sind die genannten etymologisierenden Abstrakta (ebd.

149, 26/150, 1 B.-L.). Nach Irenaeus ist die Vorstellung vom Urvater in der Schule der Valentinianer freilich nicht einheitlich: teils stellen sie ihn in Syzygie mit der Sigē, teils lassen sie ihn ‚übermännlich u. überweiblich' sein (haer. 1, 2, 4 [1, 18 H.]), u. d.h. offenbar ‚weder männlich noch weiblich', ohne Gefährtin (so ebd. 1, 11, 5 [1, 108 H.], ebenfalls in Gegensatz zu der Verbindung mit der Sigē; ebd. 1, 1, 1 [1, 10 H.] ist von der Syzygie mit der eigenen ἔννοια die Rede). Nach Markos jedenfalls ist der uranfängliche Gott (‚der Vater') ‚weder männlich noch weiblich' (Hippol. ref. 6, 42, 4).

B. Christlich. I. Neues Testament. Jesus sieht die Verschiedenheit der G. durch Gott in der Schöpfung gegeben; sie zielt auf die Verbindung von Mann u. Frau ab u. zwar auch auf die leibliche, aber sichtlich nicht nur auf sie, wie der Kontext insbesondere in dem unbedingten Verbot der Ehescheidung zeigt (vgl. G. Delling, Art. Ehescheidung: o. Bd. 4, 713). Die Zusammengehörigkeit beider Aussagen ergibt sich aus der Verknüpfung von Gen. 1, 27c u. 2, 24 zu einem zusammenhängenden Zitat; der Schriftbeweis ist entscheidend (Mc. 10, 6/8 par.). Botschaft u. Tun Jesu gelten beiden G. (Mc. 14, 3/9 par.; 15, 40f par.; 16, 1/8 par.); akzentuiert erscheint das bei Lc. 7, 37/50; 8, 2f; 10, 38/42; 13, 10/7. Auch Paulus greift auf Gen. 1f zurück, leitet jedoch aus Gen. 1, 27 in Verbindung mit 2, 21f eine Abstufung der G. ab: nur vom Manne wird in den Schöpfungsberichten gesagt, daß er Gottes Ebenbild ist; die Frau kommt danach vom Manne her, nicht umgekehrt; also ist die Frau der Abglanz des Mannes (1 Cor. 11, 7f). Aus Gen. 2, 18 gewinnt Paulus nicht den Gedanken der Nähe der Frau zum Mann, sondern wiederum den der Nachordnung (1 Cor. 11, 9; vgl. 11, 3. 7/9; Paulus argumentiert schließlich auch von der Ordnung der φύσις her, ebd. 11, 14). Allerdings ergänzt Paulus alsbald diese Sätze durch die Aussagen, daß in religiöser Beurteilung, ‚im Herrn', die G. aufeinander angewiesen sind (ebd. 11, 11f; vgl. dazu R. ʿAqiba, Gen. R. 22 [14d] zu 4, 1: bei den Nachkommen Adams u. Evas ist [entsteht] der Mann nicht ohne das Weib u. das Weib nicht ohne den Mann u. beide nicht ohne die Šᵉkînah). Vor allem aber stellt Paulus in Gal. 3, 28 heraus, daß die Spannung zwischen den G. (ἄρσεν καὶ θῆλυ, nach Rengstorf 18 aus Gen. 1, 27) aufgehoben ist in der Einheit, die in dem gemeinsamen Bestimmtsein durch Christus Jesus (den Gekreuzigten u. Auferstandenen) gründet. Ihr entspricht die vielfältige Betätigung der Frau in der Gemeinde (zB. Rom. 16, 1/4. 6. 12), auch im Gottesdienst (1 Cor. 11, 5. 13), die jedoch bestimmten Vorschriften unterworfen (ebd. 11, 5/10) bzw. durch solche begrenzt wird (ebd. 14, 34f). Die Unterordnung der Frau bleibt wie hier (ebd. 11, 34, wo sie von der Torah her, wohl Gen. 3, 16, erhärtet wird), so auch im Miteinander der G. in der Ehe gefordert (Col. 3, 18 u. ö.; vgl. G. Delling, Art. Eheleben: o. Bd. 4, 702; anders POxy. 1380, 214/6: Isis hat den Frauen die gleiche δύναμις gegeben wie den Männern). Von ihr ist auch Eph. 5, 24 die Rede, aber ebd. 5, 25. 28f entspricht ihr die Pflicht der liebenden Fürsorge des Mannes, die den ganzen Menschen des anderen Geschlechts umfaßt; ebd. 5, 29a (vgl. 28) ist dabei anscheinend auf Gen. 2, 23a angespielt, also von daher die enge persönliche Beziehung der G. in der Ehe herausgestellt (s. das Zitat aus Gen. 2, 24 in Eph. 5, 31). Der gegebene Unterschied deutet sich dann ebd. 5, 33 nochmals an. Die Weise, in der in 1 Tim. 2, 13 eine Rangordnung der G. aus der Abfolge der Schöpfung von Mann u. Frau nach Gen. 1, 27a u. 2, 22 gewonnen wird, erinnert an 1 Cor. 11, 8. In 1 Tim. 2, 14 wird dann aus Gen. 3, 1/6. 13 eine Wertung der G. abgeleitet, die die Stellung der Frau weiterhin begründet (s. 1 Tim. 2, 11f; vgl. 2, 15; dagegen setzt Paulus Rom. 5, 14 den Anfang des menschlichen Sündigens in Adam; s. 4 Esr. 7, 116. 118 [2, 377 Kautzsch]; vgl. 4, 30; 7, 11 [357. 371 K.]). In 1 Petr. 3, 6f wird das Verhältnis der G. einerseits bestimmt durch die Unterordnung der Frau unter den Mann (unter Berufung auf das Vorbild Saras, Gen. 18, 12), die frei sein soll von Furcht; der Mann soll andererseits, christlicher Erkenntnis entsprechend, Rücksicht nehmen auf die Frau u. ihr die gebührende Ehrung erweisen. Begründet wird die darin enthaltene Forderung an den Mann damit, daß beiden G. in gleicher Weise die Anwartschaft auf das eschatologische Heil gegeben ist, unterstrichen durch die Warnung, daß die Nichtbeachtung die Gebete (der Eheleute?) der Verheißung berauben kann.

II. Osten. Clemens v. Alexandrien verarbeitet auch in seinen Äußerungen über Verschiedenheit u. Gemeinsamkeit der G. nicht selten Motive der griech. bzw. hellenist. Philosophie, argumentiert aber ebenso von

christlichen Prinzipien aus oder verknüpft beide. So ist ihm geläufig, daß sich mit dem Männlichen die Begriffe ‚trocken' u. ‚warm' verbinden, daß der Mann der tätige, die Frau die erleidende ist (paed. 3, 19, 2), so wie jenem die kräftigere Natur zu eigen ist (ebd. 3, 19, 1), u. daß er durch Einsicht bevorzugt ist (ebd. 3, 18, 2). Immerhin sind diese Akzente zunächst durch den Kontext in ebd. 3, 18f veranlaßt; etwas anders werden sie strom. 4, 58/65 gesetzt. Gewiß bleibt es dabei, daß die Männer den Frauen überlegen sind u. in allem den Vorrang haben (ebd. 4, 62, 4). Aber im allgemeinen betreffen die Unterschiede vor allem das Körperliche; Schwangerschaft u. häusliches Walten sind der Frau von daher zugeteilt (ebd. 4, 59, 4/60, 1; Clemens weiß jedoch von Völkern, bei denen die Frauen Männerwerk verrichten; er übernimmt sogar von den Philosophen den Hinweis auf gleiche Leistungen in der Tierwelt: ebd. 4, 62, 2f). Die wesentlich weiter gehenden Gedanken von 1 Cor. 11, 3. 7 werden wenigstens durch das Zitieren dieser Stellen hier eingefügt (strom. 4, 63, 5). Entscheidend ist im ganzen Zusammenhang jedoch die These der Gleichstellung der G. in bezug auf die Tugend u. die Erziehung zu ihr durch ‚Philosophieren' (ebd. 4, 58, 3f). Als Mensch, d.h. was die Seele anlangt (ebd. 4, 60, 1), hat die Frau keine andere Natur als der Mann, also hat sie auch die gleiche Tugend: Besonnenheit u. Gerechtigkeit u. alles daraus Folgende sind von beiden zu fordern (ebd. 4, 59, 1/3); beide haben gegen die Begierden zu kämpfen (ebd. 4, 60, 3). Christliche Gedanken treten in paed. 1, 10f deutlicher hervor. Haben beide G. denselben Gott, so haben sie auch denselben ‚Pädagogen', die gleiche Gemeinde, dieselbe Besonnenheit; Atem, Sinne, Erkenntnis, Hoffnung, Liebe, die Gnade, das Heil, alles ist gemeinsam, also auch Tugend u. Lebensführung (ebd. 1, 10, 2). Die Scheidung der G. gehört nur dieser Welt an (Lc. 20, 34f); der Siegespreis der anderen Welt ist nicht Mann u. Weib (als Geschlechtswesen) verheißen, sondern dem Menschen (Clem. Alex. paed. 1, 10, 3; 1, 11, 1). Nach der Erzeugung der Kinder sieht der Mann in der Frau die Schwester, die körperlich bedingten Unterschiede verlieren ihre Bedeutung, u. es kann wohl geschehen, daß die Frau ‚männlich u. vollkommen' wird; die Seelen von Mann u. Frau sind ja in gleicher Weise Seelen, nicht männlich u. weiblich (strom. 6, 100, 3). Wenn Clemens dagegen die Unterschiede der G. im Körperlichen betont herausstellt (paed. 3, 18/20. 23), so ist das in der Polemik gegen die äußere Verwischung der Verschiedenheit begründet, gegen die schon Epiktet anging (vgl. Philo v. cont. 50f). Nächst der Einsicht erscheinen hier Bart u. Brusthaare als von Gott gegebene Zeichen der Stärke u. Herrschaft des Mannes u. als sein besonderer Vorzug (Clem. Alex. paed. 3, 18, 1f); der Bart ist älter als Eva (ebd. 3, 19, 1). – Bei PsClemens (zur sachlichen Einordnung der Schrift vgl. B. Rehm, Art. Clemens Romanus II: o. Bd. 3, 198f) erscheinen die Prädikate ‚männlich' u. ‚weiblich' betont als Wertbegriffe. Die gegenwärtige Welt ist zeitlich, (voller) Unwissenheit, weiblich, mütterlich, die kommende Welt ewig, (voller) Erkenntnis, männlich, väterlich, (hom. 2, 15, 2f). Der Mann wurde, so heißt es dann in einer Art Auslegung von Gen. 1f, mit der Herrschaft über alle Geschöpfe ausgezeichnet, empfing den Atem des Schöpfers, damit er unsterblich zu sein vermöge (hom. 3, 20, 3). Die mit ihm geschaffene weibliche Natur steht weit zurück, wie der Mond im Vergleich zur Sonne, wie das bloße Anteilhaben im Vergleich zum wirklichen Sein (ebd. 3, 22, 1). Ja, das Weibliche wird als das Prinzip des Bösen verstanden (vgl. die neben andersartigen stehende mandäische Aussage, Adam sei vom Demiurgen Ptahil nach seinem eigenen Bilde geschaffen, Ḥawwā dagegen nach dem der Rūḥā, des bösen Dämons schlechthin; Ginza R. 11, 268, 22/269, 1 Petermann [266, 19/24 Lidzbarski]; vgl. Rudolph 283. 285f); vom Weiblichen her kommen zB. der Polytheismus (PsClem. hom. 3, 24, 1), die Kriege (ebd. 3, 24, 2; vgl. 3, 25, 3), das Besitzenwollen (Interpretation des Namens Kain: ebd. 3, 25, 1), im Gegensatz zum Männlichen, das Frieden lehrt, Gerechtigkeit befiehlt (ebd. 3, 26). Kurz, ‚der Männliche ist ganz Wahrheit, die Weibliche ganz Irrtum' (ebd. 3, 27, 1); sie umhüllt durch ihr Blut den Samen des Männlichen (vgl. E. Lesky, Art. Embryologie: o. Bd. 4, 1228/32), d.h. sie stiehlt durch kurze Lust die Kraft der Vernunft, usw. (PsClem.Rom. hom. 3, 27, 2). Der Leib des Menschen entsteht aus dem Weiblichen, denn ihm sind ‚Begehren, Zorn, Trauer u. das diesen Folgende' eigen; das Pneuma entsteht aus dem Männlichen u. ‚ist aufnahmefähig für Vernunft, Erkenntnis, Furcht u. das diesen Folgende' (ebd. 20, 2, 3). – Die bildliche Bezeichnung der Seele als Weib u.

des Gesetzes als Mann, die bei Origenes im Matthäus-Kommentar eine bestimmte Rolle spielt, ist nicht mit einer eigentlichen Wertung der G. verbunden, sondern setzt nur eine bestimmte Zuordnung beider zueinander voraus. Orig. in Mt. 12, 4 (GCS 40, 73f) ist die Anwendung des Bildes zunächst durch Rom. 7, 2 veranlaßt; aber es kehrt Orig. in Mt. 17, 31 (674/8) wieder. Neben dem Gesetz kann auch der λόγος (= Mann) als des Weibes ‚Seele' gedacht werden (frg. in Mt. 274 [GCS 41, 123]). Entsprechend wird in der allegorischen Deutung von Gen. 1, 27c der Mann Geist genannt, das Weib Seele; wenn sie übereinstimmen, erzeugen sie gute Gedanken; wenn aber die Seele dem Verlangen nach körperlicher Lust verfällt, bricht sie die Ehe gegenüber dem Geist (in Gen. hom. 1, 15 [GCS 29, 19]). In ganz andere Richtung geht die bildliche Anwendung der Beziehung der G., wenn die Weisheit als das Weib des Weisen erscheint; das Bild wird in der Richtung des Zusammenlebens von Mann u. Frau ausgeführt (in Mt. 17, 32 [GCS 40, 686f]); vgl. Waszink 456f. Daß der Unterschied der G. für die Auferstandenen endet, betont Origenes in vollen Wendungen in Mt. 17, 30 (671, 14/8). – Gelegentlich wirkt bei den Vätern der platonische Mythos von der Entstehung der G. nach. So zitiert Eusebius (praep. ev. 12, 12) Platon (conv. 189d/e. 190d/e); Platon habe allerdings den Sinn von Gen. 2, 20/2 nicht verstanden (Eusebius setzt voraus, daß Platon die Torah bzw. das AT kennt: praep. ev. 13, 12, 1 [Zitat aus Aristobul]; vgl. ebd. 12, 52, 35). Ob Basilius v. Ankyra im 3. Kapitel seiner Schrift Liber de vera virginitate (PG 30, 673B/676C) an den platonischen Mythos denkt, ist freilich nicht sicher; nur gelegentlich erinnert die Formulierung daran (zu συμπλέκειν: 673C [s. 676A] vgl. Plat. conv. 191a; zu τέμνειν: 673C vgl. conv. 190d; zu τμῆμα: 673C vgl. conv. 191d; zu ποθεῖν: 676A vgl. conv. 191a; die ersten drei Ausdrücke begegnen immerhin schon dort, wo von der Erschaffung der Tiere gesprochen wird: 673C). Deutlich hat Basilius Gen. 2, 21/3 im Sinn; er spricht von der Seite des Mannes, aus der das Weib losgelöst ist (673D), bezeichnet das Weib als das vom Mann Genommene (676A; 676C wird dann Gen. 2, 24 ausdrücklich zitiert). Basilius hebt zuerst hervor, daß Gott in der Schöpfung alle Arten von Lebewesen in männlich u. weiblich teilte u. zugleich den geheimnisvollen Trieb zur Vereinigung in beide G. legte, mit dem Ziel der Mehrung (673 B/C). Die Unterordnung der Frau begründet er damit, daß der Teil (Gen. 2, 22f) dem Ganzen Gehorsam leisten solle (673D/676A); andererseits setzte Gott fest, daß der Mann nach dem Weibe verlange u. in der Verbindung mit ihm das ihm Zugehörige wieder in sich aufnehme (676A). Gott ließ die Frau als die erleidende (passive) nicht hilflos, sondern gab den Mann in die Gewalt des ‚schwächeren Wesens' (676B/C; Basil. zitiert Gen. 2, 24: 676C/D; vgl. G. Delling, Art. Geschlechtstrieb: u. Sp. 808f). Durch 1 Cor. 11, 10 inspiriert ist seine Aussage, der Mann habe in gewisser Weise eine engelgleiche Würdestellung (virg. 34 [737D/739A]); die Frau, die eine wesentlich geringere Natur besitze, erkenne durch die ἐξουσία auf ihrem Kopf ihre Unterordnung unter das Hervorragendere an. – Gregor v. Nyssa folgert aus der Verheißung Jesu, die Existenz nach der Auferstehung werde dem Zustand der Engel gleich sein (Mc. 12, 25 par.), daß schon das Leben in dieser Welt auf das Erhoffte ausgerichtet werden müsse; die Braut Christi ‚ahme durch Leidenschaftslosigkeit die engelhafte Reinheit nach' (in Cant. 2, 7 or. 4 [6, 134f Jaeger]). – Wenn Synesius Gott preist (hymn. 5, 63f): ‚Du bist Vater, du Mutter, du männlich, du weiblich', so will das nach dem Zusammenhang nicht so sehr besagen, daß er alle Gegensätze in sich vereint; vielmehr soll er als der Ursprung von allem gerühmt werden. – Joh. Chrysostomus stellt den Unterschied zwischen Gen. 2, 27a/b u. c heraus; danach ist die Aussage über die Ebenbildlichkeit ausdrücklich abzuheben von der Differenzierung in Mann u. Weib. Die erste ist auf das Anteilhaben an Vernunft u. Denkfähigkeit zu beziehen, die zweite auf die körperliche Bildung als Mann u. Frau (homin. opif. 16 [PG 44, 181B/C]). Diese wird der ursprünglichen engelgleichen Art des noch nicht nach G. geschiedenen Menschen entgegengesetzt (ebd. 17 [189D]). An anderer Stelle (in Gen. serm. 2, 2 [PG 54, 589]) betont Joh. Chrysostomus polemisch, daß der Mann durch die ursprüngliche Ebenbildlichkeit ausgezeichnet u. dementsprechend niemandem untergeordnet ist. Bei der Erklärung von Gen. 2f kommt er zu einer Abstufung: vor dem Fall war der Frau die gleiche Würde eigen wie dem Manne (ὁμότιμος), war sie dem Manne gleichrangig (ὅμοιος: in Gen. serm. 4, 1 [594]); durch den Ungehorsam kam es zur Unter-

ordnung unter ihn (ἀποστροφή [Gen. 3, 16] interpretiert Joh. Chrysostomus als Zuflucht, Hafen, Sicherheit). – Bei Kyrill v. Alexandrien tritt wieder die differenzierende Wertung der G. in der sinnbildlichen Deutung hervor: Weib ist Symbol der unmännlichen Sinnesart (in Hos. 5 [PG 71, 48D]); das Weib ist Typos der Lust u. der Schwäche (in Sach. 30 [PG 72, 84C]). – Eine Äußerung bei Theodoret (graec. affect. 5, 56f) erinnert u.a. an Clemens Alexandrinus: daraus, daß Gott die Frau gerade aus dem Manne bildete (nicht aus irgendetwas anderem), folgert er die ethische Gleichstellung der G.; Gott gibt beiden dieselben Gesetze, da sie sich nach der Gestalt des Leibes, nicht der Seele nach unterscheiden. Denn die Frau ist wie der Mann vernunftbegabt u. begreift die sittlichen Forderungen; deshalb hat sie an Religion u. sittlichem Ringen vollen Anteil. Die Frau ist aus dem Manne entstanden, damit sie nicht, weil sie eine andere Natur habe, andere Wege gehe als er (ebd. 5, 56). – Ähnlich urteilt Prokop v. Gaza (in Gen. 2, 18 [PG 87, 172A]): das Weib steht in keiner Hinsicht dem Manne nach in der Unterweisung zur Frömmigkeit; wenn sie dem Leibe nach den zweiten Platz innehat, so unterscheidet sie sich doch in keiner Weise vom Manne hinsichtlich der Seele, die ja unsterblich ist.

III. Westen. Die Stellung der G. ist für Tertullian zunächst durch Gen. 3 bestimmt. Er identifiziert die Frau jeder Zeit mit Eva: ‚Du bist die Pforte des Teufels‘, die erste Übertreterin des Gesetzes; die Frau hat das Bild Gottes in dem Mann (hominem) Adam leichthin zerstört (cult. fem. 1, 1, 2; Melito hom. pass. 49 bezieht dagegen Gen. 3 auf den Menschen schlechthin). Gegen Irrlehren, die die Ehe auflösen wollen, ist nach Tertullian freilich auch zu betonen, daß Gott es ist, der die Frau vom Manne genommen u. die beiden G. in der Ehe wieder zusammengefügt hat (uxor. 1, 3, 1; vgl. PsCyprian. pudic. 5 [CSEL 3, 3, 16f]: in eines kehrt zurück, was eines war). Daß die gleiche sittliche Forderung (hier der Verzicht auf eine zweite Ehe nach dem Tod des ersten Gatten) für beide G. gilt, ist ihm selbstverständlich: una omnibus disciplina praeest (monog. 10, 7). Wenn Tertullian gegenüber der Mischehe die christl. Ehe preist, kommt er einer religiösen Gleichstellung der G. nahe: beide sind Geschwister, beide Mitknechte; es besteht keine Scheidung an Geist u. Leib; wo zwei sind, da ist Christus (uxor. 2, 8, 7. 9). Die ‚auctoritas sexus‘ (virg. vel. 10, 2) ist damit freilich nicht aufgehoben (ebd. 10, 1: feminae ... per omnia viris subditae); es ist der Frau nicht gestattet zu reden, zu taufen, irgendein Männeramt in der Kirche zu verrichten (ebd. 9, 1). Erst für die künftige Heilszeit verheißt Tertullian die Aufhebung des Unterschiedes der G. (an. 37, 4: tunc enim nuptiae non erunt; s. Waszink 429f); der Frau wird das ‚gleiche Geschlecht‘ zugesagt wie dem Mann, d.h. die ‚substantia angelica‘ (cult. fem. 1, 2, 5). Die geistige Bindung der Eheleute aneinander endet mit dem Tod jedoch nicht (monog. 10, 8). Tertullian behauptet übrigens gegen Markions Schüler Apelles, nach dessen Meinung die Seelen schon vor der Inkarnation männlich oder weiblich sind, daß für Fleisch u. Seele in der Zeugung das Geschlecht des Menschen bestimmt werde (an. 36, 2f; vgl. Waszink 419f). Wie Eva schon vor dem Vollzug der Ehe Weib war, so ist auch die Jungfrau schon mulier (deshalb muß sie den Schleier tragen: virg. vel. 8, 3); die geschlechtliche Verschiedenheit wurde aber erst nach dem Fall erkannt (ebd. 11, 2). – In der pseudocyprianischen Literatur spielt folgender Gedanke eine Rolle (vgl. Ford 59): Gibt es nach Lc. 22, 35f für die Teilhaber der Auferstehung keinen Unterschied der G. mehr, so wird dieser Zustand in der absoluten Keuschheit (sanctitas) schon jetzt erreicht, in einer vorlaufenden Abbildung der Auferstehung; an die Stelle von männlich u. weiblich tritt eine tertia forma (PsCyprian. singul. cler. 40 [CSEL 3, 3, 215f]). Im enthaltsamen Leben ist der Abstand der G. bedeutungslos geworden, hier ‚herrscht allein die Gleichheit‘ (zitiert wird Col. 3, 11): ‚nulla discretio est qualitatis‘ (ebd. 14 [189]). Virginitas aequat se angelis ... virginitas neutri est sexus (PsCyprian. pudic. 7 [CSEL 3, 3, 18]). Cyprian selbst sagt zu den virgines: vos resurrectionis gloriam in isto saeculo iam tenetis ... angelis Dei estis aequales (Bezug auf Lc. 20, 35f). Die jungfräulich Lebenden tragen schon jetzt das Bild des himmlischen Menschen (Bezug auf 1 Cor. 15, 47/9: hab. virg. 22f [CSEL 3, 1, 203f]). – Weil der Mensch hinfällig u. sterblich ist, mußte für ihn ein anderes Geschlecht eingerichtet werden zur Fortdauer der Gattung; bei Gott ist keine Vergänglichkeit, er bedarf keiner Nachfolge (Lact. ira 15, 9f). – ‚Non ... deus mas est, sed nomen eius generis masculini est‘, so polemisiert Arnob. nat. 3, 8

gegen die heidn. Religion, in der man die Gottheit anruft ‚sive tu deus es sive dea . . .‘; Gott ist vielmehr körperlos. – Ambrosius führt bestimmte Gedanken der pseudocyprianischen Schriften fort, wenn er es als erstrebenswert bezeichnet, daß die Frauen die weiblichen Werke ablegen u. die ‚infirmitas‘ dahinten lassen; eine Seele, die nach Enthaltsamkeit strebt, ‚hat kein Geschlecht, wie Maria, die keinen Fehl kennt‘ (in Lc. 2, 28 [CCL 14, 43]). In seiner Schrift über das Schöpfungswerk überrascht er den Leser mit der Feststellung, daß auch bei den Bäumen ein Unterschied der G. vorhanden ist; er leitet ihn freilich aus dem Wuchs bestimmter Palmen ab (die weibliche neigt sich der männlichen zu: hexaem. 3, 55). Aus Gen. 1, 27a/b erschließt er mit 1 Cor. 11, 7 die bevorzugte Stellung des Mannes (hexaem. 6, 49). Freilich weiß er auch, daß die Seele in beiden G. den Vorrang an Schönheit besitzt (ebd. 6, 39). Die Frau scheint zunächst dadurch bevorzugt zu sein, daß sie im Paradies erschaffen ist, der Mann außerhalb; der Mann erwies sich indessen als sittlich überlegen (parad. 24: ‚mulier enim prior decepta est et virum ipsa decepit‘; vgl. ebd. 56). Bevor das Weib entstand, verfehlte sich Adam nicht, nachdem es aber geschaffen war, zog es den Mann in sein Vergehen hinein. Gleichwohl schuf Gott das Weib, weil er wollte, daß viele am Heil teilhaben sollten (ebd. 47). Er schuf es aus der Rippe Adams, damit von einer ‚natura‘ her die Menschheit sich ableite (ebd. 48). Zu deren Wachstum ist im Weib ein guter Beistand gegeben; daß der Ranghöhere einen Helfer niederer Würde bei sich hat, ist auch sonst die Regel (ebd.). Wer ohne Gattin ist, ist ohne Haus; denn der Mann gilt als geeigneter für die öffentlichen Aufgaben, die Frau für die häuslichen Dienste (ebd. 50). Ambrosius nimmt hier letztlich Gedanken aus hellenistischer Literatur auf, so ausdrücklich in der bildlichen Redeweise, die den νοῦς als männlich, die αἴσθησις als weiblich charakterisiert (ebd. 11f. 51). In der allegorischen Auslegung von Gen. 3, 1/6 wird die Schlange zum Sinnbild der Lust (parad. 73). – Augustinus befaßt sich kurz mit der Schwierigkeit der Interpretation von Gen. 1, 27c (trin. 12, 6, 8; vgl. o. Sp. 787f); er stellt heraus, daß auch bei der Fassung ‚fecit eum masculum et feminam‘ die Deutung, es handle sich beim ersten Menschen um ein doppelgeschlechtiges Wesen, nicht möglich sei (ne quasi monstrosum aliquid intelligeretur), da es ja heiße: duo in carne una (Gen. 2, 24). Sonst betont Augustinus zu Gen. 1, 27c, daß Gott durch die Differenzierung der G., die im Leiblichen besonders augenfällig ist, bereits vor dem Sündenfall die Ehe eingesetzt hat (civ. D. 14, 22). Im Zusammenhang wehrt er eine nur bildliche Auslegung der Stelle ab, die die Verschiedenheit auf die Gegensätze spiritus/caro, animus rationalis/cupiditas, intellectus mentis/sensus corporis usw. beziehen will. Mann u. Frau sind von Anfang an so gestaltet, ‚wie wir jetzt zwei Menschen von verschiedenem Geschlecht sehen u. kennen‘ (ebd.). Die Ebenbildlichkeit von Gen. 1, 27a/b bezieht sich freilich auf den inneren Menschen, den Geist (spiritus, mens), der beiden G. eigen ist, auch der Frau, u. bezüglich dessen beide erneuert werden nach dem Bilde Gottes; in diesem gibt es nicht Mann u. Frau (Gen. ad litt. 3, 22). Daß bei der Erschaffung nach Gen. 1, 27 nicht in einem einzelnen Menschen beide G. in Erscheinung getreten sind (wie bei den androgyni), wird schon in dem Plural Gen. 1, 27c. 28a sichtbar (Gen. ad litt. 3, 22). Von Anfang an zielt die Gabe der Gehilfin u. damit die leibliche Differenzierung der G. auf die Mehrung der Menschheit (Gen. ad litt. 9, 3/11). Bei der Erschaffung wurde dem Weib die anima auf die gleiche Weise gegeben wie dem Manne (ebd. 9, 1). – Maximus Confessor meint (ambig. [PG 91, 1309A]), Gott hätte eine andere Möglichkeit der Mehrung der Menschen vorgesehen, wenn der Mensch das Gebot gehalten u. den Unterschied der G. (‚gemäß männlich u. weiblich‘) ausgeschaltet hätte.

R. A. Baer, Philo’s use of the categories male and female (Leiden 1970). – K. Blersch, Wesen u. Entstehung des Sexus in der Antike (1937). – A. Dieterich, Nekyia[2] (1913) 100/6. – E. L. Dietrich, Der Urmensch als Androgyn: ZKG 58 (1939) 297/345. – M. Eliade, Die Religionen u. das Heilige (1954) 476/82. – F. Floeri, Le sens de la division des sexes chez Grégoire de Nysse: RevScRel 27 (1953) 105/11. – J. M. Ford, The neutrum genus of the Pseudo-Cyprianic literature = TU 81 (1962) 58/61. – S. Giversen, Apocryphon Johannis. The Coptic text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II = Acta Theologica Danica 5 (København 1963). – J. Jervell, Imago dei (1960) 68. 74f 107/12. 161/5. – A. F. J. Klijn, The ‚Single one‘ in the gospel of Thomas: JournBiblLit 81 (1962) 270/8. – H. Leisegang, Die Gnosis[4] (1955). – H.-I. Marrou, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum (1957) Reg. s.v. Frau. – E. Pe-

TERSON, Beobachtungen zu den Anfängen der christl. Askese: ders., Frühkirche, Judentum, Gnosis (1959) 209/20, bes. 214/6. – K. H. RENGSTORF, Mann u. Frau im Urchristentum = AGForsch-NRW 12 (1954) 7/52. – K. RUDOLPH, Theogonie, Kosmogonie u. Anthropogonie in den mandäischen Schriften (1965) 281/7. – F. M. M. SAGNARD, La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée (Paris 1947) bes. 349f. – J. B. SCHALLER, Gen. 1/2 im antiken Judentum, Diss. Göttingen (1961) 32f. 69f. 94f. 97. 152/5. 171f. – P. SCHNABEL, Berossos u. die babylonisch-hellenist. Literatur (1923) 137f. 156f. 254f. – K. STEUR, Poimandres en Philo (Purmerend 1935). – G. STRECKER, Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen = TU 70 (1958) 154/62. – A. E. TAYLOR, A commentary on Plato's Timaeus (Oxford 1928) 635f. – W. C. TILL, Die gnostischen Schriften des koptischen PBerol. 8502 = TU 60 (1955). – J. VOGT, Von der Gleichwertigkeit der G. in der bürgerlichen Gesellschaft der Griechen = AbhMainz 1960, 2, 209/55. – J. H. WASZINK, Q. Sept. Flor. Tertulliani De anima (Amsterdam 1947). – K. ZIEGLER, Art. Orphische Dichtung: PW 18, 2 (1942) 1321/1417, bes. 1345/69.

Gerhard Delling.

Geschlechtstrieb.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. In der Antike gilt der G. weithin als der mächtigste u. insbesondere als der verderblichste der menschlichen Triebe. Demokrit (VS 68 B 214) stellt neben bzw. über die Tapferkeit des Besiegers der Feinde den Bezwinger der Lüste; manche herrschen über Städte u. sind Weibern hörig (zur Unersättlichkeit des G. vgl. ebd. B 235; Demokrit mahnt auch hier zum Maßhalten; vgl. ebd. B 178). – Platon läßt Sophokles sagen (resp. 1, 329c), er sei froh, dem G. entronnen zu sein, so als sei er einem wütenden (λυττῶντα), wilden Herrn entlaufen; im Zusammenhang wird die Aussage nachdrücklich unterstrichen. Platon urteilt ep. 7, 335b streng über den, der dem G. zügellos nachgibt, nur die niedrige Lust, die fälschlich nach Aphrodite genannt wird, stillend (vgl. ebd. 326b). Zu Unrecht sucht man Entschuldigungen für die Nachgiebigkeit gegen den übermächtigen G. Seine Lust trügt, sie steht durchaus der Vernunft u. dem Wahren entgegen (Phileb. 65c/d). Freilich haben die Götter den Menschen den G. verliehen (Tim. 91a; ebd. a/c gibt Platon seine Vorstellungen von der Physiologie des G. wieder, dazu A. E. Taylor, A commentary on Plato's Timaeus [Oxford 1962] 637f; vgl. Tim. 86c). Aber auch in diesem Zusammenhang redet Platon von angestachelten Begierden der männlichen αἰδοῖα, die in ihrer Eigenmächtigkeit u. ihrem Ungehorsam einem Tier zu vergleichen sind, das allem Zureden unzugänglich ist (ebd. 91b; die Ausführungen ebd. 86c/d begründen ein Übermaß des G. in gewisser Weise wohl zunächst physiologisch, bleiben aber dabei nicht stehen). – Ausführlicher als Platon (Tim. 91a/c) u. nicht nur medizinisch, schildert Lukrez (4, 1037/57) Regung u. Erregung des G.; die Unstillbarkeit des Verlangens wird ebd. 1075/120 in breiter Darstellung gekennzeichnet. – Den dem G. Verfallenen (einen Sklaven) läßt Horaz (sat. 2, 7, 47f) sich mit dem unwiderstehlichen Drang der Natur entschuldigen (vgl. ebd. 1, 2, 33f; s. C. Schneider, Art. Eros I: o. Bd. 6, 307f). – Zynisch (oder ironisch?) wird hernach in Anth. Pal. 5, 100 zur Entschuldigung der eigenen Nachgiebigkeit gegenüber dem G. auf die Hemmungslosigkeit der Götter verwiesen. – Gegen die Rechtfertigung solcher Nachgiebigkeit κατὰ φύσιν, aus dem Versklavtsein aller Lebewesen unter den G., wird Athen. 12, 3, 511a eingewendet, daß auch Feigheit u. Furcht allen gemeinsam sind u. doch von den Vernünftigen verworfen werden. Der Schöpfer (δημιουργός) des Menschen schuf in ihm das starke Begehren nach dem Umgang mit dem anderen, das mächtige Verlangen nach einander, den G. (Muson. 71, 14/7 Hense; vgl. Ocell. Luc. 44 Harder; *Geschlechtsverkehr); aber auch der Mann, der ja beansprucht, der Frau überlegen zu sein, ist imstande, den G. in Zucht zu nehmen (Muson. 66, 13/9 H.; im Zusammenhang ist von der Annäherung an die Sklavin die Rede). – Ocell. Luc. 55 begrüßt das Verbot der Blutschande u. des Geschlechtsverkehrs in Heiligtümern u. in der Öffentlichkeit: ‚denn es ist gut u. nützlich', daß der Macht des G. ‚möglichst viele Hindernisse gesetzt werden'. – Auch Epiktet verbindet das Vorhandensein des G. mit dem Schöpfungsgedanken; der G. weist auf den τεχνίτης hin (diss. 1, 6, 9). Aber das häufige Nachgeben gegenüber dem G. ist ein ungutes Zeichen (ench. 41); es geht um das Freiwerden von der Begierde, die gerade für den Nach-

gebenden ungestillt bleibt (diss. 4, 9, 3/5). Der Stoiker bekämpft das Begehren nach irgendeiner schönen Frau oder einem schönen Knaben (ebd. 2, 18, 15; ench. 10). Wirf Begierde u. Unbeherrschtheit aus deinem Sinnen hinaus (diss. 2, 16, 45; das ist nur möglich, wenn der Blick auf Gott gerichtet ist: ebd. 2, 16, 46). Auch in bezug auf den G. bedenke: du bist ein Teil Gottes (ebd. 2, 8, 12). – Der G. ist dem Menschen gegeben non voluptatis causa ..., sed propagandi generis; im Mißbrauch ist er, so meint Seneca offenbar, ein ‚geheimes u. den Eingeweiden innewohnendes Verderben' (Helv. 13, 3; von daher ist tranqu. an. 9, 2 zu verstehen: dem G. ist [nur] innerhalb des Notwendigen nachzugeben, so wie man nicht über den Hunger hinaus essen soll). – Es ist leicht, sagt der Kyniker, die Begierde des G. zu heilen, wenn man auf ein schwelgerisches Leben verzichtet (Lucian. cyn. 10). – Im Sinn des völligen Verzichts ist die neupythagoreische Bestimmung der σωφροσύνη in bezug auf den G. gemeint: nicht seinem Verlangen unterliegen, ‚sondern sich enthalten u. sich als mächtig gegenüber dieser Tollwut (λύττα) erweisen' (Philostr. v. Apoll. 1, 33 [35, 27, 9 Kayser]). – Im Roman Heliodors übt der junge Mann vor der Hochzeit, seinem Eid gemäß, ohne Mühe Gewalt über den G. (Aethiop. 5, 4: ἡδονῆς ... κρείττων).

II. Altes Testament u. Judentum. Die Weisung in Gen. 1, 28 setzt den G. ohne weiteres als mit der Schöpfung gegeben voraus (zu Gen. 3, 16 vgl. o. Sp. 804). Die das Geschlechtsleben betreffenden Verbote in Lev. 18 u. 20 wenden sich nicht gegen den G. als solchen (vgl. etwa Prov. 5, 19), sondern wehren dem hemmungslosen Nachgeben (s. zB. Gen. 34, 1/7; 2 Sam. 11; 13, 1/14; auch bestimmte Engel sind mit dem G. behaftet: Gen. 6, 1/4; vgl. Test. XII Rub. 5, 5/7). Allerdings heißt es Sir. 23, 17a, der G. sei wie ein brennendes Feuer, das nicht erlischt, bis der Mensch von ihm verzehrt ist; daher das Gebet um Bewahrung vor der Gewalt des G. (ebd. 23, 6). Daß Selbstbeherrschung gegenüber dem G. (aufgrund rechter Besinnung) auch dem jungen Mann möglich ist, macht 4 Macc. 2, 1/6 am Beispiel Josephs deutlich; vor allem gehe das aber aus dem Verbot Ex. 20, 17 hervor. Der Widerstand Josephs u. das Verfallensein der Frau des Potiphar an den G. werden breit dargestellt in Test. XII Jos. 2/9; der Gott Israels bewahrte Joseph vor der brennenden Flamme (ebd. 2, 2; vom Widerstand gegen den zur Sünde führenden G. ist auch Test. XII Rub. 4, 6/11 [v. 8/10: das Beispiel Josephs]; 6, 1/4 die Rede; das Weib unterliegt dem G. mehr als der Mann: ebd. 5, 3; zu den in Test. XII betonten Gefahren des G. s. weiterhin Juda 13, 6f; 14, 2f). – In Apc. Moysis 25 wird in negativer Beurteilung des G. Gen. 3, 16 dahin umschrieben, daß das Weib in Geburtsnöten der Fleischeslust absagen, sich aber dann doch wieder dem Manne zuwenden wird. – Philo, für den der G. zunächst auch etwas Naturgegebenes ist (spec. leg. 1, 101; die betreffenden Organe sind dem Menschen zur Fortpflanzung verliehen: quod det. pot. insid. 102), spricht mit flammenden Worten von der Macht des G., von der Raserei, dem unerträglichen Stachel, der Tollwut (λύττα), in die der G. den Menschen versetzen kann (agr. 37; vgl. somn. 1, 122; spec. leg. 3, 69; zum Bild der Tollwut für den ungezügelten G. s. ebd. 2, 9; 3, 43; quod det. pot. insid. 176; Jos. 40; praem. et poen. 19), von seiner Unersättlichkeit (quod. det. pot. insid. 113), seiner nicht zu stillenden Gier (ebd. 174), von den bösen Wirkungen des G. in der Breite des menschlichen Lebens (vgl. opif. m. 152: die Lust, die der G. erzeugt, ist der Ursprung ungerechter, gesetzwidriger Taten); er zerstört die menschlichen Beziehungen u. verdirbt ganze Städte u. Länder (quod det. pot. insid. 99. 174; vgl. decal. 151/3). Die Schlange, die von Gen. 3, 1/4 her bei Philo des öfteren als das Symbol der ἡδονή überhaupt erscheint, wird gelegentlich auch im besonderen zum Sinnbild des G. (leg. all. 2, 72; vgl. zum ersteren 2, 74/7; 3, 68. 75f. 246; opif. m. 160f). Verkehrungen des G. werden im AT mit Recht streng bestraft (spec. leg. 3, 38f. 46. 49; Abr. 135/7). Das mosaische Gesetz zügelt überhaupt den G. durch Mahnungen u. Drohungen (spec. leg. 2, 163). Es schreibt für die Festfeier Fasten vor, das den G. eindämmt (v. Moys. 2, 23f; vgl. spec. leg. 1, 192f; beide Male ist vom Versöhnungstag die Rede; vgl. leg. all. 3, 142f zu Ex. 34, 28; Völlerei reizt den G.: opif. m. 158; agr. 37, aber auch bestimmte heidnische Künste: Cherub. 93). Die Notwendigkeit, das Übermaß des G. zu beschneiden, deutet die atl. Vorschrift der körperlichen Beschneidung an (spec. leg. 1, 9). Der junge Mann ist zu loben, der den G. bezwingt (post. Cain. 71f). Der G. des Weisen richtet sich nicht auf ungesetzlichen Verkehr (quod det. pot. insid. 171; vgl. Jos. 44). Die Schicklichkeit muß über den G. herrschen; auch wenn ein Freier eine Sklavin

liebt, darf er sie nicht heiraten (Jos. ant. Iud. 4, 244). – Die Frage, ob man in den Kreisen, denen die Schriften von Qumrân zuzuweisen sind, den G. schlechthin verworfen hat, ist noch nicht beantwortbar (s. A. Oepke, Art. Ehe I: o. Bd. 4, 656). Die Warnung vor dem ,Vorhaben des Triebes der Verschuldung' in CD 2, 16 (68 Lohse) bezieht sich im Zusammenhang deutlich auf den G. (2, 16/8 [ebd.] wird auf Gen. 6, 1/4 Bezug genommen; die Forderung, ,die Vorhaut des Triebes' zu beschneiden, in 1QS 5, 5 [16 L.] ist weiter gefaßt). – Im rabbinischen Sprachgebrauch ist der ,böse Trieb' nicht mit dem G. identisch (s. Strack-B. 4, 466/83). Gelegentlich spricht man vielmehr von einem Engel des G., den Gott (Gen. 38, 15) sendet (Gen. R. 85 [54d]).

B. Christentum. I. Osten. Auch das Verständnis der Ehe in Mc. 10, 6/8 par. (nach Gen. 1, 27; 2, 24) setzt den G. als dem Menschen von Anfang an gegeben voraus. Paulus sieht in der Freiheit mancher Christen gegenüber dem G. ein besonderes Charisma (1 Cor. 7, 7; vgl. ebd. 7, 1). Diejenigen, denen es nicht eigen ist, haben in der Ehe die Möglichkeit geordneter Befriedigung des G. (ebd. 7, 2/4. 9). Die Verkehrung des G. in der heidn. Umwelt wird, an bedeutsamer Stelle, von Paulus als Strafe dafür verstanden, daß die Menschheit Gott, dem Schöpfer, Ehre u. Dank verweigerte u. sich eigene Götter schuf (Rom. 1, 21/7). – Nach Hermas (sim. 9, 11, 4f) scheint (im zunächst sich ergebenden buchstäblichen Verständnis des Textes) der Christ selbst im erotischen Spiel sich als des G. mächtig zu erweisen (vgl. in etwa Heliodor: o. Sp. 805). In der Polemik gegen den heidn. Mythos stellt Athenagoras das Unsinnige der Vorstellung heraus, die Gottheit besitze einen G. (leg. 21, 1). Dagegen kennt er die Tradition von Gen. 6, 1/4 (leg. 24, 5; 25, 1). – Nach PsClem. hom. 9, 10, 2 haben die Dämonen einen G. u. benutzen die αἰδοῖα von Menschen als Mittel zu seiner Befriedigung. In 5, 10/9 ist ein Preislied auf ungehemmtes Ausleben des G. eingefügt, das als Dienst gegenüber dem unwiderstehlichen Gott Eros hingestellt wird (5, 10f); wie hier (u. zT. in anderen antiken Schriften) werden auch in der Erwiderung (5, 21/6) Eros u. G. weithin nahezu gleichgesetzt (so etwa 5, 21, 3f. 24, 5). Nach 5, 24, 5 ist der G. durch die Vorsehung des alles Wirkenden (d.h. Gottes) ,unter dem Vorwand der Lust' zur Erhaltung des Menschengeschlechts gesetzt. Eben deswegen, führt 5, 25, 1f fort, müssen die Eltern vor dem Erwachen des G. die jungen Menschen vor seinem Mißbrauch warnen u. sie dann, bevor er seinen Höhepunkt erreicht, zur Stillung des natürlichen Verlangens der Altersstufe der Ehe zuführen (5, 25, 3). Das einmal erfüllte Begehren nimmt nur zu, wie das Feuer durch Holz genährt wird, zumal wenn es nicht vorher durch Abschreckung (φόβος) eingedämmt wurde (5, 26, 2). Zu löschen vermag die Macht des Feuers indessen nur das Wasser der Taufe; ,deshalb flieht zum Wasser' (11, 26, 4; vgl. Peterson 230). – Nach Clem. Alex. strom. 3, 92, 1 sagt der ,Doketist' Iulius Cassianus, der Retter (Christus) bilde den Menschen um u. befreie ihn von der Herrschaft des G.; in ähnlicher Weise äußere sich auch der Valentinianer Tatian. Nach der ,koptisch-gnostischen Schrift ohne Titel' (157, 18/25 Böhlig - Labib) kam es auf der Erde zur ersten Lust in Entsprechung zu einem Vorgang in der oberen Welt u. mit ihr zu Geburt u. Tod. Im Apocryphon Iohannis (63, 2/6 Till = 72, 26/9 Giversen) heißt es, der erste Archon habe in Adam den G. eingepflanzt; so sei das eheliche Beiwohnen entstanden. Die Karpokratianer andererseits begründen nach Clem. Alex. strom. 3, 9, 3 die geschlechtliche Promiskuität damit, daß Gott selbst den G. gab; er habe zur Erhaltung der Art den ungestümen G. eingesetzt, den keine Sitte u. kein Gesetz zu beseitigen vermöge: θεοῦ γάρ ἐστι δόγμα (3, 8, 3). – Mani hinwiederum bringt den G. mit dem Teufel in Verbindung (Aug. c. Iul. op. imperf. 3, 174. 175: tolle denique malignae huius stirpis radicem). – Clemens Alexandrinus verneint nur den zügellosen G. (strom. 3, 47, 3); der Christ darf ihm nicht verfallen (ebd. 3, 41, 5); auch in der Ehe ist der G. in Zucht zu halten (ebd. 3, 46, 1. 58, 2). Denn wer den Lüsten des Leibes erliegt, schließt sich von der Erkenntnis Gottes aus (ebd. 3, 42, 1. 43, 1); der Christ wird von den Begierden durch den Herrn befreit (ebd. 3, 44, 4). – Basilius v. Ancyra äußert sich eingehender über den G. Gott schuf das Weib als einen Teil des Mannes u. legte in jeden Teil das Verlangen (οἶστρον) nach gegenseitiger Umarmung; so sollte (nach Gen. 1, 28) von Adam her die ganze Erde bevölkert werden (virg. 3). Den Mann zähmte Gott durch die Lust am Weib (ebd.). Er ließ den Mann zum Weib gezogen werden, wie das Eisen mit unaussprechlicher Gewalt zum Magneten gezogen wird, u. nicht umgekehrt (so ausdrücklich vom G.), um dem Weib als dem schwächeren Teil zu

helfen, daß der Mann es schütze. Durch den G. verlieh Gott dem weiblichen Geschlecht Macht über den Beherrschenden (zu Gen. 2, 24 s. virg. 3). Gott gab dem Mann das Verlangen nach dem von ihm genommenen Teil; so wurden aus einem zwei u. aus zweien eines (Gen. 2, 21/4). Gott bewirkte die Freude an der leiblichen Vereinigung u. den Willen zur Vermehrung (virg. 3). Er gab dem Weib die den Mann in allem anziehende zartere Gestalt (ebd.). Das alles wird von dem ehemaligen Arzt völlig unbefangen u. ohne jede Abwertung des G. gesagt; später ist dann etwa von dem Erwachen des G. auch in der ‚virgo‘ (virg. 65) oder von der Bedenklichkeit des erotischen Spiels (Kuß) der virgo, das ohne Regung des G. bleiben soll, die Rede (ebd. 44). – Die darin eingeschlossene Warnung setzt Joh. Chrysostomus fort. Für die, die mit ‚subintroductae‘ zusammenwohnen, verdoppelt sich das Verlangen des G., da es nicht durch die Erfüllung gestillt wird (subintr. 1). Wie das Begehren nach einer fremden Frau den Mann völlig durcheinanderbringt, schildert Joh. Chrys. adv. Iud. 8, 1. Doch ist der G. selbst nicht sündig; will er, maßlos geworden, die Grenzen der Ehe überschreiten, so wird er Ehebruch, nicht insofern er G. ist, sondern um seiner Unersättlichkeit willen (in Rom. hom. 13, 1). Denen, die meinen, das geschlechtliche Begehren gehe vom Gehirn aus oder von der Lende (vgl. den atl. Sprachgebrauch), setzt er entgegen, es komme aus einer ungezügelten geistigen Haltung; wenn sie besonnen ist, erwächst kein Schaden aus den physischen Vorgängen (in Mt. hom. 62, 3).

II. Westen. Tertullian rühmt vom Christen: animo adversus libidinem caecus est (apol. 46, 11). Als Montanist preist er die Angehörigen der ecclesiastici ordines, die in sich die concupiscentia libidinis getötet haben (castit. 13, 35/8). Er betont, das Fleisch habe von Adams Feigenblättern her die Geilheit behalten (pud. 6, 15; vgl. an. 38, 2; anders Iren. haer. 3, 23, 5 [1, 128 Harvey]; zum ganzen s. Koch u. V. Reichmann, Art. Feige I: o. Bd. 7, 668/70). Tertullian reimt: seminis limus (Kot), concupiscentiae fimus (Mist; pud. 6, 16). Er deutet 1 Cor. 7 dahin, daß Paulus hier das Geschlechtliche in der Ehe vom Schmutz reinige: hoc ei supererat, carnem vel a sordibus purgare, a maculis enim non potest (pud. 16, 24). – Laktanz stellt deutlich heraus, daß Gott den Geschlechtern das gegenseitige Verlangen u. die Freude an der Vereinigung zuteilte (inst. 6, 23, 2). Aber ‚unser Widersacher‘ verkehrt diese cupiditas ‚vom Rechten u. Guten ins Unrechte u. Böse‘, so ebd. 23, 4. 6: in intimis visceribus stimulos omnes conturbat. Laktanz denkt dabei an die Verführung zu Ehebruch, Unzucht, widernatürlichem Verkehr (ebd. 23, 5. 7f). Wie an vielen Christen sichtbar wird, ist es nicht schwer, den G. völlig zu zügeln (ebd. 23, 37); wer dazu aber nicht imstande ist, der halte ihn in den Schranken der Ehe (ebd. 23, 13), für die ebenfalls die Forderung des zuchtvollen Lebens in bezug auf den G. gilt (ebd. 23, 20f). – Hieronymus beschreibt ep. 22, 7, 1/3 (CSEL 54, 153) seinen mönchischen Kampf gegen den G., in dem er schließlich durch wochenlanges Fasten das widerstrebende Fleisch unterjochte. Für das Ringen mit dem G. empfiehlt er insbesondere der jungen Braut Christi äußerste Mäßigung im Essen u. Trinken; der bewässerte Boden läßt sogleich das Dorngestrüpp der Begierden aufsprießen (ebd. 22, 17, 2 [165]). Wenn auf nächtlichem Lager die dulcis libidinum pompa sie erregt, dann soll sie den Schild des Glaubens ergreifen; carnis amor spiritus amore superatur (ebd. 22, 17, 3f). Sobald der G. sich regt, die Lust uns mit süßer Glut durchströmt, sollen wir rufen: der Herr ist mein Helfer, quid faciat mihi caro (Ps. 118, 6: ep. 22, 6, 4 [151f]). Freilich, Ätna u. Vesuv flammen nicht in solcher Glut wie der durch Schmaus u. Gelage gereizte G. junger Menschen (ep. 54, 9, 1 [474f]). Das Nachgeben gegenüber jugendlichem Ungestüm des G. läßt Hieronymus jedoch durchaus nicht als naturnotwendig gelten (ep. 55, 4, 2 [492]). Der von Gott um der Zeugung von Kindern willen eingepflanzte G. wird zum vitium, wenn er seine Grenze überschreitet (ep. 54, 9, 2 [475]). Auch der Witwe gibt Hieronymus bestimmte Diätvorschriften (für die er sich zT. auf die Ärzte berufen kann: ebd. 54, 9, 4f [475f]), um die Reizung des G. zu vermeiden (ebd. 54, 10, 4 [477]). – Augustinus weiß, daß der G. nicht nur den Leib in Anspruch nimmt, sondern den ganzen Menschen in Bewegung bringt, so daß sich mit dem körperlichen Verlangen eine Regung des Gemüts verbindet. Da bei dem Vorgang selbst das wache Denken nahezu ausgeschaltet ist, sähe der Christ es lieber, wenn die Zeugung der Nachkommen in einem Willensakt geschähe, nicht in der Hitze der libido (civ. D. 14, 16). Ohne den Sündenfall würden die menschlichen Organe der Zeugung nicht ohne

den Willen (arbitrium) des Menschen erregt (ebd. 14, 17; s. o. Sp. 804 zu Plat. Tim. 91b; der Gedanke ihres Ungehorsams nach dem Sündenfall wird von Augustinus betont; vgl. civ. D. 14, 20), die Zeugung geschähe ,cum tranquillitate animi et corporis' in einem voluntarius usus (ebd. 14, 26). Unter den Engeln von Gen. 6, 1/4 versteht Augustinus Menschen, die bisher non dominante libidine coeundi, sondern nur um der Mehrung der Menschheit willen, also ,für Gott' (der eine bestimmte Zahl der Bürger des Gottesstaates vorgesehen hat: civ. D. 14, 26) gezeugt hatten (ebd. 15, 23). Vor dem Fall, sagt Augustinus vorsichtig in der Auseinandersetzung mit Julian, war eine concupiscentia carnis entweder nicht in Adam vorhanden, oder sie ist durch diesen verderbt worden; vorher wäre sie dem Wink des menschlichen Willens untertan gewesen (c. Iul. op. imperf. 6, 22; vgl. c. Iul. 5, 62). – Augustinus' Freund Joh. Cassianus fragt (conl. 12, 1, 2), ob der G. überwindbar sei. Er ist es in der Tat (ebd. 12, 3), bei aller Notwendigkeit der exercitia des Christen (ebd. 12, 6) letztlich freilich nur durch Gottes Gnade (ebd. 12, 4). Um die fleischlichen Begierden zu besiegen, müssen geistliche Vergnügungen an ihrer Statt eingepflanzt werden (ebd. 12, 5, 3). In sechs Stufen beschreibt Joh. Cassianus das zunehmende Sichlösen des Mönchs vom G. (ebd. 12, 7, 3f; die höchste ist die Freiheit von Regungen des G. im Schlaf: ebd. 12, 7, 4; 16, 2 u.ö.). Die Vollendung erreicht auch nach ihm der Christ nicht durch sein Bemühen, seine Tugend, sondern dadurch, daß Gott die Glut der Geschlechtslust tötet (ebd. 12, 8, 6; in der Überwindung des G. geschieht Gottes Werk; ebd. 12, 12, 3. 13, 2. 15, 3; 22, 6, 3; 7, 2, 1: Gott kann die Reizungen des G. viel leichter völlig tilgen als menschliche Arzneien; dem Abt Serenus widerfuhr die Befreiung als eine Gebetserhörung in nächtlicher Vision durch den Eingriff eines Engels: ebd. 7, 2, 2). – Eine Grabinschrift aus der Nähe von Mailand rühmt an Lazara, die im Alter von 28 Jahren starb, daß die ,saeva libido' sie nie fesselte (ILCV 326b).

A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet (1894) 63/7. – G. I. Bonner, Libido and concupiscentia in St. Augustine: TU 81 (1962) 303/14. – H. Koch, Die Feigenblätter der Stammeltern bei Irenäus u. Tertullian u. die Nachwirkung ihrer Erklärungen: TheolStudKrit 105 (1933) 39/50. - E. Peterson, Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten: ders., Frühkirche, Judentum u. Gnosis (1959) 221/35. – O. A. Piper, Die Geschlechter. Ihr Sinn u. ihr Geheimnis in biblischer Sicht (1954).

Gerhard Delling.

Geschlechtsverkehr.

A. Griechische u. röm. Antike. I. Kult u. Geschlechtsverkehr. (H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 346/65). Für den antiken Menschen kann G. in bestimmtem Umfang ein religiöser Akt sein; im gesamten Bereich der Natur ist ihm dann die Zeugung ein geheimnisvoller Vorgang, der als göttliches Geschehen verstanden wird. Die Entstehung des Lebens auf der Erde wird auf eine Befruchtung durch den Himmel zurückgeführt: das Sperma ist der Regen (Aeschyl. Danaid. frg. 44 N.²; vgl. Eur. frg. 898, 9/13 N.²; Verg. georg. 2, 325/7; später bezieht Himer. or. 9, 7/9 [79f Colonna] das Bild des γάμος auf das Werden der Welt überhaupt; es beginnt mit dem γάμος von Gott u. Natur; vgl. Schmid 532f). Noch Iamblich. myst. 1, 11 versteht das Aufstellen von Phallen als Hinweis auf die zeugenden Kräfte im Kosmos, u. die Scholien zu Lucian. dial. meretr. 2, 1 (276, 21f Rabe) deuten die Bräuche der Thesmophorien (vgl. I. Opelt, Art. Demeter: o. Bd. 3, 685) als ,Sinnbild des Werdens der Früchte u. der Menschen' (vgl. Kern, Orph. frg. 43: der Raub der Persephone deutet an, daß die Erde nicht freiwillig die Samen empfängt). Der Vergleich des G. mit dem Bearbeiten des Bodens (zB. Soph. Antig. 569) ist ein Topos von Platon bis Clemens Alexandrinus (Belege: K. Praechter, Hierokles der Stoiker [1901] 134f; hier u. bei J. H. Waszink, Tertulliani De anima [Amsterdam 1947] 352 zu Tert. an. 27, 8 weitere Lit.; Heinemann 242f; s. Philo spec. leg. 3, 32/4. 39; v. cont.

62; Aug. civ. D. 14, 23; Isid. Pel. ep. 3, 12. 243). In der Zeugung eines ‚anderen Wesens ihrer Art' haben auch das Tier u. selbst die Pflanze ‚am Ewigen u. Göttlichen teil', soweit es ihnen möglich ist (Aristot. an. 2, 4, 415a/b). Dann ist auch G. eines Gottes mit einer Irdischen verständlich, wenn auch spätere Philosophen von ihrem Gottesverständnis her die Vorstellung als unvollziehbar bezeichnen (Plut. quaest. conv. 8, 1, 3 [717F]; vgl. Schmid 531f). Daß sie von einem Gott gezeugt seien, wird ja nicht nur mythischen Gestalten u. Herrschern (s. H. E. Stier, Art. Alexander [III] der Große: o. Bd. 1, 266f) zugeschrieben, sondern zB. auch Platon (Plut. quaest. conv. 8, 1, 2 [717E] u.a.). Aristoteles berichtet Ath. 3, 5: ‚auch jetzt noch geschieht ... die Vermischung der Frau des Basileus mit Dionysos', u. zwar an einem bestimmten Tage u. an hl. Stätte, wobei möglicherweise der Basileus den Gott vertritt; vermutlich wird damit ein alter Ritus zur Förderung der Fruchtbarkeit in Haus u. Feld für die gesamte Polis weitergeführt (vgl. Schmid 533f). Vielleicht hängt damit zT. die hl. Prostitution zusammen, von der Herodot (1, 199) als einem anderswo zwangsmäßig geübten Brauch voller Abscheu berichtet: jede Babylonierin sei einmal im Leben zu ihr verpflichtet (F. Nötscher, Art. Astarte: o. Bd. 1, 807). Nach Strabo 11, 14, 16 (532) wurden in Armenien die angesehensten Jungfrauen vor ihrer Verheiratung der Göttin Anaïtis zu solcher Hingabe für ‚lange Zeit' geweiht (Hierodulen in Komana Pontica, einem ‚Kleinkorinth': ebd. 12, 3, 36 [559]). Freiwillige Preisgabe aufgrund göttlicher Weisung meldet eine lydische Inschrift (W. M. Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia 1 [Oxford 1895] 115 nr. 18). Daß der Dienst der Dirnen von Korinth als ein heiliger aufgefaßt wird, zeigt sich darin, daß man von ihrer Fürbitte für die Stadt besondere Wirkung erwartet (Athen. 13, 32 [573C/D]), u. der Verteidiger der Hetäre Phryne erreichte, daß man ihr hl. Scheu erwies (δεισιδαιμονῆσαι) als Künderin u. Priesterin Aphrodites (ebd. 13, 59 [590E]; s. Hermann - Herter 1178f). Zu dem angeblichen G. von Frauen mit Göttern in Mysterien s. Schmid 537f. Inspiration von Frauen wird gelegentlich als Empfangen von einem Gott durch den Schoß beschrieben (Pythia: Orig. c. Cels. 7, 3 u.a.). Über die Götter des G. (zumal des ersten) spricht ironisch Augustinus (civ. D. 6, 9). – Auf den G. hinweisende Darstellungen sollen apotropäisch wirken (CIL 4, 1454 [Pompeji]; 10, 8053, 7; beide mit der Inschrift: hic habitat felicitas). – Andererseits macht G. kultisch unrein, wie Menstruation, Geburt (s. G. Binder, Art. Geburt II: o. Bd. 9, 85/9. 117) u. Tod. Daß dahinter die Vorstellung steht, im G. sei der Mensch in besonderer Weise dämonischer Gefährdung ausgeliefert, wird in griechischen u. römischen Quellen nicht sichtbar; es läßt sich nur aus religionsgeschichtlichen Parallelen folgern. – Selbst der Akt kultischer Prostitution, den Herodot (1, 199) erwähnt, wird außerhalb des Heiligtums vollzogen, u. 2, 64 (vgl. Clem. Alex. strom. 1, 74, 2) hebt er hervor, daß G. im hl. Bezirk wenigstens bei Ägyptern, die dies als erste beachtet hätten, u. Griechen undenkbar sei; beiden sei auch selbstverständlich, daß man sich vor dem Betreten des Heiligtums nach G. erst durch eine Waschung reinige. Die Babylonier reinigten sich unmittelbar nach dem G. an einem Weihrauchfeuer u. am Morgen durch ein Bad; vorher rührten sie kein Gefäß an. Den gleichen Brauch befolgten die Araber (Herodt. 1, 198; s. u. Sp. 818). Discedat ab aris, cui tulit hesterna gaudia nocte Venus. casta placent superis, sagt Tib. 2, 1, 11/3; vgl. Iuvenal. 6, 535f; Ovid. am. 3, 10, 1f. Frauen müssen vor Vollzug hl. Dienstes Enthaltung vom G. beeiden: PsDemosth. or. 59, 78; Abstinenz der ägyptischen Priester während der Dienstperioden erwähnt Porph. abstin. 4, 7; Reinigung nach G. überhaupt: Suet. Aug. 94, 4. Die Waschung erlaubt das Betreten des hl. Bezirks im allgemeinen noch am gleichen Tag (Sunion: Ditt. Syll. 3³, 1042, 4); s. ferner G. Delling, Art. Ehebruch: o. Bd. 4, 672. Die dort genannte Inschrift Ditt. Syll. 3³, 985 sagt nichts von der Möglichkeit kultischer Reinigung von verbotenem G. (vgl. jedoch Hermann - Herter 1177; ferner Ginouvès). Zur kultischen Enthaltung vom G. s. ferner H. Strathmann, Art. Askese I: o. Bd. 1, 753. Die kultische Bedeutung des G. zeigt die Interpretation bei Hesych.: ἁγνεύειν· καθαρεύειν ἀπό τε ἀφροδισίων καὶ ἀπὸ νεκροῦ.

II. Außerkultische Beurteilung. Zum Medizinischen s. Th. Hopfner, Art. Abstinenz: o. Bd. 1, 41/4. Ähnliche Äußerungen über gesundheitlichen Schaden u. Nutzen sowohl der Ausübung wie der Enthaltung finden sich in der Sammlung medizinischer Regeln bezüglich des G. bei Orib. collect. med. 6, 37f (CMG 6, 1, 1, 187/92), bes. 6, 37, 4/7. 38, 5/8.

Ohne daß ursprünglich die allgemeine Meinung ernsthaft dagegen steht, wird G. vom Manne nicht immer in der Ehe gesucht; daher die angeblich Solonische Weisung, ‚nicht weniger als dreimal monatlich sich der Gattin zu nähern‘ (Plut. amat. 23 [769 A]). Soran urteilt nach Erörterung der von anderen für u. gegen die Notwendigkeit des G. vorgebrachten Gründe (gynaec. 1, 30f [CMG 4, 20f]), die Enthaltung davon sei gesund für Männer u. Frauen (ebd. 1, 32, 3 [22]); unbedingt untersagt er ihn Schwangeren (1, 46, 9. 56, 3 [34. 40]) u. Säugenden (2, 19, 11. 29, 3 [67f. 75]). – Die Epikureer lehren nach Diog. L. 10, 118, der G. ‚nütze nie; man müsse vielmehr froh sein, wenn er nicht gar schade‘; ‚auch sei der Eros nicht von Gott gesandt‘ (das Begehren nach G. ist ‚zwar natürlich, aber nicht notwendig‘: Epicur. frg. 456 Usener); Lucret. 4, 1063/74 rät zynisch wahllosen G. an (Hermann - Herter 1181.1183). – Aristoteles erlaubt dem Manne G. ‚der Gesundheit halber oder aus einer anderen derartigen Ursache‘ auch nach dem 55. Lebensjahr (pol. 7, 16, 1335 b 35/8). Medizinische Fragen zum G. werden probl. 4, 1/32, 876 a 30/880 b 12 erörtert (vielleicht nicht durchweg von Aristoteles); dabei spielt des öfteren der Begriff des Warmen eine Rolle. Bei bestimmter Veranlagung (θερμοὶ τὴν φύσιν) wirkt sich Enthaltung vom G. gesundheitsschädlich aus (ebd. 4, 29, 880 a 22/9); günstigen (entschleimenden) Einfluß hat er auf entsprechende Krankheiten (ebd. 4, 16, 878 b 14f; 1, 50, 865 a 32/5; entsprechend ärztlichem Urteil: Orib. collect. med. 6, 37, 4; multa genera morborum primo coitu solvuntur: Plin. n. h. 28, 44; vgl. 28, 58); bei Frauen fördert er die monatliche Reinigung (Aristot. gen. an. 3, 1, 750 b 35 / 751 a 2). Zu früher G. hemmt das Wachstum (pol. 7, 14, 1335 a 24/6). Aristoteles kennt übrigens bestimmte Regeln für die Zeugung vor allem männlicher Nachkommen (G. bei Nordwind u.a., ebd. 1335 a/b; gen. an. 4, 2, 766 b 34f; andere angeblich günstige Umstände erwähnt Soran. gynaec. 1, 41 [CMG 4, 28f]; er erkennt nur Ausgeglichenheit des körperlichen Zustandes als einen solchen an: 1, 41, 4; vgl. E. Lesky, Art. Empfängnis: o. Bd. 4, 1248f). – Auch Aristoxenos (erst Pythagoreer, dann Aristotelesschüler) denkt zunächst an die Kinder, wenn er Enthaltung bis zum 20. Lebensjahr u. dann Seltenheit des G. fordert, ebenso Meiden des G. in Trunkenheit (Joh. Stob. 4, 37, 4 [5, 878f W.-H.]; Hermann - Herter 1184f; zum letzteren s. Plut. lib. ed. 3 [1D]; sarkastisch Porph. abstin. 3, 10). – Platon gestattet keinen anderen G. als den in der Ehe (leg. 8, 839 a: man muß sich jeder ἄρουρα θηλεία enthalten, von der man keine Kinder wünscht); er fordert mit Rücksicht auf die Nachkommen ein ständiges Sichhüten sowohl vor allem Gesundheitsschädlichen wie vor Frevel u. Unrecht (ebd. 6, 775d). – Erziehung zur Selbstbeherrschung in bezug auf den G. wünscht Xen. mem. 2, 1, 3f (vgl. die Polemik 2, 1, 30). In der Stoa (s. P. Wilpert, Art. Begierde: o. Bd. 2, 74f) wird der G. nicht einhellig beurteilt. Die Erregung des G. wie jedes πάθος (vgl. P. de Labriolle, Art. Apatheia: o. Bd. 1, 484f), ist unrechtmäßig (nicht ὅσιον), weil sie mit heftiger seelischer Bewegung verbunden ist (Philod. mus. 4 [68 Kemke]; schon Demokrit [VS 68 B 32] kennzeichnet den G. als einen kleinen Schlaganfall, weil bei ihm der Mensch sozusagen aus sich selbst herausfährt). Das Begehren des G., der Eros als ἐπιθυμία σωματικῆς συνουσίας (Andronic. Rhod. pass. 1, 4 [17, 10 Kreuttner]), wird einerseits verworfen (Diog. L. 7, 113), andererseits kann der Eros vergeistigt werden (ebd. 129f; vgl. Joh. Stob. 2, 7, 5 b 9 [2, 65, 17/20 W.-H.]). Auch hinsichtlich des G. soll der Mensch sich als ‚vernunftbegabtes Wesen‘ erweisen. Von daher wird der G. mit der Frau eines anderen abgelehnt (Orig. c. Cels. 7, 63), der dem Kinderzeugen in der Ehe dienende bejaht (der Mensch ist auf Gemeinschaft angelegt: Joh. Stob. 2, 7, 11m [2, 109, 16/8 W.-H.]; Diog. L. 7, 121). Schließlich kann die Forderung aufgestellt werden, den G. der freundschaftlichen Liebe (φιλία) völlig unterzuordnen (ebd. 130). – Darüber hinaus entfalten die Philosophen eine Reihe von Gedanken, die (zT. bis in die Formulierung) besonders durch die griech. Kirchenväter aufgenommen werden. Οὐχ ἡδονῆς ἕνεκα πρόσιμεν ἀλλὰ τέκνων γενέσεως weil uns die Kräfte u. Organe u. Begehrungen des G. von Gott gegeben sind, nicht um der Lust willen, sondern wegen der Fortpflanzung (Ocell. Luc. 44 Harder). Wird er nicht διὰ παιδοποιίαν geübt, ist er Unrecht. Nach göttlicher Setzung muß der Mensch den Kosmos durch Zeugung wiederauffüllen. Um der Nachkommenschaft willen darf G. nicht nach übermäßigem Essen u. Trinken (ebd. 56) u. nicht μεθ' ὕβρεως καὶ ἀκρασίας vollzogen werden (ebd. 45). Der junge Mann, aufgewachsen in fester leiblicher Zucht (die auch den Mäd-

chen zuteil wird: ebd. 53), soll vor dem 20. Lebensjahr auf G. verzichten u. ihn auch dann selten üben (ebd. 54). Allgemein sagt Plin. n. h. 28, 58: raritas eius (Veneris) utilior. Senecas Weisungen denken auch an den Ehepartner: sapiens vir . . . reget impetus voluptatis nec praeceps feretur in coitum: nihil est foedius quam uxorem amare quasi adulteram (matr. frg. 85 [3, 434 Haase]; vgl. Plut. coniug. praec. 29 [142C]; Clem. Alex. strom. 2, 143, 1); nach Eintritt der Schwangerschaft vermeide man G.: nec amatores uxoribus se exhibeant sed maritos; vgl. das Zitat aus Sextius (Zeit des Augustus) bei Sen. matr. frg. 84: ein gegenüber seiner Frau allzu glühender Liebhaber ist ein Ehebrecher. – Musonius fordert völlige Beschränkung des G. auf die Ehe: sollten die Männer unfähiger sein als die Frauen, ihre Begierden in Zucht zu nehmen (66, 7/20 Hense)? Aber auch in der Ehe sind die ἀφροδίσια nur ‚gerecht', wenn sie zur Kinderzeugung geschehen; jagen sie der nackten Lust nach, so sind sie ungerecht u. gesetzwidrig auch in der Ehe (ebd. 64, 1/4 H.). Τὸ τῆς ἡδονῆς μικρόν, sagt Plut. amat. 23 (769A/B); G. ohne Liebe, ἀνέραστος ὁμιλία, ist ungut (ebd. 13 [756E/F]); aber aus ihr erwächst, wird sie nicht um ihrer selbst, sondern um der Erneuerung der Ehegemeinschaft willen gesucht, täglich Ehrerbietung, gegenseitige Liebe (ἀγάπησις) u. Treue. Mann u. Frau müssen sich von unheiligem G. mit anderen rein halten u. nicht säen, wo sie keine Frucht haben wollen, u. den G. in der Ehe ausüben μετ' εὐλαβείας (coniug. praec. 42 [144B]; die Initiative zum G. soll vom Manne ausgehen, ebd. 18 [140C]); die größte Scham ist das Zeichen größter Liebe (φιλεῖν) zwischen Mann u. Frau (ebd. 10 [139C], gegen Herodt. 1, 8, 3). Aus Liebe zur Frau ist die ἡδονὴ μικρά des G. mit der Dirne zu meiden (Plut. coniug. praec. 44 [144D]). – Marc Aurel bekennt, er verdanke es dem Wohltun der Götter, daß er seine Jugend rein bewahrt u. auch später erotische Leidenschaften überwunden habe (1, 17, 4. 13); wer der Lust als einem Gut nachstrebt, frevelt: 9, 1, 6; der G. ist nüchtern in seiner Geringwertigkeit zu sehen (6, 13, 1. 3). – Philostrat rühmt von Apollonius, daß er lebenslänglich die sexuelle Leidenschaft besiegte (v. Apoll. 1, 13). Hier zeigt sich pythagoreische Haltung: τὰ ἀφροδίσια μιαίνει, Geschlechtsgenuß befleckt; diesen Satz, den andere natürlich im kultischen Sinn verstehen konnten, meint Porph. abstin. 4, 20 (262, 17/9 Nauck) dualistisch: die Mischung mit dem Gegensatz macht die Seele unrein. – Jamblich faßt v. Pyth. 209/12 pythagoreische Vorschriften für den G. zusammen. – Boeth. cons. 3, 7, 1/4 findet bittere Worte für den Unwert des G. – Zur Bildersprache für den G. s. Buchheit; in verschiedenen, zT. derben Bildern redet auch die Komödie vom G. Zu den Euphemismen des G. s. I. Opelt, Art. Euphemismus: o. Bd. 6, 950f. Im Verhältnis zu der einigermaßen zurückhaltenden Schilderung der Hochzeitsnacht in Xen. Eph. 1, 9 stellt Apul. met. 2, 17 recht realistisch den G. des Gastes mit der Magd des Hauses dar (s. auch Long. 3, 18, 3f). Beschreibungen mit dem G. verbundener Vorgänge finden sich mehrfach etwa bei Ovid. ars 2, 703/32; 3, 769/804; am. 3, 7. Eine anscheinend vorhellenist. Schilderung bestimmter figurae Veneris wurde auf eine Philainis zurückgeführt (Priap. 63, 17; Athen. 8, 13 [335B/E] usw.). Gegen die bildliche Darstellung der Φιλαινίδος σχήματα in Häusern wendet sich Clem. Alex. protr. 61, 2 im Rahmen einer Polemik gegen die Darstellung des G. bei der Wiedergabe mythologischer Stoffe. Auf Sohlen von Sandalen werden ἐρωτικοὶ ἀσπασμοί eingegraben (paed. 2, 116, 1). Zu weiterem vgl. V. Reichmann, Art. Feige I: o. Bd. 7, 650f. Artemid. onir. 1, 78/80 deutet geträumte Vorgänge des G., die er jeweils nur knapp bezeichnet, unter den Rubriken κατὰ νόμον, παρὰ νόμον, παρὰ φύσιν, d.h. der guten Sitte entsprechend, gegen die gute Sitte, wider die Natur. Im Zauber spielt häufig die zwangsweise Herbeiführung jemandes zum G. eine Rolle, etwa PGM XXXVI 295/310 (unter Bezug auf Gen. 19, 24/6). – Zu naturwissenschaftlichen Äußerungen über die Physiologie des G. s. Balß 14f.

B. Altes Testament u. Judentum. Zum G. zwischen Engeln u. Menschen s. J. Michl, Art. Engel II: o. Bd. 5, 80.91; ders., Art. Engel IV: ebd. 188f; zwischen Eva u. dem Teufel s. H.-Ch. Puech, Art. Archontiker: o. Bd. 1, 638; ders., Art. Audianer: ebd. 914. Auch in AT u. Judentum verunreinigt G. kultisch u. fordert deshalb ein Bad (vgl. Philo spec. leg. 3, 63; Jos. c. Ap. 2, 203 begründet die Vorschrift unbiblisch mit einem Widerfahrnis der Seele beim G.); die Beteiligten bleiben bis zum Abend (dem Ende des Volltages) im Zustand der Kultunfähigkeit (Lev. 15, 16/8; weiteres bei H. Strathmann, Art. Askese I: o. Bd. 1, 751). Entsprechend heiligt Enthaltung vom G. kultisch; s. 1 Sam. 21, 4f. (Dagegen besagt

Ps. 51, 7 nicht etwa, G. sei ein sündhafter Vorgang; vielmehr wird die Verhaftung der gesamten Existenz des Menschen an die Sünde ausgesagt.) Auf G. während der Menstruation steht nach Lev. 20, 18 Todesstrafe (diese wird nicht erwähnt bei Philo spec. leg. 3, 32f). Jub. 50, 8 wird sie für G. am Sabbat gefordert. CD 12, 1f (90 Lohse) verbietet G. ‚in der Stadt des Heiligtums'. Untersagt ist allgemein G. am Versöhnungstag (Joma 8, 1); bei Fasten in Notzeiten wird dieses durch Meiden des G. verschärft (T'aanit 1, 3/6). Ehelicher G. ist Pflicht (für den Mann s. bJebamot 62b; vgl. bPesaḥim 72b; für die Frau Ketubbot 5, 7; vgl. die positive Äußerung 3 Macc. 4, 6); Enthaltungsgelübde werden auf 1 oder 2 Wochen begrenzt (Ketubbot 5, 6). Viel G. ist schädlich, wenig ist zuträglich (bGiṭṭin 70a). Auch zum Leben der künftigen Welt gehört offenbar im allgemeinen G. (vgl. Strack-B. 1, 888f). Daß ein Dämon G. mit einem Mädchen begehrt, ist wohl Tob. 6, 14 vorausgesetzt; doch wird auch hier nicht sichtbar, daß der G. als solcher mit Dämonen in Verbindung bringt. Nach der Vertreibung des Dämons betet der Bräutigam: ‚Nicht um der πορνεία willen nehme ich diese meine Schwester, sondern in Redlichkeit' (ebd. 8, 7). In der Reihe der Geister der Verführung zählt Test. XII Rub. 2, 8 als siebenten den ‚Geist des Samens u. der Beiwohnung' auf (ebd. 3, 3: ‚der Hurerei', hier der erste; abgewehrt durch körperliche u. geistige Arbeit: ebd. 4, 1). Test. XII Iss. 2 wird der Verzicht auf G. gerühmt (daneben wird ebd. 2, 3 gegenübergestellt: G. ‚um der Kinder willen' u. G. ‚aus böser Lust'); Test. XII Naph. 8, 8 wird Enthaltung vom G. zum Gebet gefordert; G. u. Enthaltsamkeit stehen beide unter Gottes Weisung (ebd. 8, 9). In das Fasten vor dem Empfang der Visionen Esras (4 Esr. 5, 20; 6, 35) ist natürlich Enthaltung vom G. eingeschlossen. – Die Stellung der Essener ist nach Josephus nicht einheitlich: die meisten verwerfen den G. völlig; die Gruppe, die ihn wegen der Kinder ausübt, meidet ihn während der Schwangerschaft zum Beweis, daß er nicht δι' ἡδονήν, nur der Lust wegen, geschieht (Jos. b. Iud. 2, 120.161). Ob in 1 QS 4, 7 (12 L.) die Ehe u. also auch G. vorausgesetzt wird, ist umstritten (vgl. Braun 40_1); zumindest wird das Verbot unzüchtigen G. eingeschärft (1 QS 1, 6; wohl auch ebd. 4, 10 [4. 12 L.]). Die 3tägige ‚Heiligung' vor einer Vollversammlung Israels ‚am Ende der Tage' (1 QSa 1, 1.26 [46/8 L.]) schließt natürlich Enthaltung von G. ein. – Philo betont, daß die Juden rein in die Ehe treten, nicht die Lust wollen, sondern Kinder (Jos. 43; virt. 207; spec. leg. 3, 36; vgl. Jos. c. Ap. 2, 199, entsprechend von Mose in seiner früheren Zeit: Philo v. Moys. 1, 28). Er verwirft nachdrücklich leidenschaftlichen G. auch in der Ehe (spec. leg. 3, 9, 113). Einerseits sagt Philo, durch das AT veranlaßt, daß Gott dem der Natur gemäßen G. reiche Mehrung gewährt habe (Abr. 137; Kinderzeugung gibt es auch in der künftigen Heilszeit: praem. 108f; vgl. Hen. aeth. 10, 17; wer um ihretwillen G. übt, folgt der Natur; so Philo Cherub. 43), andererseits gehört G. für ihn dualistisch zum Bereich der σάρξ, des ‚Fleisches', in der das göttliche Pneuma nicht verweilen kann (gig. 29f). Mose hatte sich fast vom Beginn seiner prophetischen Tätigkeit an des G. enthalten, um für Gottessprüche immer bereit zu sein (v. Moys. 2, 69; vgl. ebd. 68). PsPhocyl. 189 warnt vor Schändung der Frau durch schamlose Akte des G. Wenn bei Philo Bilder aus dem Bereich des G. auf geistige Vorgänge angewandt werden (etwa auf die Entstehung der Tugenden aus Gottes Saat: Cherub. 43f. 46; leg. all. 3, 181), so ist schon auf der Bildseite nicht der Akt des G. entscheidend, sondern das Geschehen der Befruchtung, das Leben hervorruft; s. sonst Cherub. 57f; fug. 167 (weiteres s. bei E. Lesky, Art. Empfängnis: o. Bd. 4, 1247).

C. Christentum. I. Frühchristliche Zeit. Eine libertinistische Strömung in Korinth behauptet offenbar, der G. betreffe nur den Bauch, sei also für den Christen indifferent (vgl. Apc. 2, 14.20). Paulus stellt dem entgegen, der Bauch werde freilich eschatologisch vernichtet (damit auch die Organe des G.); G. betreffe aber den Menschen in seiner Totalität (vgl. Mc. 10, 8 par.), außerehelicher G. sei Sünde gegen den ganzheitlich verstandenen Leib des Christen, der Christus gehöre, in dem der hl. Geist wohne u. der künftig auferweckt werde (1 Cor. 6, 13/9). Andererseits hat man in Korinth gefragt, ob der eheliche G. vom Christen noch ausgeübt werden dürfe. Paulus hält zweifellos die Freiheit von der Bindung an ihn für das Erwünschteste; um der Gefahr des außerehelichen G. aus dem Wege zu gehen, soll sich kein Ehepartner dem anderen verweigern, es sei denn nach Übereinkunft auf Zeit um des Gebets willen (ebd. 7, 1/7; vgl. H. Strathmann, Art. Askese II: o. Bd. 1,

760f). Die Warnung vor leidenschaftlichem G. in der Ehe (1 Thess. 4, 4f) unterscheidet sich sachlich von außerchristlicher kaum. Daß der G. in der Existenz der Auferstandenen fortfällt, ist für das NT selbstverständlich (Mc. 12, 25). Seine Ablehnung für die Gegenwart ist offenbar bereits für das Christentum um 100 bedeutsam; wahrscheinlich enthält Herm. vis. 2, 2, 3 eine Aufforderung zum Verzicht auf G. in der Ehe (vgl. auch sim. 9, 11, 3); 1 Clem. 38, 2 muß jedenfalls den Enthaltsamen ebenso vor Selbstruhm warnen wie Ignat. Polyc. 5, 2.

II. Osten. Hier bewegt sich die Kirche in den Äußerungen zum G. zunächst weithin auf der Linie der hellenist. Moralphilosophie.

a. Apologeten. Nach Iustin. apol. 1, 29, 1 heiraten die Christen nur um des Aufziehens von Kindern willen, oder sie verzichten auf die Ehe u. leben völlig enthaltsam. Athenag. leg. 33, 1 heißt es: wir üben den G. in der Ehe nur bis zur Schwangerschaft, so wie der Bauer in den Schoß der Erde nur einmal sät; ‚Maß der Begierde ist uns die Kinderzeugung'. Dionysius v. Korinth mahnt, die Forderung der Keuschheit nicht als schwere Last allen Gemeindegliedern aufzulegen (Euseb. h.e. 4, 23, 7).

b. Apokryphe Apostelakten. Eine ausgeprägte Verachtung des G. schlechthin zeigen dagegen die Apostelakten (s. Strathmann aO. 762); im Unterschied zu den zeitgenössischen Romanen wird er auch in der Ehe verworfen. G. überhaupt ist ῥυπαρὴ κοινωνία (Act. Thom. 12 [AAA 2, 2, 117]), ‚Werk der Schande u. der Scham' (ebd. 14 [120]), μυσαρὸς βίος καὶ ῥυπαρός (Act. Andr. 5 [AAA 2, 1, 39f]). Jesus hat Johannes durch dreimaliges Eingreifen in sein Leben ‚von der fleischlichen, schmutzigen Raserei' (der Ehe) ferngehalten (Act. Joh. 113 [212f]). Viele Frauen u. Männer verzichten unter der Wirkung der apostolischen Predigt auf den ehelichen G. (Mart. Petr. 5f [AAA 1, 86]; Act. Joh. 63 [2, 1, 181f]; Act. Thom. 12f. 51. 90/6 [2, 2, 116/9. 167f. 204/10]; Act. Andr. 5 [2, 1, 39f]). Dadurch werden die Christen zu hl. Tempeln (Act. Thom. 12 [2, 2, 117]). Die Begründung ist auch hier dualistisch, wie im Montanismus: ehelicher G. spiritum sanctum avertit (Tert. castit. 11, 1), parsimonia carnis spiritum adquires (ebd. 10, 1), so verkündigt auch die ‚hl. Prophetin Prisca' (ebd. 10, 5). Die res ist im außerehelichen u. im ehelichen G. gleich, d.h. gleich verwerflich (ebd. 9, 3).

c. Häretiker. Die Ehe ist auch für Markion φθορὰ καὶ πορνεία (Iren. haer. 1, 28, 1 [1, 220 Harvey]; auch Saturninus u. Tatian werden hier genannt; Tatian hält jeden G. für unflätig, s. Hieron. adv. Iovin. 1, 3); er verlangt von Verheirateten Verzicht auf G. (Tert. adv. Marc. 4, 34, 5); coniugium ... accusatur spurcitiae (Unflat) nomine in destructionem creatoris (ebd. 1, 29, 2), wird verworfen als malum et impudicitiae negotium (ebd. 1, 29, 5). – Bestimmte Dämonen gehen in Menschen ein u. veranlassen sie ständig zum Ausüben des G. (Pistis Sophia 140 [GCS 45, 240, 2/4]; Vollzug des G. durch Adamas, Sabaoth u. ihre Archonten ist Folge des Abfalls: ebd. 136 [234]). Ehe mit G. ist ‚Ehe der Befleckung' (Ev. Phil. 130, 4 [62f Till]). Wer keinen G. ausübt, in dem ist ‚der größte Teil an Schlechtigkeit gestorben' (Buch Jeû 106 [GCS 45, 308, 7/11]). Wer in den Mysterien des Lichtes tätig ist, läßt ab von den Mysterien des G., u. umgekehrt (Pistis Sophia 136 [ebd. 234, 9/11. 21/4]). Andererseits wird bestimmten Richtungen der Gnosis von ihren kirchlichen Bestreitern vorgeworfen, sie vollzögen die Einung mit dem Göttlichen in ausschweifendem G. (Simonianer: Hippol. ref. 6, 19, 3/5). In Bezug auf Iren. haer. 1, 21, 3 (1, 183 H.; Markosier: ‚Geistliche Hochzeit, sagen sie, sei das, was durch sie in Entsprechung zu den oberen Syzygien geschieht') u. ebd. 1, 13, 3 (1, 119 H.; Markosier: κατὰ τὴν τοῦ σώματος κοινωνίαν) kann man indessen fragen, ob hier nicht eine mystische Sprache mißverstanden worden ist (vgl. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis [1907] 315f). Dagegen haben manche Gnostiker offenbar den G. als sarkischen Vorgang für ethisch gleichgültig erklärt u. seinen willkürlichen Vollzug als Zeichen der Überwindung des ‚Fleisches' angesehen (Valentinianer: Epiphan. haer. 31, 21, 3: den Begierden des Fleisches im Übermaß hörig, behaupten sie, dem Fleisch zu geben, was des Fleisches ist, dem Geist, was des Geistes ist). Die Karpokratianer vertraten folgerichtig völlige Weibergemeinschaft (Clem. Alex. strom. 3, 8/10; ebd. 8, 1: ‚Gott ... führte das Weibliche mit dem Männlichen ohne Beschränkung [κοινῇ] zusammen'; 8, 2: Berufung auf den Zustand in der Tierwelt; vgl. Nikolaos [ebd. 3, 25, 7]: παραχρήσασθαι τῇ σαρκί). Zu anderen Sekten s. P. Keseling, Art. Askese II: o. Bd. 1, 763f (für die völlige Enthaltung der Elekten vom G. im Manichäismus s. auch Mani ceph. 80. 85. 91 [192, 8; 212, 26;

229, 20f Polotzky - Böhlig - Hescher]; die Katechumenen haben an Sonntagen auf G. zu verzichten, ebd. 91 [233, 5/7]) u. L. Fendt, Art. Borborianer: o. Bd. 2, 511f. – In den sog. Sprüchen des Sextus (H. Chadwick [Hrsg.], The sentences of Sextus [Cambridge 1959]) verbinden sich vielfach neupythagoreische Regeln mit solchen frühchristlicher Askese: ,Jeder Zügellose ist ein Ehebrecher an seiner eigenen Frau' (ebd. 231); ,Nichts tue um der bloßen Lust willen' (ebd. 232); ,Die Ehe der Gläubigen sei ein Wettkampf um die ἐγκράτεια' (ebd. 239).

d. Clemens Alexandrinus u. Origenes. Clemens Alexandrinus äußert sich vor allem paed. 2, 83/102 ausführlich zum G. Er vertieft Gedanken der griech. Philosophie, wenn er ihn mit dem Schöpfungsglauben in Verbindung bringt: der Mensch nimmt durch ihn an der Erhaltung des Weltalls teil; er ,wird zum Ebenbild Gottes' durch das Mitwirken an der Entstehung eines Menschen (ebd. 2, 83, 1. 91, 2). Gott schämte sich nicht, die Organe für den G. zu schaffen (ebd. 2, 92, 3); das atl. Gebot des Tauchbades nach dem G. ist aufgehoben; Gott hat die Gläubigen durch das eine Tauchbad für den G. insgesamt abgewaschen (strom. 3, 82, 6); der G. ist nicht schmutzig (ebd. 3, 46, 5); die den G. auch in der Ehe ablehnen, freveln gegen Schöpfung u. Schöpfer (ebd. 3, 45, 1). Nach Gottes Willen geschieht er nur zum Zweck der Kinderzeugung: ,Denn die nackte Lust, auch wenn sie in der Ehe gesucht wird, ist gesetzwidrig u. ungerecht u. unvernünftig' (paed. 2, 92, 2; vgl. ebd. 2, 95, 3; die Forderung der Schamhaftigkeit u. der σωφροσύνη beim ehelichen G. findet sich immer wieder, etwa ebd. 2, 97, 3; vgl. weiterhin strom. 2, 143, 1; 3, 71, 4; paed. 2, 97, 1. 99, 3), dann selbstverständlich auch G. während der Schwangerschaft (ebd. 2, 92, 3; strom. 3, 72, 1) u. in unpassendem Alter (paed. 2, 95, 3). Nach der Kinderzeugung wird die Ehefrau für den ,Gnostiker' zur Schwester (strom. 6, 100, 3). Enthaltsamkeit ist Verheirateten nur bei gegenseitiger Übereinkunft gestattet (ebd. 3, 79, 1; so zB. auch Dionys. Alex. ad Basil. ep. can. 3 [PG 10, 1284/8] zu 1 Cor. 7, 5 unter Zuziehung atl. Stellen). 1 Cor. 7, 5 gilt denen, die ,über die Kinderzeugung hinauszugehen verlangen' (Clem. Alex. strom. 3, 96, 2). – Nach Origenes macht der, der seiner Frau aus religiösen Gründen den G. verweigert, sie häufig zur Ehebrecherin; er ist vielleicht schuldiger als der, der sich eines schweren Vergehens wegen von ihr scheidet (in Mt. comm. 14, 24 [GCS 40, 344, 19/31]). Während des G. ist jedoch der hl. Geist nicht anwesend (in Num. hom. 6, 3 [GCS 30, 35, 16/8]; Hanna ist Prophetin infolge ihrer Enthaltung: in Lc. hom. 17 [GCS 49, 108, 20/4]). Daß manche Christen um eines reineren Dienstes gegen Gott willen auf den G. verzichten, rühmt Origenes als eine ethische Wirkung des ,Wortes' (c. Cels. 1, 26 [GCS 2, 78]).

e. Johannes Chrysostomus. Ganz anders als die Alexandriner stellt sich Joh. Chrysostomus zum ehelichen G. Die Ehe ist lediglich Hafen der σωφροσύνη, der die Wogen der Begehrlichkeit aufnimmt (virg. 9), sie ermöglicht das Löschen der Flamme (ebd. 34), schützt den hl. Tempel vor Verunreinigung (ebd. 25), bewahrt ἐν ἁγιασμῷ καὶ σεμνότητι (ebd. 19). Dagegen ist der Zweck der Kinderzeugung weggefallen, seitdem die Erde gefüllt ist (ebd.; vgl. fornic. ux. 3 [PG 51, 213]; noch Cyrill. Hier. catech. myst. 4, 25 erkannte lediglich das Kinderzeugen als Grund des G. an; Isid. Pel. ep. 2, 274 [PG 78, 704C. 705B] betont, daß Abraham u. Jakob nur wegen der Kinderzeugung zu den Mägden eingegangen sind). Sichtlich ist darin eine negative Beurteilung des G. eingeschlossen; Joh. Chrysostomus geht von 1 Cor. 7, 5 aus: wer bemühte sich nicht, dem Tadel der ἀκρασία zu entrinnen? ,Wenn du so sehr ein Sklave der Lüste bist . . ., dann komme mit deiner Frau zusammen' (virg. 34). Voll zu loben ist deshalb nur das enthaltsame Leben (ebd. 30; Isid. Pel. ep. 2, 240 [PG 78, 681B] bezeichnet den G. als eine μανία).

f. Kirchenamtliche Äußerungen. Dagegen bejahen die kirchenamtlichen Äußerungen den ehelichen G. grundsätzlich (den Klerikern verbietet ihn das Konzil von Elvira cn. 33 [Bruns, Canones 2, 6]): Const. ap. 6, 28, 1 (1, 375 Funk) wird gegen anders lautende Urteile betont, daß der rechtmäßige G. nach Gottes Willen geschieht (Gen. 1, 28). Cn. 1 des Konzils v. Gangra (Bruns, Canones 1, 107) verdammt den, der ihn schmäht u. behauptet, er hindere am Zutritt in das Reich Gottes. Die Kirchenordnung des Hippolyt (trad. ap. 41 [SC 11 bis, 128]) sagt: ,Du aber, der du an die Ehe gebunden bist, zögere nicht zu beten (in der Nacht, nach vorangegangener Waschung); denn ihr seid nicht befleckt' durch den G.; Didasc. 62, 26f (TU 75 [1963] 100) heißt es sogar von Eheleuten

nach dem G., non loti orent et mundi sunt. Cn. 13 des 4. Konzils v. Carthago vJ. 398 (Mansi 3, 952) untersagt G. in der Hochzeitsnacht aus Scheu vor der kirchlichen benedictio; cn. 86 (958) verwehrt ihn eine Zeitlang den Neuchristen, Const. ap. 6, 28, 8 (1, 379 F.) während der Schwangerschaft, da er dann nur um der Lust willen geschehe. – Nach PsClem. hom. 19, 22, 3 sind bestimmte Tage für den G. zu wählen. Ihm hat ein Tauchbad zu folgen (ebd. 11, 30, 1). Zur Beurteilung der Verhütung der *Empfängnis s. J. H. Waszink: o. Bd. 4, 1254.

III. Westen. a. Tertullian, Laktanz, Ambrosius, Hieronymus. Der katholische Tertullian kann zunächst den ehelichen G. zum Zweck der Erhaltung von Welt u. Menschheit bejahen (uxor. 1, 2, 1). Die Enthaltung jedoch ist vorzuziehen (ebd. 1, 3, 2); Tertullian vermag auf die Zahl der Eheleute hinzuweisen, die consensu pari inter se matrimonii debitum tollunt (ebd. 1, 6, 2; vgl. die Formulierung virg. vel. 10, 4 [montanistisch]: ... qui ex consensu contumeliam communem iam recusaverunt). Den G. nennt Tertullian matrimonii secreta maculosa (uxor. 2, 3, 4). Immer wieder beruft er sich auf 1 Cor. 7. Paulus hat 1 Cor. 7, 2 die den G. verwehrende fibula (ebd. 7, 1) wider Willen gelockert (Tert. pudic. 16, 14f). Doch kann Tertullian gelegentlich den G. auch ein sollemne sexuum officium nennen (an. 27, 5); excessus, non status est impudicus; der status ist bei Gott gepriesen (so im Blick auf Gen. 1, 28); natura veneranda est, non erubescenda (an. 27, 4; hier folgt eine Beschreibung der physischen Vorgänge im Zusammenhang mit der Frage der Entstehung der Seele). – Laktanz äußert sich inst. 6, 23 zum G.: er ist von Gott gesetzt zur Vermehrung der Menschen (ebd. 6, 23, 2; sexus a deo datus: ebd. 10). Ist der ursprüngliche Sinn des G. die Nachkommenschaft (ebd. 6, 17f), so ermöglicht er doch nun in der Ehe überhaupt die unsündige Befriedigung der Affekte (ebd. 6, 13). Deshalb erlaubt Gottes Ordnung (deus ... fecit: ebd. 6, 26) G. während der Schwangerschaft, um dem Mann den Ruhm der Keuschheit zu lassen. Zügellosigkeit im G. verdammt jedoch die Seele zum Tode (ebd. 6, 20). – Ambrosius heißt G. nur gut, solange Aussicht auf Kindersegen vorhanden ist (expos. in Lc. 1, 43 [CCL 14, 28]). Während der Schwangerschaft fordert er Rücksicht nicht nur auf das Kind, sondern auch auf die Hände des Schöpfers, der im Mutterleibe einen Menschen bildet: ille operatur, et tu sacri uteri secretum incestas libidine? (ebd. 1, 44). – Hieronymus urteilt (nach 1 Cor. 7, 1): si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere (adv. Iovin. 1, 7). Jedenfalls sollen die opera nuptiarum ... verecunde et cum honestate, quasi sub oculis Dei, erfolgen, ut tantum liberis serviatur; sonst sind sie als immunditia et luxuria zu bezeichnen (comm. in Gal. 5, 19/21). In diesen Zusammenhang ist dann die Aussage zu stellen, es bestehe eine hl. Verbindung zwischen Mann u. Frau, nunquam servient passionibus (comm. in Eph. 5, 24). Weder darf die Frau den Mann zum G. reizen; noch der Mann die Frau dazu zwingen, putans omni tempore subiectam sibi esse debere coniugii uoluptatem (Verweis auf 1 Thess. 4, 4 u. Sext. sent. 231): comm. in Hes. 6, 18, 5/9 (CCL 75, 235f, 308/12); certa concubitus norint tempora (ebd. [235, 303]). Nach der Empfängnis sollen die Eheleute sich dem Gebet widmen, ut merces esset ex abstinentia voluptatum (comm. in Eph. 5, 25f). Aut oramus semper et virgines sumus, aut orare desinimus, ut coniugio serviamus (ep. 22, 22, 2 [CSEL 54, 174]; vgl. comm. in Tit. 1, 8/9; adv. Iovin. 1, 7). Erst recht hindert G. für den folgenden Tag am Empfang des corpus Christi (ep. 49 [48], 15, 4/7 [CSEL 54, 376/8]; vgl. adv. Iovin. 1, 7). Doch muß um das Durchsetzen dieser Auffassung offenbar noch gekämpft werden.

b. Augustinus. Die Fülle der Aussagen Augustins ist nicht ohne innere Spannungen. Der Gehorsam gegen das Bibelwort Gen. 1, 28 fordert die Annahme eines G. auch vor dem Sündenfall: er wäre erfolgt, bis die Zahl der praedestinati sancti voll gewesen wäre (civ. D. 14, 10), selbstverständlich ohne libido (ebd. 14, 21; nupt. concup. 1, 8, 9), ohne concupiscentia (ebd. 1, 1, 1), in einem torus immaculatus, d.h. sine ullo inquieto ardore libidinis (Gen. litt. 9, 3), in vollständiger Beherrschung der Organe des G. durch den Willen des Menschen (civ. D. 14, 24; zu Varianten der Auffassung Augustins s. Müller 21/8). Anders geworden ist jedoch durch die Sünde nicht die natura des G., sondern seine qualitas (nupt. concup. 2, 32, 54). ‚Der eheliche G. ist nicht nur erlaubt, sondern auch nützlich u. ehrenhaft' (pecc. orig. 34, 39). Augustin betont, daß die Ehe nicht nur im Vergleich zur Hurerei ein Gut ist; denn dann wären beide Übel, von denen das eine das schlimmere

wäre; es gibt vielmehr zwei Güter, Ehe u. Enthaltsamkeit, von denen das eine das bessere ist (bon. coniug. 8, 8), Gott gibt auch indirekte Güter, zu denen der G. gehört (ebd. 9, 9); G. u. Kinder sind ex deo (nupt. concup. 2, 5, 14). Recht ist nur der G., der um der Kinder willen geübt wird; carnalis et iuvenalis incontinentia ... vitiosa est; durch die Ehe u. die Ehrbarkeit der Kinderzeugung wird jedoch aus dem Übel der libido etwas Gutes (bon. coniug. 3, 3; vgl. c. Faust. 15, 7: ohne den Zweck der Kinderzeugung werden die Gattinnen meretrices, usw.), in der Ehe geschieht ein guter Gebrauch der concupiscentia carnis (c. Iul. op. imperf. 1, 65). G. aus concupiscentia geschieht nur secundum veniam (1 Cor. 7, 6), also nicht ganz ohne Schuld; durch die Ehe wird er zu einer verzeihlichen Schuld (nupt. concup. 1, 14, 16; vgl. c. Iul. 5, 46), nämlich durch die eheliche Treue: propter tori fidem venialem habet culpam, auch wenn der andere incontinentiae causa den G. sucht (bon. coniug. 6, 6); deshalb dürfen sich die Eheleute einander nicht verweigern, vgl. ebd. 7, 6: continentia meriti amplioris est, reddere vero debitum coniugale nullius est criminis, exigere autem ultra generandi necessitatem culpae venialis; doch werden solche Sünden durch Almosen gesühnt (serm. 9, 11, 18). Empfängnisverhütung dagegen macht aus dem G. Ehebruch (c. Faust. 15, 7; vgl. adult. coniug. 2, 12, 12 zu Gen. 38, 8/10). Glücklicher sind jedenfalls die Ehen zu preisen, in denen Enthaltsamkeit mit gegenseitiger Zustimmung bewahrt wird (de s. dom. 1, 14, 39 [CCL 35, 43, 927/30]; ein Beispiel sind Maria u. Joseph: nupt. concup. 1, 12). Denn der G. nimmt Leib u. Geist so gefangen, daß eine submersio mentis stattfindet (c. Iul. 4, 14, 71). Das Gebet ist eine res spiritualis; es ist um so annehmbarer für Gott, je mehr der Geist von fleischlichem Vergnügen frei ist; deshalb soll in der Quadragesimalzeit, aber zT. auch sonst im Jahr, je öfter um so besser, auf G. verzichtet werden (s. 210, 6, 9). Zwei Seiten im Urteil Augustins über den G. sind in dem Satz zusammengefaßt: nuptiarum igitur bonum semper est quidem bonum; sed in populo Dei fuit aliquando legis obsequium, nunc infirmitatis remedium, in quibusdam vero humanitatis solacium (bon. viduit. 8, 11).

c. Nachaugustinische Väter. Für Leo I ist kein G. sine peccati sorde denkbar (serm. 22, 3). – Fulgentius v. Ruspe erklärt: wer ohne Zustimmung des anderen Eheteils Kontinenz gelobt hat, debitum coniugi casta sinceritate redhibeat (ep. 1, 9, 18); gelegentliche libido im G. läßt er auf Grund der ehelichen Treue durch gutes Werk u. Gebet gesühnt werden (ebd. 1, 3, 8); der ihr von Gott zugelegten Ehre wird die Ehe dadurch nicht beraubt (ebd. 1, 2, 4). In illis namque bonis quae fecit Deus, invenitur casta copulatio uxoris et viri; in quibus Dei operibus libido non potest inveniri (deshalb hat die Ehe eine iustitia: ebd. 1, 3, 6). – Gregor I weist an, die Schuld unmäßigen G. ohne bewußte Absicht der Kinderzeugung durch häufige Gebete zu büßen (indulgeri: 1 Cor. 7, 6; reg. past. 3, 27). Geschah er dagegen in rechter Gesinnung, so genügt zur Vorbereitung von Kirchgang u. Kommunion eine Waschung ohne Abstinenzzeit (ep. 11, 4, 64). Verheiratete Kleriker sollen den G. meiden (ep. Lupi et Eufroni: [CCL 148, 140, 22/7]), insbesondere um der Verwaltung der Sakramente willen (Conc. Arelat. [vJ. 314 nC.], cn. suppos. 29 [CCL 148, 25, 15/8]; Conc. Turon. [vJ. 461 nC.] 1 [144, 29/36]; Innoc. ep.6 [vJ. 405 nC: CCL 148, 197/9, 103/51]).

d. Bußordnungen. Daß die kirchliche Bußpraxis Anlaß hatte, sich auch mit den modi Veneris zu befassen, zeigen die später fixierten Bußordnungen mit ihrem Abschnitt de fornicatione non naturali oder ähnlichen Titeln an. Material bei F. W. H. Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche (1851).

B. Alves Pereira, La doctrine du mariage selon Augustin (Paris 1930). – H. Balss, Die Zeugungslehre u. Embryologie in der Antike = Quellen u. Studien z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Mediz. 5 (1936) 1/82. – A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet (1894) 63/7. – Th. Brandt, Tertullians Ethik (1929) 194/207. – H. Braun, Spätjüdisch-häretischer u. frühchristl. Radikalismus 1 (1957). – V. Buchheit, Feigensymbolik im antiken Epigramm: RhMus 103 (1960) 200/29. – A. Dieterich, Mutter Erde[3] (1925 bzw. 1967). – J. Dummer, Die Angaben über die gnostische Literatur bei Epiphanius, Pan. haer. 26: Koptolog. Studien in der DDR = WissZsUnivHalle 1965 (Sonderheft) 191/219. – E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = RGVV 6 (1910). – R. Ginouvès, Balaneutikè: BiblÉcFranç 200 (1962) 265/7. – J. Heinemann, Philons griechische u. jüdische Bildung (1932) 241/7. 261/77. – A. Hermann-H. Herter, Art. Dirne: o. Bd. 3, 1149/213. – P. Kalthoff, Das Gesundheitswesen bei Aristoteles (1934) 244/74. – W. Kroll,

Die Kultur der ciceronischen Zeit 2 (1933) 38/54. – D. LINDNER, Der usus matrimonii (1929). – J. MAUSBACH, Die Ethik des hl. Augustinus 2 (1909) 161/7. – M. MÜLLER, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe u. ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. u. 13. Jh. bis Thomas v. Aquin (1954) 19/35. – M. P. NILSSON, Geschichte der griech. Religion 1[2] (1955) 93f. – H. PREISKER, Christentum u. Ehe in den ersten drei Jh. (1927). – K. PREYSING, Ehezweck u. zweite Ehe bei Athenagoras: TheolQS (1929) 85/110. – A. E. RAUBITSCHEK-E. BICKEL, Die schamlose Ehefrau (Herodot 1, 8, 3): RhMus 100 (1957) 139/41. – J. SCHMID, Art. Brautschaft, hl.: o. Bd. 2, 528/64. – G. SERRIER, De quelques recherches concernant le mariage contrat-sacrement (Paris 1928). – H. STRATHMANN, Geschichte der frühchristl. Askese bis zur Entstehung des Mönchtums 1: Die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums (1914). – M. VILLER-K. RAHNER, Aszese u. Mystik in der Väterzeit (1939).

Gerhard Delling.

Geschwätzigkeit.

A. Griechische u. römische Antike. I. Plutarch u. andere. a. Vielreden u. Geheimnisverrat. Unter den antiken Beiträgen zum Thema G. ist der größte u. vielschichtigste Plutarchs De garrulitate, Περὶ ἀδολεσχίας. Ἀδολεσχία ist eigentlich endloses, anödendes Geschwätz (P. Steinmetz, Theophrast, Charaktere 2 [1962] 53/5), also Vielreden. Plutarch behandelt daneben eine zweite Art, das Herausplaudern uU. nur eines einzigen Wortes, das besser ungesagt geblieben wäre (ἀπόρρητον). Gegenstand seiner Schrift ist also das ganze Feld der allgemeinen ἀκρασία λόγου; er geht auch auf ihre Ursachen ein, stellt einige ihrer Erscheinungsweisen beispielshalber vor, erwähnt ihre Konsequenzen u. kommt schließlich auf die Methoden der Heilung zu sprechen. Plutarch ist, was sein Material betrifft, nicht selbständig; auch die Zusammenstellung der beiden Arten der G. findet sich früher; man kann etwa schon auf Il. 2, 212/77 verweisen. Im wesentlichen enthält seine Schrift das, was (soweit wir wissen) die heidnische Antike über die G. zu sagen hatte. (Vorliegender Artikel behandelt die G. im wesentlichen als ein allgemeines Grundlaster; αἰσχρολογία, ἀλαζονεία, vaniloquium usw. sind G., die mit einem weiteren πάθος verbunden ist). – Das Vielreden (dazu vgl. als ausführlichste Beiträge neben Plutarchs Schrift Theophr. char. 3 [verwandt sind char. 7. 8. 23. 28]; Hor. sat. 1, 9; Liban. decl. 26; auch Joh. Stob. flor. 3,33/6 [3, 678/98 Wachsmuth - Hense]) beruht auf einer Pervertierung der menschlichen Natur, insbesondere ihrer Kommunikationsmittel: Von Natur, sagt Plutarch anschaulich, hat der Mensch zwei Ohren u. eine Zunge, der Schwätzer aber ist nur auf Mitteilung eingestellt u. hat die Fähigkeit, etwas zu hören, eingebüßt. Er redet also in einem fort, u. wenn er einmal etwas gehört hat, gibt er es mehrfach wieder u. verwässert es, indem er von Eigenem dazutut. Die Konsequenz ist, daß er seinerseits keine Hörer findet; alles flieht ihn, u. wenn man ihm schon einmal ausgeliefert ist, schenkt man ihm keine Aufmerksamkeit oder glaubt ihm wenigstens nicht (garr. 1/3.5 [502 B/503 D. 504 C/D]). Worte, die besser ungesagt blieben, sagt man aus verschiedenen Gründen: zB. aus Schwatzlust (ebd. 11. 13 [507 B/508 C. 508 F/509 C]), aus Spottlust u. Hochmut (7. 14 [505 A/C. 509 F/510 A]), aus Angeberei (ebd. [505 C/D. 509 D/F]), aus Freundlichkeit (508 D/F). Plutarch gibt nur Beispiele: es soll sichtbar werden, daß nahezu jedes πάθος zu dieser Art der ἀκρασία λόγου führen kann. Dieser Krankentyp ist im übrigen sehr wohl imstande, etwas zu hören: aber nur eben ἀπόρρητα (ebd. 12 [508 C]). Die Konsequenz des Preisgebens von ἀπόρρητα ist der Schaden (βλάβη) für den Schwätzer selbst (d.h. für seine Person oder eine von ihm vertretene Sache). Der Schaden kann den Schwätzer leiblich oder als soziales Wesen (αἰσχύνη) treffen (zum inneren Schaden s. u. Sp. 832). Seine extreme Form ist der Tod, den Plutarch dem Kranken eindringlich androht (4.6/16 [503 F. 504 E/510 E]). Paralleles Material findet sich aus durchsichtigen Gründen in der Kaiserzeit (Friedlaender, Sittengesch. 1[8], 430/8). Bezeichnend auch die Bedeutung des ganzen Gebiets der G. bei Joh. Stobaios (s. o.), aber auch schon früher, zB. Herodt. 9, 45.

b. Richtiges Verhalten u. Heilung. Das richtige Verhalten besteht in Schweigsamkeit

(Plut. garr. 2. 8f) oder im Gebrauch der richtigen Worte zur richtigen Zeit; Worte müssen notwendig, nützlich oder angenehm sein (514 F): dann kann der λόγος zum ἥδιστον ... καὶ φιλανθρωπότατον συμβόλαιον werden (504 E). Die G. kann geheilt werden durch das Bedenken der βλάβαι des Schwätzens u. der Vorteile des richtigen Verhaltens u. durch eine Anzahl von praktischen Übungen: man soll sich nicht in fremde Gespräche einmischen, man soll seine eigenen Beiträge zum Gespräch unter Kontrolle halten, man soll Lieblingsthemen meiden, schließlich soll man versuchen, das πάθος auf harmlose Gebiete abzulenken (ebd. 16/23).

c. Größerer Zusammenhang. Die ἀκρασία λόγου wird darüber hinaus für Plutarch aber, wie die übrigen Seelenheilungsschriften (cohib. ira; curios.; vitios.; pud.; laud. ips.) beweisen, die typische Erscheinungsform der Verletzung der Grenze zum anderen; die Empfindlichkeit Plutarchs der genannten Grenze gegenüber dürfte mit seiner Bindung an Delphi, dessen Herr im äußeren (Apollon Agyieus) u. inneren (γνῶθι σαυτόν) Sinn Grenzgott ist, zusammenhängen.

II. Zusammenfassung. Zusammenfassend kann man das Bild der griech.-röm. Antike von der G. anhand des ausführlichsten u. tiefsten Beitrags wie folgt charakterisieren: Die G. beruht auf einer Krankheit der Seele; sie zeigt sich in zwei Formen, einer quantitativ u. einer qualitativ zu bestimmenden; sie hat Konsequenzen, die dem Schwätzer schaden. Heilung, d.h. Erziehung zur Schweigsamkeit oder zum richtigen Reden, kann durch Bedenken oder Übung erreicht werden. – In einigen Schriften, vor allem in ser. num. vind., hat Plutarch zudem klargestellt, daß die Seele nach dem Tod geläutert wird, d.h. für die zu Lebzeiten begangenen Übeltaten bestraft wird. Dies gilt natürlich auch für die durch die ἀκρασία λόγου begangenen Übeltaten. Plutarch sieht also das menschliche πάθος in Zusammenhängen, die die Transzendenz einschließen (Ingenkamp 131/44). Er steht damit auf dem Boden des Platonismus, des Neupythagoreismus u. der Volksreligion (K. Ziegler, Art. Plutarchos 2: PW 21, 1 [1951] 938/42; Nilsson, Rel. 2², 383/94). Andere Richtungen der antiken Philosophie, bes. Epikureismus u. Stoa (R. Hoven, Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà [Liège 1971] 161), lehnten diese Auffassung ab.

B. Bibel u. Kirchenväter. I. Kampf gegen Geschwätzigkeit als Gebiet diesseitiger Sittlichkeit. a. Vielreden. Die Heilige Schrift u. die christl. Autoren können, so wie die heidn. Antike nahezu ausschließlich, die G. u. ihre Folgen rein immanent, als Gebiet der natürlichen Sittlichkeit, sehen. Ihre Aussagen sind in all diesen Fällen auch in heidnischen Schriften, gelegentlich mutatis mutandis, meistens unmittelbar, belegbar oder wenigstens denkbar. Zum Kampf gegen das Vielreden in der Bibel s. zB. Sir. 20, 5; Job. 13, 5; Jac. 3. Bei den Kirchenvätern sind wichtig Clem. Alex. paed. 2, 6f (GCS 12, 187/93); Greg. Naz. carm. 2, 1, 34 (PG 37, 1307/22); Ambros. off. 1 (PL 16, 25/30); Joh. Chrys. exp. in Ps. 140 (PG 55, 432/7); Reg. Mag. 9 (SC 105, 406/17) u.ö.; Bened. reg. 6 (CSEL 75,38f) Greg. M. moral. 7, 37 (PL 75, 800/2). Der Tadel der G. kommt gern funktional als Höflichkeitsform zB. im Briefstil (Paul. Nol. ep. 19, 4; 21, 5; Ennod. ep. 1, 12, 1 u.ö., teilweise oberflächlich christianisiert; vgl. K. Thraede, Untersuchungen zum Ursprung u. zur Geschichte der christl.-lat. Poesie III: JbAC 6 [1963] 110f; ders., Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik = Zetemata 48 [1970] 36), dann in polemischen Zusammenhängen vor (Hippol. ref. 4, 15, 2; Clem. Alex. strom. 1, 11 [GCS 52, 33, 25]; Tert. nat. 1, 11, 3; Ephr. serm. 1, 2 [CSCO 306 = Scr. Syr. 131, 24, 303/6]). Zahlreich sind die analytischen u. paränetischen Aussagen über das Vielreden. Eine Definition findet sich bei Aug. c. Cresc. 1, 2; die Ursache gibt Augustinus ebd. an, auch Greg. M. moral. 16, 4 (PL 75, 1122): a torpenti corde ad verba venit otiosa. (Zur inneren Disposition als Ursache u. Konsequenz eines πάθος bei heidnischen Autoren vgl. Plut. curios. 2f. 10 [516 C/D. 520 A/D].) Über die Folgen äußern sich Greg. Naz. or. 40 (PG 36, 360: κόρος); Clem. Alex. paed. 2, 7 (GCS 12, 192, 19/28: äußere βλάβη, wo vorausgesetzt wird, daß aus verba otiosa verba noxia werden; s. u. Sp. 836); ebd. 2, 6 (GCS 12, 189, 15f nach Sir. 20, 8: Selbsthaß). Mittel gegen die G. geben Greg. Naz. carm. 2, 1, 34, 123/8 (PG 37, 1316: völliges Schweigen), vgl. Reg. Mag. 8, 21 (SC 105, 402) u.a.; Clem. Alex. paed. 3, 11 (GCS 12, 277, 20: Meiden verführerischer Gesellschaft) u. weitere an; s. dazu unten die positiven Ratschläge. Auch eine Transposition des multiloquium nach innen (geschwätziges Denken) wird abgelehnt (Greg. M. reg. past. 3, 14 [PL 77, 71]).

b. Geheimnisverrat. Vor der G., die nicht durch die Quantität der Worte definiert wird, also vor dem Aussprechen des uU. einen unkontrollierten Wortes, wird an mehreren Stellen der Bibel eindringlich gewarnt (zB. Prov. 13, 3; 18, 7; Sir. 28, 16/24). Die Ambivalenz der Zunge stellt Joh. Chrys. exp. in Ps. 140, 4 (PG 55, 432f) heraus, ihre Gewalt u. Gefährlichkeit Greg. Naz. carm. 2, 1, 34, 25. 37/45. 57/66 (PG 37, 1309/12); 2, 1, 11, 1250/5 (1115); 2, 2, 6, 80f (1548). Das Aussprechen des ἀπόρρητον kann zu Verbrechen führen (Joh. Chrys. hom. in Eph. 14, 3 (PG 62, 103); harmloser Clem. Alex. paed. 2, 6 (GCS 12, 188, 21/3). Allerdings kann auch unzeitiges Schweigen Unheil anrichten (Joh. Chrys. exp. in Ps. 140, 5 [PG 55, 434]; Ambros. off. 1, 3 [PL 16, 26]). Ratschläge zum richtigen Reden sind zahlreich: Aug. serm. 108, 7; Greg. Naz. carm. 1, 2, 33, 14 (PG 37, 917); ep. 244 (PG 37, 388); Joh. Chrys. exp. in Ps. 140 mehrfach (PG 55, 432/4); Greg. M. moral. 7, 37 (PL 75, 802); Isid. synon. 2, 47, 49 (PL 83, 856); Ambros. off. 1, 3/5 (PL 16, 27/9); Basil. const. monast. 11 (PG 31, 1374f); ep. 2, 5; Clem. Alex. paed. 2, 7 (GCS 12, 192, 7/14). Schlechte Triebe kann man durch Unterdrücken des falschen Wortes zügeln (Joh. Chrys. hom. in 1 Cor. 7, 2, 1 [PG 51, 209]; Greg. Naz. carm. 2, 1, 34, 133f [PG 37, 1316]). Vgl. dazu allgemein Sen. ira 3, 13, 1: incipis vincere (sc. iram) si absconditur, si illi exitus non datur.

II. Kampf gegen Geschwätzigkeit als Gottes Gebot. Für die Heilige Schrift u. die christl. Autoren ist nun aber zentral, was selbst beim religiösen Plutarch aus anderen Schriften zu seinen direkt die G. betreffenden Äußerungen hinzuinterpretiert werden mußte: die Beziehung auch dieses Lasters auf den gebietenden u. strafenden Gott. Dies wird schon bei der Definition des multiloquium hin u. wieder spürbar. Origenes trennt in seinem Johanneskommentar die Worte, die τῆς θεοσεβείας ἀλλότριον zum Inhalt haben, von τὰ τῆς ἀληθείας. Die ersteren sind πολυλογία, die anderen nicht: ‚u. wenn einer alles sagt, ohne etwas auszulassen, so sagt er doch nur ein Wort'. Dann wird diese Aussage prinzipiell gefaßt: ... ἡ πολυλογία ἐκ τῶν δογμάτων κρίνεται καὶ οὐκ ἐκ τῆς τῶν πολλῶν λέξεων ἀπαγγελίας (GCS 10, 103, 1/7). Dasselbe meint Aug. retract. prol. 2: absit enim, ut multiloquium deputetur, quando necessaria dicuntur, quantalibet sermonum multitudine ac prolixitate dicantur. Die Kirche sei geschwätzig (garrula) in ihren gegen die Feinde des christl. Glaubens gerichteten Erörterungen, kann Aug. in Ps. 118 serm. 6, 4 (CCL 45, 1681) sagen. Vom faktischen Reden kann bei dieser Auffassung sogar völlig abgesehen werden. Der Mönch, der schweigt, kann nichtsdestoweniger in einem fort reden, wenn nämlich sein Herz andere verurteilt; wer den ganzen Tag redet, ohne Nutzloses zu sagen, bricht das Schweigen nicht (Apophth. patr. Orsis. 27 [PG 65, 330]). Von hier aus ist deutlich nicht nur, was G., sondern auch, was richtiges Reden ist: die wesentliche Differenz liegt im Inhalt. Otiosum quippe verbum est, quod aut ratione iustae necessitatis aut intentione piae utilitatis caret (Greg. M. moral. 7, 37 [PL 75, 800]). Stultiloquium, auch verba otiosa sind insuavis et iniucunda vox, süß aber ist die Rede, wenn ihr Inhalt verbum Dei ist, wenn sie de fide et dogmatibus veritatis handelt (Orig. in Cant. 3 [4] [GCS 33, 232, 5/10]). Wer nicht zur Erbauung redet, verletzt den Heiligen Geist (Basil. moral. 25, 1 [PG 31, 744]). Die Regula Magistri verbietet lapidar, zu reden quae ad Deum non pertinent (9, 44). Nur nützliches u. gottbezogenes Reden erlaubt auch Basil. ep. 22, 1; ähnlich Greg. Naz. carm. 1, 2, 11, 964/7 (PG 37, 750); Joh. Chrys. hom. in Eph. 14, 3 (PG 62, 103); Lact. inst. 6, 21. Dies alles bedeutet natürlich nicht, daß man nicht auch in frommer Absicht der G. zum Opfer fallen kann (vgl. Greg. Naz. or. 3, 7 [PG 35, 524]). Kriterium des richtigen Redens ist also nicht allein der Gegenstand des Redens, sondern die Hingabe an diesen Gegenstand, während die Hingabe an das Reden über einen frommen Gegenstand nichtsdestoweniger G. ist. – Hierhin gehört noch die Frage nach der G. beim Beten. Im Sinne der qualitativ orientierten Definition der G. sagt Aug. ep. 130, 10 (19): ... diu orare ... non est improbum nec inutile. neque enim, ut nonnulli putant, hoc est orare in multiloquio (vgl. Mt. 6, 7), si diutius oretur. aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus (vgl. Bened. reg. 20: non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus). Ein solches geschwätziges Beten wird natürlich abgelehnt (Clem. Alex. strom. 7, 8 [GCS 17, 37, 9f]; paed. 2, 7 [GCS 12, 193, 3f]; Hieron. in Is. 32, 9 [CCL 73, 410]; Reg. Mag. 48, 5 (SC 106,218). – Es ist aus dem Vorhergehenden deutlich, daß nun nicht mehr zwischen einem manchmal harmlo-

sen multiloquium u. einem immer gefährlichen Herausreden von ἀπόρρητα unterschieden werden kann, da nur noch der Inhalt des Wortes die G. definiert; auch multiloquium ist als solches gottfernes Reden, also: ex multiloquio non effugies peccatum (Prov. 10, 19). Die in diesem neben Mt. 12, 36 immer wieder zitierten u. anklingenden Satz (er ist der Anlaß der augustinischen Retraktationen, vgl. prol. 2) ausgesagte Konsequenz ergibt sich für den Christen aus einem Sachverhalt, der in den Termini des Kampfes, den der Teufel um die menschliche Seele führt, beschrieben werden kann. Das menschliche Innere (mens) verströmt sich gleichsam durch Reden; es verliert die Fähigkeit, sich selbst zu konzentrieren. Das Schweigen würde eine Mauer abgeben, hinter der diese Fähigkeit erhalten bliebe. Nun liegt die mens aber offen da, apertam se adversario ostendit, u. der tanto ... sine labore (sc. eam) superat, quanto et haec eadem quae vincitur contra semetipsam per multiloquium pugnat (Greg. M. moral. 7, 37 [PL 75, 800]). Ambros. off. 1, 4 (PL 16, 28) beschreibt den Kampf, den der Teufel mit Hilfe unseres Redens gegen uns führt, genauer: loquimur plerumque quod excipiat inimicus, et quasi nostro gladio nos vulneret. Unser sermo ist ipse ... adversarius nobis. Ähnlich die lange Abhandlung bei Aug. en. in Ps. 76, 6/9 (CCL 39, 1057/9). Zunge u. Mund sind nach Joh. Chrys. catech. 1, 4 (PG 49, 228) die bevorzugten Angriffsgebiete des Teufels. Vgl. auch Isid. synon. 2, 48 (PL 83, 856). – Das falsche Reden führt also zur Sünde: dies geschah schon im Fall der Erbsünde (Ambros. off. 1, 2 [PL 16, 26]; Joh. Chrys. exp. in Ps. 140, 6 [PG 55, 436]); es ist meistens Ankündigung der Sünde u. Anfang menschlichen Fehlens (Ambros. aO. [PL 16, 25]; Basil. in Ps. hom. 33, 9 [PG 29, 373]). Es nimmt uns in Besitz, so daß wir nicht mehr Gott gehören: ... ego autem nunc dei mei sum ..., nunc verbi otiosi (Ambros. in Ps. 118 expos. 12, 41 [CSEL 62, 275, 12f]). Es dürften diese Zusammenhänge sein, die die Mönche, die ihr Dasein intensiv als beständiges Vor-Gott-Stehen (K. Heussi, Ursprung des Mönchtums [1936] 295) erlebten, unter anderem aber in besonderem Maße zum Kampf gegen die G. veranlaßten (vgl. neben den im Vorigen gelegentlich erwähnten Passagen viele Belege in den Apophth. patr. [PG 65; deutsch: B. Miller, Weisung der Väter (1965)]; Heussi aO. 244/6). G. ist ein Laster, das Kommunikation voraussetzt; das für das Mönchtum charakteristische Postulat lautet aber φεῦγε τοὺς ἀνθρώπους. Die Motive für dies Postulat müssen also die Motive für den Kampf gegen die G. implizieren. Zu den Motiven für das Gebot der Menschenflucht gehört sicherlich die Sündenangst (ebd. 196. 244); das Schweigen ist also erforderlich wegen Prov. 10, 19. Andererseits ist das φεῦγε τοὺς ἀνθρώπους motiviert durch die totale Beziehung des Mönchs auf Gott (Heussi aO. 196); der Ausspruch ‚ich kann Gott nicht lassen u. mit den Menschen gehen' (Apophth. patr. Arsen. 13 [PG 65, 91]) ist unmittelbar auf das soeben zitierte ambrosianische ego ... nunc dei mei sum ..., nunc verbi otiosi einzuengen. – Die Folgen falschen Redens sind die Strafen der Sünde; die Gläubigen sind von diesen Strafen besonders bedroht (Greg. Naz. carm. 2, 1, 34, 67f [PG 37, 1312]; Joh. Chrys. catech. 2, 2 [PG 49, 233f]). Vor den von Gott, der alle unsere Worte hört (Greg. Thaum. Eccl. 5 [PG 10, 1000]; Reg. Mag. 10, 20 [SC 105, 422]; vgl. Clem. Alex. strom. 7, 7 [GCS 17, 30, 15/8]), verhängten Folgen der G. wird häufig gewarnt, zB. Orig. in Iesu Nave lib. 10, 3 (GCS 30, 360, 9/19); Cypr. testim. 3, 13 (CCL 3, 104f); Ambros. in Ps. 118 expos. 22, 20 (CSEL 62, 497, 25/8); off. 1, 2 (PL 16, 25); Joh. Chrys. hom. in Mt. 42, 2 (PG 57/8, 453); exp. in Ps. 140, 5 (PG 55, 434); Isid. synon. 2, 46. 49 (PL 83, 856); auch Claud. in Rufin. 2, 488/90. – Um nicht in Zungensünden zu verfallen, empfiehlt Joh. Chrys. catech. 1, 4 (PG 49, 229), die Zunge mit den Zähnen notfalls zu zerbeißen; nach Gregor d. Gr. bemühen sich sancti viri, ihre Zungensünden, die auch sie begehen, mit Verdiensten zu verdecken (tegere meritis vitae: moral. 32, 2 [PL 76, 634]). Tiefer geht Augustinus, wenn er serm. 180 (PL 38, 978; es geht um das Bändigen der Zunge, die zum Schwören bereit ist, immerhin aber eben um das Bändigen der Zunge) sagt: domabis (sc. linguam), si vigilabis, vigilabis, si timebis, timebis, si Christianum te esse cogitaveris. Dies kann bedeuten: Der Christ schweigt aus Furcht vor Gott und seinem Gericht, vielleicht aber auch, was Orig. hom. 3 in Gen. 5 (GCS 29, 46, 11/6) sagt: Gewisse Reden sind des Christen unwürdig; Christianus ist hier wohl in seiner vollen Bedeutung, also etwa ‚Teil der neuen Schöpfung', zu verstehen, u. damit wäre auch hiernach das richtige Handeln direkt an göttliches Handeln geknüpft. Ähnlich Hieron. ep. 107, 4. Öfter ist gesagt,

daß der Mensch zu schwach ist, um die Leistung, die in der Beherrschung der Zunge besteht, allein zu vollbringen: so legt Augustinus in einer längeren Ausführung zu Jac. 3, 8 dar, daß nur Gott die Zunge bändigen kann: ... ut, cum domatur, Dei misericordia, Dei adiutorio, Dei gratia fieri fateamur (nat. et grat. 15); vgl. Athanas. in Ps. 140 frg. (PG 27, 537); Greg. Naz. carm. 2, 1, 34, 139 f (PG 37, 1317); Reg. Mag. 8, 30 (SC 105, 404).

H. G. Ingenkamp, Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele (1971) 26/43. 126/8 u.ö. – G. Schnayder, De antiquorum hominum taciturnitate et tacendo (Wrocław 1956).

Heinz Gerd Ingenkamp.

Gesellschaft.

A. Vorbemerkung. Wie sich während der Vorarbeiten zur ursprünglich vorgesehenen ausführlichen Darstellung des Stichworts gezeigt hat, hätte sie zusammengefaßt wiederholen oder vorwegnehmen müssen, was anderwärts im RAC teils richtiger rubriziert, teils im Detail entfaltet wird. Da der Begriff der G. im heutigen Sinn dem Altertum fremd war, kommen sozialphilosophische Themen, zu schweigen von soziologischen, fast ausschließlich sekundär, nämlich als Bestandteil oder Annex von *Ethik, *Geschichtsphilosophie (*Erfinder I, *Fortschritt, Kultur) oder Naturrecht vor (*Gerechtigkeit, Natur, Staat). – Eine zweite Gruppe von Äußerungen über G. ist weniger schulphilosophisch gebunden u. gehört eher zu standortabhängigen Urteilen, ja zu Parolen des politischen Tageskampfes, so etwa die Ansichten über Rolle u. Wert bestimmter Berufe oder Schichten, über Verteilung von Herrschaft u. Eigentum usw. Hier gibt das betreffende Stichwort Auskunft; einzelnes läßt sich auch beim jeweiligen Autor besser abhandeln. Schließlich: Das nachapostolische Christentum hat keine eigene Soziallehre entwickelt, sondern sich von Fall zu Fall überkommener Denkmuster bedient, um die Forderungen des Evangeliums an den Glauben u. die Liebe des Einzelnen sozialethisch auszudrücken (vgl. u. a. Hengel 87 f). Hier geht es nicht mehr um G., die gleich dem Staat zur ‚Welt' gehört, sondern um die Christlichkeit der Gemeinde, einerlei ob sie sich, gemessen an der bisherigen G., als schlechthin neue (Aufhebung) oder als restituierte G. (Erfüllung) versteht.

B. Griechisch-römisch. I. Politik u. Wirtschaft. Das Selbstverständnis hellenistischer Schulphilosophien als erkenntnismetaphysische Lehre, ihre individualistisch-intellektualistische Ausrichtung (*Autarkie, *Ethik) sowie die Eigenart antiker Bildungstradition (*Bildung, *Enkyklios Paideia, *Erziehung) erklärt, weshalb sie Fragen des Wirtschaftslebens, wenn überhaupt, dann nur als Teil der Ethik oder Politik erörtern (*Arbeit [s. dazu auch Dihle, Ethik 658]; *Armut I, *Beruf, *Erwerb, *Geld, *Gütergemeinschaft, *Güterlehre, Wirtschaft). Im Zusammenhang mit der Frage nach dem ‚besten Staat', Ergebnis von Erfahrungen sozialen Wandels im eigenen Gemeinwesen u. politisch-kultureller Verschiedenheiten im Mittelmeerraum generell (*Historiographie), werden wirtschaftliche Faktoren durchaus hoch eingeschätzt, jedoch zwangsläufig moralisch beurteilt (Dihle, Gerechtigkeit 251). Die ursprüngliche Polisbezogenheit einschlägiger Gedanken macht es ferner verständlich, daß zB. zwischenstaatliche Beziehungen zumindest im wissenschaftlichen Denken kaum eine Rolle spielten (*Autarkie, *Barbar [JbAC 10 (1967) 251/90], *Fremder, *Friede, *Handel, *Krieg, *Sklaverei), die ökonomischen nicht, weil, unbeschadet einiger aporetisch vorgetriebener Ansätze bei Aristoteles, eine auf ‚das Natürliche' zielende ontologische Betrachtungsweise die notwendig ‚künstlichen' Abläufe u. Organisationsformen schon einer Volkswirtschaft ausklammern mußte (Schmölders 9 f. 11 f); die politischen nicht, weil das Phänomen der Macht als solches rechtstheoretisch nicht zu fassen war (diese schon im 5. Jh. diskutierte u. von Karneades gegen Rom gewendete Einsicht brachte noch Cicero [rep. 3, 9/23] in rechte Verlegenheit; vgl. Dihle, Gerechtigkeit 288 u. Lact. inst. 5, 16, 3/13).

II. Gesellungsformen. In der sog. Morphologie der G. finden wir seit Platon die Familie berücksichtigt (*Eltern, *Gastfreundschaft, Haus II, Haustafel), jedoch entweder im

System der Ethik (Dihle, Ethik 657f) oder, gemäß archaisch-klassischer, in der Sophistik angefochtener Tradition (Dihle, Gerechtigkeit 249f), in der Lehre vom *Staat, außerdem popularphilosophisch im Bereich der ‚Ökonomik', aber hier wieder normativ, nämlich als Anweisung für den Hausherrn (*Haustafel). – Unverächtlich sind die vielfältigen Erörterungen über *Freundschaft (s. dazu auch W. Schmid, Art. Epikur: o. Bd. 5, 723/30; Dihle, Ethik 658f), in denen zuweilen, so bei Aristoteles, regelrechte Gruppentheorien stecken, durchweg jedoch die Schwierigkeit zum Ausdruck kommt, Individuum u. G. bzw. das animal rationale zum animal sociale ins Verhältnis zu bringen: Das allgemein vorausgesetzte intellektualistische Vollkommenheitsideal vermochte die Notwendigkeit von Gesellung kaum anders denn als Solidarität von ‚Weisen' auf dem Wege zur reinen Vernunft zu verstehen. – Was es sonst an soziologischer Theorie u. Methode gab (Menzel, Soziologie), beschränkt sich auf Formationen wie Stamm, Heer, Zunft usw. (Platon; s. dazu Popper) oder auf bruchstückhafte Deskription von Verbänden als zweckbedingte Assoziierungen (Aristoteles). Im Hellenismus versiegt solches Interesse zugunsten der Individualethik (Dodds 17f). – Die terminologischen Ansätze zur Erfassung sozialer Ereignisse sind im Art. *Gemeinschaft behandelt.

III. Anthropologie. Die maßgebenden Schulen waren bemüht, erstmals in der sog. Sophistik gegen göttlich sanktioniertes Herkommen gerichtete Fragen nach *Freiheit u. *Gleichheit des die Konventionen schaffenden Menschen (Heinimann; Popper) ihrerseits zu beantworten (*Frau, *Gerechtigkeit, Sklaverei [s. dazu Dihle, Ethik 667f], Staat). Dies geschah seit Platon im Gegensatz zu vorsokratischen Lösungen (Eckstein 82f) in ausgesprochener Option für autoritär-naturrechtliche, Kosmologie (Physis) u. Sozialordnung (Nomos) abermals verknüpfende Vorstellungen (Dihle, Gerechtigkeit 254f) über Mensch u. G. Die Lehre des Aristoteles vom Menschen als ζῷον πολιτικόν, φύσει κοινωνικόν usw., die fortan Zentralsatz der G.theorie blieb, wenn auch mit verschiedenen Begründungen oder überhaupt nur als popularphilosophisches Axiom, zeigt gut, wie bruchlos das Verhältnis der *Natur zu den Institutionen weltanschaulich ausgeglichen u. der Antagonismus von Physis u. Nomos aufgehoben wurde. Daß von Platon u. Späteren immer wieder biomorphe Begriffe auf die G. u. soziomorphe auf Individuum oder Welt übertragen wurden (Topitsch, Sozialphilosophie; Dihle, Gerechtigkeit 253/6), erklärt sich daraus. – Der Rekurs auf den mehrdeutigen Naturbegriff (Köster) verlieh den entsprechenden Sätzen über Welt u. Mensch von vornherein einen ebenso willkürlichen wie dogmatischen Gehalt, der einen Schritt in die Empirie vereitelte. Anders als *Epikur u. seine Schule hält die Stoa an dem seither gültigen Axiom von der ‚natürlichen' Einheit des Menschengeschlechts fest (Baldry); es ist in Wirklichkeit Postulat aus dem Gattungsbegriff ‚Mensch', dieser im Rahmen der Oikeiosislehre als logosbegabt verstanden: Allein die ontologische Einheit u. ‚Verwandtschaft' aller Vernunftwesen in der Kosmopolis bildet die Basis sozialer Gesinnung. Solidarität im Logos gilt ungeachtet aller sozialen Unterschiede u. Wertungen (*Frau, *Gleichheit, *Sklaverei). Die geschichtliche Gestalt der G. war hier unwesentlich. Strukturbedingte Mißhelligkeiten u. Konflikte auch nur ins Auge zu fassen, hätte diesem Denken außerdem eine Überschätzung des Unverfügbar-Äußerlichen bedeutet (*Güterlehre).

C. Christlich. I. Kirche u. Gesellschaft. Auf mehr oder minder vulgarisierte stoische Anschauung (Brunt) geht denn auch die frühchristl. Lehre von der natur- bzw. gottgegebenen Einheit des Menschengeschlechts zurück (*Epiktet, *Ethik, *Fortschritt; zu Philo s. Geiger 35/7), u. zwar einmal dort, wo die Welt vor Christi Geburt heilsgeschichtlich in die Universalität des nunmehr offenbarten Logos einbezogen werden soll, wie zuerst in der Apologetik des 2. Jh., zum anderen immer dann, wenn es darum ging, in der ethischen Paränese das Gebot der Nächstenliebe naturrechtlich zu begründen u. auf die Heiden auszudehnen, namentlich in bezug auf das Eigentum (*Barmherzigkeit, *Gerechtigkeit, *Gütergemeinschaft, Wohltätigkeit). Zentraler u. obendrein genuin christlich war der Universalismus, den die Predigt von Schöpfung u. *Erlösung verkündete, also allein den Glauben erschloß, der sich zwar in sozialer Erfahrung äußert, aber keine G.theorie enthält. Spätere Versuche, den Bestand der G., die salus publica, an den Monotheismus zu binden bzw. sozialen Zerfall auf Unglauben zurückzuführen, der sich in Habsucht oder Hochmut äußere (vgl. zB. Laktanz), beruhen

auf unbiblischer *Geschichtsphilosophie; sie wollen aber vor allem das Kreuz Christi als Ursprung der Mitmenschlichkeit einschärfen (*Demut). Da sich diese in der Gemeinde, nicht unter ‚Weisen' verwirklicht, wird der Intellektualismus philosophischer *Ethik unbrauchbar, es entfällt auch die Gleichsetzung von Vernunft u. Kommunikation, die Grundlage der stoischen G.auffassung. Wie die Kirche in der Praxis die G. beerbt (*Armenpflege, *Genossenschaft, Wohltätigkeit) u. sich als maßgebende Rechtsordnung zu begreifen gewöhnt (*Gerechtigkeit), so besetzt nunmehr die Ekklesiologie den Platz der Soziallehre. So fächern sich auch bei Augustinus die sozialtheoretischen Äußerungen (B. Capelle, Art. Augustinus: o. Bd. 1, 988/92) unter diesmal neuplatonischem Einfluß in relativierend-anerkennende Stellungnahmen zu Einzelgebieten auf; das Neue liegt nicht in der Sozialmetaphysik, sondern in einer Lehre von der Kirche, die ihrem Wesen nach zu allen gesellschaftlichen Erscheinungsformen, auch zu ihrer eigenen, eschatologisch in Spannung steht, Ursprung u. Anlaß fortwährender Neubesinnung (*Erneuerung) in späterer Geistes- u. Sozialgeschichte, Vorstufe schließlich auch für das, was heute G. heißt (Rosenstock-Huessy).

II. Familie, Staat, Wirtschaft. Sooft im Rahmen der Sozialethik eine G.auffassung greifbar wird, ist sie patriarchalisch (*Frau, *Haus II, *Haustafel). Schon in der Urgemeinde war der οἶκος Bezugspunkt der Mission u. Ort des Gottesdienstes, so wenig hierarchisch das Leben, auch das kirchliche zunächst geordnet war (*Frau). Die Organisation der Gemeinde unter dem Einfluß jüdischer Ältestenverfassung, Anlehnung an römisches Recht u. herrschende Pflichtenlehre schränkten aber die Paränese zunehmend auf den Bereich der Familie ein. Dabei rückt mehr u. mehr nicht ohne Zutun des zeitgenössischen Asketentums (Dihle, Ethik 718f), das Verhältnis der Geschlechter zueinander in den Mittelpunkt: Die bei Paulus noch fehlende Sexualisierung des Sündenbegriffs legte seit dem 2. Jh. auf makelloses Verhalten in der Ehe besonderes Gewicht (*Askese II, *Enkrateia, *Ehebruch u. folgende Artikel, *Ethik, *Genitalien, *Geschlechtstrieb, *Geschlechtsverkehr). Eine vergleichbare theologische Bedeutung besaßen andere G.bereiche von vornherein nicht; das öffentliche Leben, insbesondere die Wirtschaft scheint zu den Adiaphora zu gehören u. obliegt dem Staat. Sozialkritik auf diesem Feld bildet die Ausnahme (ein Beispiel bei Dihle, Ethik 769f). Reflexion auf die ökonomischen Bedingungen des spätantiken Zwangsstaates sind selten (*Arbeit, *Armut, *Beruf, *Erwerb, *Sklaverei usw.). Auf den Appell zum rechten Umgang mit dem Eigentum (*Armut) führte schon die antike *Güterlehre; wo sie im Christentum wiederkehrt (vgl. u. a. Hengel), spielen institutionelle Gesichtspunkte keine Rolle, weil es primär um das Verhalten der Gemeinde geht, nicht um allgemeine Normen, so sehr naturrechtliche Argumente zu Hilfe genommen werden. Das alles gehört aus den genannten Gründen in die *Ethik (o. Sp. 838), zum Stichwort ‚G.' nur insofern, als sich darin ein bestimmtes G.bild ausspricht, das dem Selbstverständnis der Kirche korrespondiert.

N. Albafull - E. Pagés, Tendencias del pensamiento en el siglo 4: BollInstEstClass 4/5 (1970/71) 45/61. – E. Arleth, Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik (Prag 1903). – E. V. Arnold, Roman stoicism (Cambridge 1911). – H. C. Baldry, The unity of mankind in Greek thought (Cambridge 1965). – Z. Barbu, Problems of historical psychology (London 1960) 69/145. – E. Barker, Greek political theory 1. Plato and his predecessors[5] (London 1951); Social and political thought in Byzantium (Oxford 1957). – N. H. Baynes, The political ideas of St. Augustine's De civ. Dei (London 1939). – A. Bayonas, L'art politique d'après Protagoras: RevPhilos 157 (1967) 43/58. – H. Becker, Social thought from lore to science 1[3] (New York 1961) 135/216. – J. Béranger, Ordres et classes d'après Cicéron: F. Nicolet (Hrsg.), Recherches (s. u.) 225/42. – L. Bergson, Die Relativität der Werte im Frühwerk des Euripides = Studia Graeca Stockholm. 5 (Stockholm 1971). – W. Beringer, Soziale Entwicklung u. Wertschätzung der Arbeit im alten Rom: StudGen 14 (1961) 135/51. – K. Beyschlag, Christentum u. Veränderung in der Alten Kirche: KerygmaDogma 18 (1972) 26/55. – G. Bien, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles (1973). – W. Bienert, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik (1954). – A. Bigelmair, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit (1902); Zur Frage des Sozialismus u. Kommunismus im Christentum der ersten drei Jhh.: M. Koeniger (Hrsg.), Beiträge zur Geschichte des christl. Altertums u. der byzantinischen Literatur. Festgabe A. Ehrhard (1922) 73/93. – H. Blass, Gott u. die Gesetze. Ein Beitrag zur Frage des Naturrechts bei Heraklit (Fragment

114) = Schriften z. Rechtslehre u. Politik 12 (1958). – A. BODSON, La morale sociale des derniers stoiciens, Senèque, Épictète et Marc Aurèle (Paris 1967). – G. BOHNENBLUST, Beiträge zum Topos περὶ φιλίας, Diss. Berlin (1905). – H. BOLKESTEIN, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939). – G. BONTHOL, Histoire de la sociologie (Paris 1950) 8/15. – R. BRANDT, Untersuchungen zur politischen Philosophie des Aristoteles: Hermes 102 (1974) 191/200. – H. BRAUNERT, Theorie, Ideologie u. Utopie im griech.-hellenist. Staatsdenken: GeschWissUnt 14 (1963) 145/58; Staatstheorie u. Staatsrecht im Hellenismus: Saeculum 19 (1968) 47/66; Utopia, Antworten griechischen Denkens auf die Herausforderung durch soziale Verhältnisse = Veröffentl. d. Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft NF 51 (1969). – K. BRINGMANN, Studien zu den politischen Ideen des Isokrates = Hypomnemata 14 (1965). – E. F. BRUCK, Kirchenväter u. soziales Erbrecht (1956). – O. BRUNNER, Neue Wege der Sozialgeschichte (1956). – P. A. BRUNT, Aspects of the social thought of Dio Chrysostom and of the stoics: ProcCambrPhilolAssoc 199 (1973) 9/34. – E. BURCK, Das Bild der Revolution bei römischen Historikern: Gymn 73 (1966) 86/109. – F. CAUER, Ciceros politisches Denken (1903). – E. CAVAIGNAC, L'économie grecque (Paris 1951). – J. CAZENEUVE, Les cadres sociaux de la doctrine morale stoicienne dans l'Empire romain: CahIntSociol 34 (1963) 13/26. – P. CHRISTOPHE, L'usage chrétien du droit de propriété dans l'Écriture et la tradition patristique (Paris 1964). – G. CIULEI, L'équité chez Cicéron (Amsterdam 1972). – A. T. COLE jr., The Anonymus Jamblichi and its place in Greek political theory: HarvStudClassPhilol 65 (1961) 127/63; The apology of Protagoras: YaleClassStud 19 (1966) 101/18. – F. E. CRANZ, De civ. Dei 15, 2 and Augustine's idea of the Christian society: Speculum 25 (1950) 215/25 = RevÉtAug 3 (1957) 15/27; The development of Augustine's ideas on society before the Donatist controversy: HarvTheolRev 47 (1954) 255/316. – V. CUFFLEY, The classical Greek concept of slavery: JournHistIdeas 27 (1966) 323/42. – H. A. DEANE, The political and social ideas of St. Augustine (New York–London 1963). – A. DIHLE, Art. Ethik: o. Bd. 6, 646/796; Art. Gerechtigkeit: o. Sp. 233/360. – A. DIRKING, S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina, Diss. Münster (1911). – E. R. DODDS, The ancient concept of progress, and other essays on Greek literature and belief (Oxford 1973). – U. DUCHROW, Christenheit u. Weltverantwortung. Traditionsgeschichte u. systematische Struktur der Zweireichelehre = Forsch. u. Ber. d. Ev. Studiengem. 25 (1970). – W. ECKSTEIN, Das antike Naturrecht in sozialphilosophischer Beleuchtung = Soziologie u. Sozialphilosophie 2 (Wien 1926). – V. EHRENBERG, Anfänge des griech. Naturrechts: ArchPhil Abt. 1, 35 (1923) 119/43 = ders., Polis u. Imperium. Beiträge zur Alten Geschichte (Zürich 1965) 359/79. – A. A. T. EHRHARDT, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin 1/3 (1959/69). – E. ELORDUY, Die Sozialphilosophie der Stoa = Philol Suppl. 28, 3 (1936). – O. ERB, Wirtschaft u. G. im Denken der hellenist. Antike (1939). – M. J. FINLEY, Aristotle and economic analysis: PastPresent 47 (1970) 3/25. – R. FISCHER, Das einfache Leben. Wort- u. motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur = Studienhh. z. Altertumswiss. 11 (1965). – R. FLETCHER, The making of sociology. A study of sociological theory 1 (London 1971) 94/109. – F. FLÜCKIGER, Geschichte des Naturrechts 1 (Zollikon–Zürich 1954). – H. FUCHS, Augustin u. der antike Friedensgedanke (1926). – F. GEIGER, Philon v. Alexandrien als sozialer Denker = Tübinger Beitr. 14 (1932). – E. GERNER, Historisch-soziologische Entwicklungstendenzen im attischen Recht: SavZRom 67 (1950) 1/46. – ST. GIET, Les idées et les actions sociales de St. Basile (Paris 1941). – K. GOTHEIN, Art. G.: HdWbStaatswiss.[3] (1909) 680/706. – J. W. GOUGH, The social contract (Oxford 1936). – E. GRUMACH, Physis u. Agathon in der alten Stoa = Problemata 6 (1932). – CH. GUIGNEBERT, Tertullien. Étude sur les sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile (Paris 1901). – W. K. C. GUTHRIE, In the beginnings. Some Greek views on the origins of life and the early state of man (London 1957); A history of Greek philosophy 3. The fifth-century enlightenment (Cambridge 1969); The sophists (Cambridge 1971). – A. HAACKE, Die G.lehre der Stoiker, Progr. Treptow (1887). – I. HADOT, Tradition stoicienne et idées politiques au temps des Gracques: RevÉtLat 48 (1970) 133/79. – FR.-P. HAGER (Hrsg.), Ethik u. Politik des Aristoteles = WdF 208 (1972). – M. HAMBURGER, Morals and law. The growth of Aristotle's legal theory (London/Oxford 1951). – M. HAMMOND, City-state and world-state in Greek and Roman political theory (Cambridge, Mass. 1951). – W. F. R. HARDIE, Aristotle's ethical theory (Oxford 1968). – J. HASHAGEN, Über die Anfänge der christl. Staats- u. G.lehre: ZKG 49 (1930) 131/58. – F. HAUCK, Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit u. Geld (1921). – W. D. HAUSCHILD, Christentum u. Eigentum. Zum Problem eines altkirchlichen ‚Sozialismus': ZsEvEthik 16 (1972) 34/49. – F. HEINIMANN, Nomos u. Physis (Basel 1945). – M. HENGEL, Eigentum u. Reichtum in der frühen Kirche (1973). – H. HOMMEL, Mikrokosmos: RhMus 92 (1944) 56/89. – J. M. HORNUS, Étude sur la pensée politique de Tertullien: RevHistPhilosRel 38 (1958) 1/38. – F. N. HOUSE, The develop-

ment of sociology (New York 1936) 11/36. – M. Józefowicz, Les idées politiques dans la morale stoicienne de Marc Aurèle: Eos 59 (1971) 241/54. – E. A. Judge, Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft (1964); St. Paul and classical society: JbAC 15 (1972) 19/36. – J. Jüthner, Isokrates u. die Menschheitsidee: WienStud 47 (1929) 26/31. – J. Kaerst, Die Entstehung der Vertragstheorie im Altertum: ZsPolitik 2 (1908/09) 505/38. – J. Kargl, Die Lehre der Stoiker vom Staat, Diss. Erlangen (1913). – G. Kiss, Einführung in die soziologischen Theorien 1 (1972). – H. Klees, Herren u. Sklaven. Die Sklaverei im ökonomischen u. politischen Schrifttum der Griechen in klassischer Zeit (1974). – U. Knoche, Juvenals Maßstäbe der G.kritik: WissZsRostock 15 (1966) 453/62 = D. Korzeniewski (Hrsg.), Die röm. Satire (1970) 490/520. – H. Knorringa, Emporos. Data on trade and trader in Greek literature from Homer to Aristotle (Amsterdam 1961). – R. König (Hrsg.), Soziologie (1967). – H. Köster, Art. Φύσις: ThWbNT 9 (1973) 241/76. – H. P. Kohns, Consensus iuris – communio utilitatis: Gymn 81 (1974) 485/98. – L. Krattinger, Der Begriff des Vaterlandes im republikanischen Rom, Diss. Zürich (1944). – G. B. Ladner, The idea of reform (Cambridge, Mass. 1959). – B. Landheer, Der G.- u. Staatsbegriff Platons (Rotterdam 1929). – H. Larmann, Christliche Wirtschaftsethik in der spätröm. Antike (1935). – J. Leipoldt, Der soziale Gedanke in der altchristl. Kirche (1952). – A. Levi, The ethical and social thought of Protagoras: Mind 49 (1940) 284/302. – W. van Leyden, Aristotle and the concept of law: Philos 2 (1967) 1/19. – M. Liberanome, Per le idee politiche e sociale dei stoici Greci dell'impero romano (Appiano e Cassio Dione): PensPol 4 (1971) 225/30. – D. Loenen, Protagoras and the Greek community (Amsterdam 1940). – E. Lohmeyer, Soziale Fragen im Urchristentum (1921). – A. A. Long, Hellenistic philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics (London 1974). – J. P. Maguire, Plato's theory of natural law: YaleClassStud 10 (1947) 151/78. – W. Mann, Beiträge zur Kenntnis der sozial- u. staatsphilosophischen Anschauungen der Hauptvertreter der neueren Stoa (1936). – R. A. Markus, Saeculum. History and society in the theology of St. Augustine (Cambridge 1970). – R. Martin, Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales (Paris 1971). – G. Massart, Società e stato nel cristianesimo primitivo. Le concezioni di Origene (Arezzo 1932). – G. Mathieu, Les idées politiques d'Isocrate (Paris 1925). – R. Maurer, Platons ,Staat' u. die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik (1970). – A. Menzel, Kallikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Recht des Stärkeren (Wien 1922); Griechische Soziologie = SbWien 216, 1 (Wien 1936); Die sozialphilosophischen Lehren des Protagoras: ders., Hellenika. Ges. kl. Schriften (Baden b. Wien 1938) 83/107. – H. Michell, Economics of ancient Greece (New York 1940). – J. Mingay, Coniunctio inter homines hominum. Cic. De finibus 3, 65 and related passages: S. M. Stern u. a. (Hrsg.), Islamic philosophy and the classical tradition. Essays presented R. Walzer (London 1972) 261/75. – A. Moulakis, Homonoia. Untersuchungen zum politischen Denken der Griechen, Diss. Bochum (1969). – F. Mühl, Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1928). – A. Müller, Autonome Theorie u. Interessedenken. Studien zur politischen Philosophie bei Platon, Aristoteles u. Cicero (1972). – H. Müller, Untersuchungen über Ursprung u. Geschichte des Wortes Sozialismus u. seiner Verwandten, Diss. Bonn (1964). – R. Müller, Die epikureische G.theorie = Schriften z. Gesch. u. Kultur d. Antike 5 (1973). – J. L. Myres, The political ideas of the Greeks (London 1927). – W. Nestle, Griechische Naturrechtstheorien: Gymn 37 (1926) 146/62. – O. Neurath, Zur Anschauung der Antike über Handel, Gewerbe u. Landwirtschaft: JbbNatÖkStatistik 32 (1906) 577/606. – F. Nicolet (Hrsg.), Recherches sur les structures sociales dans l'antiquité classique (Paris 1970). – F. Oertel, Die soziale Frage im Altertum: NJbb 3 (1927) 1/18. – P. Pachlatko, Die Stellung der Griechen zum Problem der Verschiedenheit der Menschen, Diss. Zürich (1940). – R. v. Pöhlmann, Hellenische Anschauungen über den Zusammenhang zwischen Natur u. Geschichte (1879); Geschichte der sozialen Frage u. des Sozialismus in der Alten Welt[3] (1925). – K. R. Popper, The open society and its enemies 1[5] (Princeton, N. J. 1966), dt. Die offene G. u. ihre Feinde 1. Der Zauber Platons (Bern 1957). – K. Praechter, Hierokles der Stoiker (1901). – T. Reekmans, Juvenal's views on social change: AncSoc 2 (1971) 117/61. – M. E. Reesor, The political theory of the old and middle Stoa (New York 1951). – H. F. Reijnders, Societas generis humani bij Cicero, Diss. Utrecht (1954). – M. Riedel, Zur Topologie des klassisch-politischen u. des modern-naturrechtlichen G.begriffs: ArchRechtsSozialphilos 51 (1965) 291/318. – J. Ritter, ‚Naturrecht' bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts = Res publica 6 (1961). – J. de Romilly, La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote (Paris 1971). – E. Rosenstock-Huessy, Soziologie 1/2 (1956/58). – M. Salomon, Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten: SavZRom 32 (1911) 129/67. – K. Schilling, Geschichte der sozialen Ideen. Individuum, Gemeinschaft, G.[2] (1966) 98/207. – O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Literatur (1908); Die Staats- u. Sozial-

lehre des hl. Augustinus (1910); Der Kollektivismus der Kirchenväter: ThQ 114 (1933) 481/92. – R. Schlaifer, Greek theories of slavery from Homer to Aristotle: HarvStudClassPhilol 47 (1936) 165/204. – G. Schmölders, Geschichte der Volkswirtschaftslehre (1962). – H. Schoeck, Geschichte der Soziologie, Ursprung u. Aufstieg der Wissenschaft von der menschlichen G. (1974) 36/67. – W. Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre (1953). – W. Schrage, Zur Ethik der ntl. Haustafeln: NTestStud 21 (1975) 1/22. – J. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter = TheolStud d. Leoges. 18 (Wien 1907). – J. M. Serrano, Justificacion de los regimenes sociales en los clasicos: Helmantica 19 (1968) 351/65. – W. Siegfried, Untersuchungen zur Staatslehre des Aristoteles (Zürich 1942). – T. A. Sinclair, A history of Greek political thought[2] (London 1967). – S. E. Smethurst, Cicero and Isocrates: TransactProcAmPhilolAssoc 84 (1953) 262/320. – W. Spoerri, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur u. Götter (Basel 1959). – G. R. Stanton, The cosmopolitic ideas of Epictetus and Marcus Aurelius: Phronesis 13 (1968) 183/95. – G. Stavenhagen, Geschichte der Wirtschaftstheorie (1964). – P. Steinmetz (Hrsg.), Schriften zu den Politika des Aristoteles = Olms Studien 6 (1973). – H. Strasburger, Der einzelne u. die Gemeinschaft im Denken der Griechen: HistZs 177 (1954) 227/48. – W. Tarn, Alexander and the unity of mankind: ProcBritAcad 19 (1933) 123/66. – G. Theissen, Soziologie der Jesusbewegung (1977). – D. Timpe, Alte Geschichte u. die Fragestellung der Soziologie: HistZs 213 (1971) 1/12. – E. Topitsch, Vom Ursprung u. Ende der Metaphysik (Wien 1957); Sozialphilosophie zwischen Ideologie u. Wissenschaft[3] (1966). – E. Troeltsch, Augustin, die christl. Antike u. das Mittelalter (1915); Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen (1922). – K. J. Vourveris, Zum Begriff der Gemeinschaft bei Platon (Athen 1964). – D. Willers, Die Ökonomie des Aristoteles (1931).

Klaus Thraede.

Gesellschaftsspiele.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Für die Beurteilung wichtig ist die von Herodt. 1, 94 überlieferte Anekdote, daß nur Spielleidenschaft über eine schreckliche Hungersnot hinweggeholfen habe u. daß in deren achtzehnjährigem Verlauf alle Spiele, die seitdem bei den Lydern u. Hellenen üblich waren, mit Ausnahme des Brettspiels, ‚erfunden' worden seien (s. O. W. von Vacano, Die Etrusker [1955] 52f; J. Heurgon, Die Etrusker [1971] 6f). Die stets auf Zweck bedachten Römer dagegen machten es den ‚Graeculi' zum Vorwurf, daß sie zu oft feierten u. sich bei allerlei Anlässen ausgelassen wie die Kinder benähmen. Bezeichnend ist, daß sich eine klare Linie zwischen Kinderspielen u. Spielen der Erwachsenen nicht ziehen läßt u. daß zB. manche Spiele, die in anderen Zeiten nur von Kindern gespielt wurden, später auch bei Erwachsenen beliebt waren (s. C. Schneider 2, 186. 200). In diese Richtung weisen auch der Hauptbegriff παίζειν (eigentlich ‚sich wie ein Kind benehmen': ‚spielen', ‚scherzen', ‚sich vergnügen') mit Substantiv παιδιά, auch παίγνιον u. παιγνία u.ä. (aufschlußreich Plat. leg. 7, 794a. 797a/b. 798b/c. 803c/e; vgl. C. Ritter, Platon 2 [1923] 569 u. Reg. s.v. Spiel; H. Görgemanns, Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi = Zetemata 25 [1960] 103), u. verwandte Ausdrücke wie διαγωγή (‚Zerstreuung') u. σχολή (‚Muße'; σχολάζειν, ‚Muße haben') nebst ἀθύρειν (‚sich belustigen'), ἄθυρμα (‚alles, was erfreut' = ‚Spielzeug', so schon Il. 15, 363; Od. 18, 323 u. noch heute im Neugriechischen), das die Bedeu-

tungsfärbung des Tändelnden u. Unwesentlichen hat (Od. 15, 416 ‚Schmuck'). Viele Spielnamen enden adverbial auf -ίνδα (vgl. Bertram 625; Baumgarten 2860; Huizinga 35f). Eine Fundgrube bietet Poll. 9, 94/129, der wie andere aus dem Werke Suetons Περὶ τῶν παρ' Ἕλλησι παιδιῶν schöpft (Lamer, Tabula 1902f; Ausg. u. Komm.: Taillardat 64/73. 149/74). Nach Suet. Claud. 33, 2 schrieb der Kaiser Claudius einen Traktat über die Würfel, u. Ovid. trist. 2, 471/86 weiß von Lehrgedichten über Würfel-, Brett-, Ball- u. andere Spiele. Diese Spezialliteratur ist verschollen u. höchstens in Exzerpten erhalten. Mit Sachverstand bei den späten Glossographen ist kaum zu rechnen. Auch die im übrigen sehr unterschiedlichen zeitgenössischen Quellen lassen uns häufig genug im Stich, da sie die damals allgemein bekannten Einzelheiten übergehen, so daß eine Rekonstruktion nur in seltenen Fällen gelingt.

a. Würfelspiele. Zu unterscheiden sind 1) ἀστράγαλοι, tali, ursprünglich ‚Tierknöchel' (auch für andere Spiele verwendet; s. u. Sp. 854), besonders von Hinterfüßen (Sprungbein) der Schafe (Opfertiere [!]; kultische Beziehung, Mantik; hierzu vgl. Huizinga 83f; Hampe 20f; Knöchel als ‚Talisman an der Amulettschnur': Schmidt 21.55; Eros, der mit Astragalen spielt: Apoll. Rhod. 3, 117/26; Schauenburg, Erotenspiele 1, 40; M. Treu, Von Homer zur Lyrik = Zetemata 12 [1955] 292; zur Astragalomanteia s. G. Kaibel, Ein Würfelorakel: Hermes 10 [1876] 193/202; Riess, Astragalomanteia: PW 2, 2 [1895] 1793; Pease zu Cic. div. 1, 23 [122_3]), später auch aus Elfenbein, Metall oder anderem Material. Die vier verschieden geformten Langseiten bieten die Werte 1 u. 6, 3 u. 4 (2 u. 5 fehlen). 2) κύβοι, tesserae, die unseren Würfeln entsprechen. Wie bei den tali, die deswegen wohl nicht durchnumerieren, ergeben die Augen zweier Gegenseiten immer die Summe 7 (hl. Zahl; sakrale Bedeutung des Würfels; hierzu Huizinga 61f). Geworfen wird mit der Hand, vom Handrükken, mit Vorliebe aus einem Spezialbecher (turm- oder trichterfrömig: πύργος, turricula, phimus, fritillus) auf die tabula oder ähnliches mit gewöhnlich vier tali bzw. drei tesserae (ausführlich u. anschaulich: G. Lafaye, Art. Talus: DarS 5, 28/31 Abb. 6737/42). Entscheidend sind Augenzahl (πλειστοβολίνδα) oder bestimmte Kombinationen mit eigenen Namen (Poll. 7, 203/6; Schol. Plat. Lys. 206e; Lamer, Tabula 1946/58; Rohlfs 13/20; J. Jüthner, Zu den Astragalwürfen: JahreshÖsterrArchInst Beibl. 27 [1932] 97/100; Reinmuth, Ἀστράγαλος). Der Glückswurf heißt ‚Aphrodite' oder ‚Venus' (nach Hampe 21 ‚Zusammenhang mit dem Würfelorakel der Aphrodite in Paphos'; zu antiken Gemmen mit Venuswurf vgl. Rohlfs Abb. 2f), so bei einer Sequenz (μηδενὸς ἀστραγάλου πεσόντος ἴσῳ σχήματι: Lucian. am. 16; cum steterit nullus vultu tibi talus eodem: Martial. 14, 14; Pease aO.), gewinnbringend auch τρὶς ἕξ (Pers. 3, 48 dexter senio [anders Suet. Aug. 71, 2; doch ‚ist der Sechser ein nicht ganz sicher bekannter Wurf': Väterlein 13]); sprichwörtlich: Poll. 9, 95; berühmt Aesch. Ag. 32f: s. Hörmann; H. Mielke, Die Bildersprache des Aischylos, Diss. Breslau [1934] 106) bzw. 4 × 6, auch Κῷος genannt (Taillardat 150. 156/9), während Χῖος = Pasch mit 1 ‚Hund' Verlust bedeutet (Lamer, Tabula 1959 möchte ‚canis nur als 1 auf einem Würfel ansehen'), woran noch unsere Redensart ‚auf den Hund kommen' erinnert (Rohlfs 16).

b. Brettspiele. Brettspiele, griechisch: πεσσεῖαι (älteste Erwähnung der πεσσοί Od. 1, 107), wurden nach Plat. Phaedr. 274d (nebst den κυβεῖαι) von den Ägyptern erfunden (u. Sp. 851 f. 870), d.h. von deren Gott Theuth (Lamer, Tabula 1908.1990f), nach landläufiger, aber falscher Meinung (vgl. zB. das fürstliche Spielbrett aus Knossos [16. Jh. vC.] bei Götze u.a. Taf. 89; die einfachere mykenische Spieltafel von Zypern [um 1300 vC.] bei Lafaye Abb. 4672, zu welcher zwei Funde aus jüngerer Zeit gekommen sind, s. I. Michaelidou-Nicolaou, Table à jeu de Chypre: BullCorrHell 89 [1965] 122/7; 94 [1970] 549f mit Abb.) anläßlich einer Hungersnot (ähnlich bei den Lydern o. Sp. 848) vor Troja (Soph. frg. 438 N.² = 479 Pearson; Taillardat 64.149) von Palamedes (erhebt Anspruch auf das ‚älteste griech. mythische Porträt' [Karusu 63f], dargestellt auf einem übergroßen, wohl nicht zum Spielen bestimmten [Grabbeigabe oder Weihgeschenk für ein Heiligtum ?] sehr alten Würfel im Nat. Mus. Athen), den auch Eurip. Iph. Aul. 195/8 zusammen mit Protesilaos als Spieler auf die Bühne bringt. Wie Würfeln begegnet das Brettspiel häufig in der Bildersprache (s. Pöschl). Berühmt ist Heraklit frg. 52: ‚Der Aion ist ein Kind beim Spiel, beim Brettspiel, ein Kind sitzt auf dem Throne' (zur Deutung vgl. B. Snell, Die Sprache Heraklits: Hermes 61 [1926] 373_1; H. Fränkel, Wege u. Formen

frühgriechischen Denkens[3] [1968] 264; VS 22 B 52). Plat. leg. 10, 903d wird Gottes Aktivität mit der eines Brettspielers verglichen; nach ebd. 7, 803c (o. Sp. 848) ist der Mensch nichts anderes als ein παίγνιον (Spielzeug, Marionette) in der Hand des spielenden Gottes (vgl. hierzu Sofer 264f; A. de Marignac, Imagination et dialectique. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon [Paris 1951] 68/70), ein auch sonst beliebtes Thema (vgl. etwa Plaut. capt. 22; Ovid. Pont. 4, 3, 49). Die bekannten Bilder der beiden Krieger am Spieltisch gehen auf ein verlorenes Original zurück, von dem mehr als 70 Kopien erhalten sind (gewöhnlich als Partie Achills mit Aias gedeutet: Lamer, Tabula 1992/4; Simon-Hirmer Taf. 74. XXV). Wie sie vertreiben sich die Freier Od. 1, 107 die Zeit mit Brettspielen, die sämtlich als κυβείας εἴδη gelten, vielleicht ein Fehler der Glossographen (anders Lamer, Tabula 1989); denn das Festsetzen der gegnerischen Steine (Plat. resp. 6, 487c; Polyb. 1, 84 u.ö.) u. überhaupt planmäßiges Rücken (Themist. or. 7, 96d) vertragen sich schlecht mit reinem Würfelglück. Poll. 9, 97/9 unterscheidet 1) ἐπὶ πέντε γραμμῶν, ‚Fünflinienspiel', nach Brewster 225 (‚Mühle') u. Meissenburg (‚Würfelspiel') auf einem Pentagramm gespielt (Soph. frg. 396 N.[2] = 429 Pearson), wozu freilich weder Pollux' Spielbeschreibung noch die hierher gehörige ἱερὰ γραμμή (hierzu Taillardat 66. 152/4 u. 80 zu 1, 14) zu passen scheinen: κίνει τὸν ἀφ' ἱερᾶς ‚zieh den Stein von der hl. Linie', d.h., da er angeblich nur im äußersten Notfall gezogen wird, ‚versuch dein letztes Glück' (vgl. H. W. Smyth, Greek melic poets [New York 1963] zu Alc. XIII; frg. 351 Lobel-Page). Lamer, Tabula 1997 rekonstruiert für jeden der beiden Spieler eine ‚hl. Linie'. Vielleicht ist eine Mitteltrennung zwischen den 2×5 parallelen Linien anzunehmen (also 11-Linienspiel? so schon Salmasius), auf denen die Gegner je 5 oder mehr πεσσοί bzw. ψῆφοι gegeneinander versetzen (Bidev 329/31; Pritchett 140; Baumgarten). – Wahrscheinlich mit Würfeln wird gespielt 2) διαγραμμισμός (διαγραμμίζειν, γράμμα), ein ‚Linienspiel' (A. Mau, Art. Διαγραμμισμός: PW 5, 1 [1903] 311f; Taillardat 155); 3) πλινθίον (‚Viereck', ‚viereckige Schlachtordnung') oder πόλις, πόλεις, ‚Städte-', also ‚Belagerungsspiel'. Wie (mit oder ohne Würfeln?) die 60 (?) farblich unterschiedenen Steine, ‚Hunde' genannt (Hinweis auf ägyptische Herkunft, s. Taillardat 149; o. Sp. 850), auf den wohl quadratischen Feldern verschoben wurden, wissen wir nicht. Im Spielvorgang mag Ähnlichkeit mit Dame oder Schach bestanden haben (Becq de Fouquières 391/416; Becker-Göll, Charikles 371/7; Lamer, Tabula 1970/6; Austin, Greek board-games 263/71; Kretzschmer-Heinsius 96f; Meissenburg 2057; Taillardat 154f).

c. Ballspiele. Geselliges Ballspiel, schon von den alten Ägyptern gepflegt (zu unterscheiden von rituellem Spiel: s. Mendner 43/5; W. Decker - E. Otto, Art. Ball, Schlagen des Balls, Ballspiel: LexÄgyptol 1 [1975] 609f), war bei den Griechen selbst in höchsten Kreisen beliebt. Wir hören von ballspielenden Philosophen u. Höflingen (Athen. Naucr. 1, 14e. 15c; 12, 548b), selbst Herrschern (Plut. Alex. fort. 39, 5; Cic. Tusc. 5, 60: Dionysios I). Bekannt ist Nausikaas Ballspiel mit den Mägden, das zur Begegnung mit dem gestrandeten Odysseus führt, ausgelöst durch den mißglückten Versuch des Abwurfs Od. 6, 115. Als ballspielende Königstochter tritt Sophokles in seiner ‚Nausikaa' auf u. erhält für seine Bravour Sonderapplaus (ad frg. 406 N.[2] = 439 Pearson; Taillardat 161f). Sicher hat er nicht den verfehlten Abwurf einstudiert, sondern versuchte zu spielen, wie die Mädchen wohl Od. 6, 100 begonnen haben, mit ‚Tanz' (μολπή), u. zwar οὐρανία, ‚Himmelsball' (lebendige Schilderung bei Apoll. Rhod. 4, 948/55; vgl. hierzu P. Händel, Beobachtungen zur epischen Technik des Apollonios Rhodios = Zetemata 7 [1954] 90), der zum Kreis der rhythmischen Spiele gehört. Gleichsam in der tänzerischen Vollendung eines Rituals demonstrieren ihn die beiden Phäakenjünglinge Od. 8, 372/6. Diese für die Griechen bezeichnende Sport- u. Spielauffassung (Mendner 121) ist schon bezeugt durch die älteste griech. Inschrift IG 1[2], 919 (vgl. H. Hommel, Tanzen u. Spielen: Gymn 56 [1949] 201; G. Pfohl, Griech. Inschriften als Zeugnisse des privaten u. öffentl. Lebens [1965] 9; Watkins): "Ος νῦν ὀρχηστῶν πάντων ἀταλώτατα παίζῃ, τοῦτο(?) δεκᾶν(?) μιν(?) (‚Wer nun von allen Tänzern am feinsten [Ball] spielt, soll das [die Henkelkanne als Preis] bekommen'; nach F. J. Fernández Nieto, Eine neue Lesung der ältesten griech. Inschrift: BonnJbb 170 [1970] 71/6 handelt es sich hier um eine Manumissio: ‚Ich lasse den frei, der ...'). Verschieden, aber auch echt hellenisch (agonistisches Prinzip), sind

die durch Kampf gekennzeichneten Sportspiele der Jugend, von denen einige σφαιρομαχίαι, ,Ballschlachten', heißen (zu trennen von den gleichnamigen Boxkämpfen, vgl. S. Mendner, Boxhandschuhe im Altertum: Gymn 60 [1953] 20/6). Galen denkt in seiner Schrift De parvae pilae exercitatione (ed. W. Schäffer, Diss. Bonn [1908]; Übers. u. Komm.: J. Marker (Hrsg.), Cl. Galen, Die Leibesübung mit dem kleinen Ball [1932]) wohl in erster Linie an Phaininda-Harpastum (s. S. Mendner, Das Spiel Phaininda-Harpastum: Gymn 66 [1959] 517/24), ,Raffball', der rugbyartig gespielt wird. Seine im Verlaufe einer langen Spielgeschichte sicher vielfach abgewandelten Regeln bleiben unklar (neuere Rekonstruktionsversuche bei E. Hessel, Das Spiel Phaininda-Harpastum: Gymn 67 [1960] 226; Wagner, Bemerkungen 360/3). Eine Sonderform hat sich im kriegerischen Sparta entwickelt. Der älteste Jahrgang der Epheben hieß nach dem harten Training σφαιρεῖς (IG 5, 1, 566. 674/87; M. N. Tod, Ballplayers at Sparta: AnnBritSchAth 10 [1903/04] 63/77; Woodward; Jüthner 1, 99). Den kultischen Hintergrund beweisen die überlieferten Opferriten. Typischer Mannschaftssport ist nach Poll. 9, 104 lediglich Episkyros, ,Linienspiel', das wohl unserem Grenzball entspricht u. in dem einen der beiden vielbehandelten, 1922 am Kerameikos in Athen entdeckten Ballspielreliefs zu erkennen ist (Mendner 104/7, meist als Harpastum gedeutet; zu einer älteren Dublette [erhalten sind nur die beiden rechten Jünglinge, der am Rand stehende trägt einen Bart] vgl. F. Willemsen, Archaische Grabmalbasen aus der Athener Stadtmauer: AthMitt 78 [1963] 132/6). Das andere Bild zeigt einen Hockey-Ausschnitt (Mendner Taf. XVI b; Wagner, Hockeyspiel), der zur Klärung von Plut. v. dec. orator. 4 (839 C) verhilft: ,Er (Isokrates) soll auch als Knabe mit dem Horn gespielt haben (κερητίσαι); denn es wird bezeugt, daß er auf der Akropolis als Hornspieler im Knabenalter aufgestellt gewesen ist' – vielleicht ein Bezug auf das Ritual einer Jugendweihe. Beliebt in Gymnasien u. Palästren war auch Reiterball, der zur Gattung des Ephedrismos gehört (Mingazzini 87/92; Zazoff; u. Sp. 856). Welche Rolle der Ball in der Erziehung gespielt hat, lassen schon die den Übungsstätten angeschlossenen Spezialanlagen erkennen (σφαιριστήρια, s. Mendner 79f; J. Delorme, Gymnasion [Paris 1960] 281/6, der freilich an Trainingsräume für Boxkämpfe = σφαιρομαχίαι [s. o.] denkt). Aber der Ball diente nicht nur zur Ertüchtigung u. Kurzweil; er war auch wichtiges Objekt für die Durchführung von Glücks- u. Orakelspielen (Liebesorakel) u. hatte überhaupt eine große kultische Bedeutung, vor allem im Eroskult (vgl. Mendner 126/8; Immerwahr 259f; Schneider-Herrmann). Rein kultische Funktion hatte auch der Ballspielplatz neben dem Erechtheion, der den Arrhephoren (Tempeljungfrauen) vorbehalten war. Standen sie als Mittlerinnen zwischen Athene u. Aphrodite in dem Geheimdienst eines Fruchtbarkeitskultus (Schneider-Herrmann 132)?

d. Sonstige Spiele. 1. Bewegungsspiele. 1) Wurfspiele; sie gab es in großer Menge: ,Man warf Knöchel, Stöcke, Kieselsteine, Scherben in die Luft oder in Felder, die man auf die Erde zeichnete, nach beweglichen u. unbeweglichen Zielen, in Löcher, über die Wellen; Erwachsene warfen Äpfel vom fahrenden Schiff an den Strand, aber auch Steinchen über die Wellenberge. Man warf Feigen in die Luft u. fing sie mit dem Mund auf, ... man warf Nüsse auf einen Haufen, ohne daß sie davon herabgleiten durften' (C. Schneider 2, 201; s. im einzelnen Grasberger 55/98; Becq de Fouquières 51/4 u. passim). Beliebt ist πεντάλιθα (πεντέλιθα?), Poll. 9, 126. Man wirft fünf Steine oder Knöchel in die Höhe u. fängt sie mit der Hand (Fläche oder Rücken) wieder auf (Väterlein 37f). Daß solche Spiele nicht nur von Kindern durchgeführt wurden, beweisen schon Darstellungen wie die beiden Spielerinnen aus Herculaneum (G. Lafaye, Art. Πεντέλιθα: DarS 4, 1, 382 Abb. 5554), ,Die Knöchelspielerin im Palazzo Colonna zu Rom', vor allem die berühmten ,Knöchelspielerinnen des Alexandros' (H. Heydemann: WinckelmProgrHalle 8 [1877]; C. Robert: ebd. 21 [1897]. ,Dargestellt ist Phoibes Versuch, die beim Knöchelspiel entzweiten Leto u. Niobe zu versöhnen' [C. Krause: LexAltWelt 1554f]), manche Terrakotten (Neutsch Abb. 3/7) u. auch hunderte in Gräbern erwachsener Männer aufgefundene Astragale (Hampe 16; zT. handelt es sich auch um ,Würfel' [o. Sp. 849f] u. ,Zählmarken', die bei verschiedenen Spielen benutzt wurden [Reinmuth, 'Αστράγαλος]). Einzelne Formen sind noch heute in Griechenland u. Italien sehr verbreitet u. sogar von Persien über den türkischen u. arabischen Raum bis nach Spanien zu belegen (Rohlfs 10f; Lamer, Fünf-

steinspiel 571/6). Il. 23, 87f tötet der kleine Patroklos im Jähzorn den Kameraden wegen eines Disputs ‚beim Spiel der Knöchel‘. Dieses zu den ältesten Unterhaltungen der indogermanischen Völker zählende G. wurde in der Ägäis schon für das Ende der Bronzezeit nachgewiesen (Grasberger 71/4; A. Mau, Art. Ἀστράγαλος: PW 2, 2 [1896] 1793/5; Hug 1776; Hampe 17f; Dörig; Rodziewicz, Astragale; P. Ducos, Le jeu d'osselets de la tombe 6 de Politico: Report of the Director of Antiquities 1965, 28f). – 2) Reifschlagen, Spiel mit dem τροχός, κρίκος, κρικηλασία. Das Spiel wird Poll. 10, 64 genannt (vgl. Grasberger 81/4; Becq de Fouquières 159/70; G. Lafaye, Art. Trochus: DarS 5, 492f Abb. 7098/101; Paoli Taf. 76; Simon-Hirmer Taf. 143f [reifschlagender Ganymed]; Schauenburg, Erotenspiele 1, 42 [Abb. 16f: Eros mit Reif]). Ursprünglich nur ein Kinderspiel (Dio Chrys. 12, 37 [s. Oesch 38]; Sext. Emp. adv. dogm. 1, 106), wird Reifschlagen zum Modespiel der Kaiserzeit (u. Sp. 865f). – 3) Das Spiel mit dem Kreisel (βέμβιξ, ῥύμβος [ῥόμβος], στρόβιλος, στρόμβος) wird schon Il. 14, 413 erwähnt. Auf den uns bekannten Wiedergaben befassen sich vorwiegend junge Mädchen u. Männer mit dem Spiel, nicht Kinder; vereinzelt ist Eros dargestellt, auch Hermes, der Gott der Schnelligkeit u. Geschicklichkeit, der Agonistik, aber auch des Glücks (Schauenburg, Erotenspiele 1, 43/5 Abb. 21.24; s. auch D. Trendall-G. Schneider-Herrmann, Eros with a whipping-top on an Apulian pelike: BullAntBeschaving 50 [1975] 267/70 u. Becq de Fouquières 170/5; Grasberger 77/81; G. Fougères, Art. Flagellum: DarS 2, 1154 Abb. 3087; G. Lafaye, Art. Turben, turbo: ebd. 5, 541f Abb. 7170 u. 7173; Hug 1768. 1776f; G. Caputo, Dell'antico giuoco del paleo: Historia 7 [1933] 185/98 mit Abb.). – 4) Ἀσκωλιασμός mit Abwandlungen bedeutet zunächst nur ‚Hüpfen auf einem Bein‘ (K. Latte, Kl. Schriften [1968] 700/7; s. auch u. Sp. 857), später kombiniert mit ‚Schlauchhüpfen‘ oder ‚-tanz‘ bei Winzerfesten (Poll. 9, 121; Aristoph. Plut. 1129; Plat. conv. 190d; vgl. Becq de Fouquières 241/5; E. Reisch: PW 2, 2 [1896] 1698/700; E. Saglio: DarS 1, 1, 472f Abb. 572f; Deubner, Feste 135; Rüdiger 250; Taillardat 71. 170f u. 81 zu 12). – 5) Σκαπέρδα, Poll. 9, 116, ist gleichfalls vor kultischem Hintergrund zu verstehen (Dionysien): Durch ein Loch an einem Baum oder Pfahl läuft ein Seil, an dem sich zwei Mann mit einander zugekehrtem Rücken in die Höhe ziehen (G. Lafaye: DarS 4, 2, 1360f Abb. 6482; Hug: PW 3A, 1 [1927] 439; Grasberger 101/5, der dies Spiel mit ἑλκυστίνδα [nach Taillardat 168 nur ‚terme général‘] gleichsetzt). – 6) Ἑλκυστίνδα. Der Ausdruck begegnet Eusth. Il. 1111, 25 (Poll. 9, 112: διελκυστίνδα; nach A. Mau: PW 5, 1 [1903] 475 ist dies ein anderes Spiel) im Sinne von ‚Tauziehen‘, worauf Plat. Theaet. 181a anspielt (Becq de Fouquières 94/8; Grasberger 98/101). – 7) Ἀκινητίνδα (Poll. 9, 115). ‚Bei diesem Spiel handelte es sich darum, unter den Stößen eines oder mehrerer Gegner unbeweglich zu bleiben‘ (Hug 1771). Solchen ‚Steh- u. Sitzkämpfen‘ wird auch therapeutischer Wert zugemessen (Becq de Fouquières 98f; Grasberger 30/2). – 8) Ἱμαντελιγμός. Nach der nicht ganz klaren Beschreibung Poll. 9, 118 scheint Sieger im ‚Riemenstechen‘ zu sein, wer in das Geflecht eines doppelt gelegten Riemens einen Pflock so schlägt, daß er zwischen den beiden Strängen steckenbleibt, was wohl beim Abwickeln festgestellt wird (Grasberger 141/3; Becker-Göll 371; Hermann-Blümner 514; Hug 1772; Taillardat 171). – 9) Ἐφεδρισμός, ‚Aufhucken‘, ein Spiel, ‚bei dem der Sieger im Ball- (o. Sp. 853) oder Steinwerfen nach einem Ziel von dem Besiegten, dem er die Augen zuhielt, auf dem Rücken getragen werden mußte, bis der Träger trotz der verdeckten Augen das Ziel fand‘ (Reinmuth, Ἐφεδρισμός mit Hinweis auf Abwandlungen u. ähnliche Spielarten; s. auch Schauenburg, Erotenspiele 1, 41f Abb. 13f; Becq de Fouquières 126/9; S. Reinach: DarS 2, 1, 636/8 Abb. 2683/5 u. J. Jüthner: PW 5, 2 [1905] 2747). – Zu 10) ‚Blindekuh‘ (χαλκῆ μυῖα), ‚Plumpsack‘ (σχοινοφιλίνδα) u. anderen kindertümlichen Bewegungsspielen s. Grasberger 40/55; Boehm 148/61; Hug 1766/70; Taillardat 172/4.

2. Losen. 1) Ἀρτιάζειν oder ποσίνδα. Dieses Spiel, erwähnt von Aristoph. Plut. 816. 1057 u. Schol.; Xen. equ. mag. 5, 10; Plat. Lys. 206e u. Schol.; Dio Chrys. 26, 2 (Becq de Fouquières 284/9; G. Lafaye: DarS 4, 1, 602; A. Mau: PW 2, 2 [1896] 1449; Taillardat 160), ist identisch mit römisch par/impar (s. u. Sp. 867). Verwandt damit sind 2) Knobeln (wie unser ‚Papier-Stein-Schere‘), auf das Theophr. char. 5, 5 anzuspielen scheint (s. Rüdiger), u. 3) διὰ δακτύλων κλῆρος, auch λαχμός genannt (Reinmuth, Micare 1287). Dieses Spiel, bei den Griechen nur selten erwähnt (s. Nonn. Dion. 33, 77f), obwohl es nach Ptolem. Chenn. bei Phot. bibl. 190 (3, 59 Henry) von

Helena ‚erfunden' worden sein soll, begegnet auf bildlichen Darstellungen etwa ab 450 vC., vorwiegend von Jünglingen u. jungen Mädchen sowie Eroten gespielt (Schauenburg, Erotenspiele 1, 40 Abb. 9/12); es entspricht dem röm. (digitis) micare (u. Sp. 867).

3. Spiele beim Symposion. Vgl. A. Mau, Art. Comissatio: PW 4, 1 (1900) 610/9. – 1) Κότταβος. Ein bestimmtes Ziel muß mit dem Rest des Weines getroffen werden. Dieses G., vom 6. bis ins 4. Jh. vC. in der ganzen griech. Welt sehr beliebt, ist, abgesehen von Plaut. trin. 1011 (vgl. hierzu Middelmann 32), ohne römisches Gegenstück (Becq de Fouquières 212/40; G. Lafaye: DarS 3, 1, 866/9 Abb. 4304/7; C. Böhm, De cottabo, Diss. Bonn [1893]; K. Schneider: PW 11, 2 [1922] 1528/41; B. A. Sparkes, Kottabos: Archaeology 12 [1960] 202/7; Taillardat 166f; J.-F. Schulze, Eros u. Hymenaios beim Kottabosspiel [Nonn. Dion. 33, 64/104]: WissZsUnivHalle 18 [1969] 223/6; K. Ziegler: KlPauly 3 [1969] 319), vereinzelt bei den Etruskern zu belegen (A. Minto, Θerini Umranal: StudEtr 18 [1945] 83/9). – 2) Κέλευσμα (vgl. Hug 1773). Von dem Symposiarch (auch ‚König' genannt, der durch Knobeln bestimmt werden kann: Hor. carm. 1, 4, 15; 2, 7, 25; Tac. ann. 13, 15, 2; vgl. hierzu L. J. A. van der Harst, Het koningspel bij de Romeinen: TijdschrGeschied 58 [1943] 245/7) wird den Gästen oder von diesen einander allerlei Lustiges aufgetragen (Plat. conv. 214c; Galen. protr. 10, 26; Arr. Epict. 1, 25, 8; Lucian. sat. 4; Plut. quaest. conv. 1, 4, 3 [621f]), so auch ‚Hüpfen auf einem Bein' (vgl. o. Sp. 855 u. W. Deonna, Un divertissement de table. A cloche-pied [Bruxelles 1959]), u. der Geist durch Rechenaufgaben, sonstige schwierige Fragen, Zahlen- u. Buchstabenspiele auf die Probe gestellt (zu Athen. Naucr. 10, 457e vgl. Diehl 34), mit Vorliebe durch 3) Ratespiele (zB. Teekessel) u. Rätsel. Vgl. K. Ohlert, Rätsel u. Rätselspiele der alten Griechen[2] (1912); W. Schultz: PW 1 A, 1 (1914) 62/125; Huizinga 108/17; K. Ziegler: KlPauly 4 (1972) 1333f. Wer die Antwort schuldig bleibt (einst Spiel auf Leben u. Tod, vgl. das berühmte Rätsel der Sphinx vom vier-, zwei-, dreibeinigen Wesen = Mensch; auch Homer u. der Seher Kalchas sollen aus Ärger über ein nicht gelöstes Rätsel gestorben sein [G. Luck: LexAltWelt 2507]), erhält eine Strafe. – 4) Ἄμυστις ist nach Poll. 6, 97 eine dieser Strafen. Nach der Spielbeschreibung denkt man an das Austrinken eines gefüllten Bechers, ohne dabei den Mund zu schließen, oder aber an einen Trunk mit Salzwasser vermischten Weines (C. Morel: DarS 1, 1, 259; A. Mau: PW 1, 2 [1894] 2013). – 5) Τρυγοδίφησις. Der Name deutet auf eine noch härtere Strafe hin. Nach Poll. 9, 124 muß der Betroffene einen Gegenstand aus einer Schüssel voller Hefe mit dem Munde herausholen (Becq de Fouquières 269; G. Lafaye: DarS 5, 522; K. Schneider: PW 7 A, 1 [1939] 712f; Taillardat 71, 13). – Manche dieser u. ähnlicher G. lassen sich naturgemäß auch außerhalb des Symposions durchführen.

4. Erotische Spiele. 1) Kußspiele in der Art von Pfänderspielen erwähnt Athen. Naucr. 10, 457d (s. Diehl 36), der diese ‚neue Mode' jedoch ablehnt (wohl in Anlehnung an seinen Gewährsmann, den Aristotelesschüler Klearchos). Einer eigenen Spielweise scheint der nach Eunikos 1 (1, 781 Kock) χύτρα genannte ‚Henkelkuß' anzugehören (vgl. Becq de Fouquières 37f; Hug 1773), bei dem man den (die) Partner(in) an den Ohren faßt. Mit κυνητίνδα bezeichnet Cratin. 23 (1, 137 Kock; nach Bergk werden in dieser παιδιαί genannten Komödie die einzelnen Spielarten von den Choreuten parodiert) ein G., das anscheinend im 5. Jh. in Athen sehr beliebt war. Bildliche Darstellungen auf den Friesresten vom ionischen Tempel (Artemis?) am Ilissos lassen kultischen Zusammenhang vermuten. Vielleicht war der ursprüngliche Name κυνίνδα, verstanden als Hetzjagd = ‚Hundespiel' (s. C. Robert, ΚΥΝΗΤΙΝΔΑ: Studien zur Kunst des Ostens, Festschr. J. Strygowski [Wien 1923] 58/65). – Erotische Tier-Imitationen werden von Hesych. s. v. erwähnt: 2) Ταυρίνδα (φαλλικὴ παιδιὰ παρὰ Ταραντίνοις) u. 3) μοσχίνδα, das ‚Kälberspiel' (vgl. Hug 1774 mit Hinweis auf weitere, fast nur dem Namen nach bekannte andere Spiele u. Mingazzini 81/4 mit verharmlosenden Deutungen [‚Kälberspiel': Bockspringen = Kinderspiel, dem im Prinzip die Spielweise herangewachsener Tarentinerinnen ähnele]).

5. Spiel mit Tieren. 1) Spiel mit Hund u. Katze. Auf diese Weise amüsieren sich zwei Jünglinge auf einer Grabmalbasis vom Kerameikos (W.-H. Schuchhardt, Die Kunst der Griechen [1940] 157; R. Lullies-M. Hirmer, Griechische Plastik[3] [1972] Taf. 64f; S. Meletzis-H. Papadakis, Arch. Nat. Mus. Athen[12] [1976] 29). Den Kampf der gereizten Tiere verfolgen gespannt 2 Anhänger des Spiels,

vielleicht Wetter (Flacelière 251). Auf ein Spiel mit Hunden bezieht sich auch der Vergleich Dio Chrys. 9, 7 (Oesch 38). – 2) Hahnenkämpfe, eine Lieblingsbeschäftigung der griech. Jünglinge, sind in der Kunst schon am Anfang des 6. Jh. vC. nachweisbar. Die Streithähne wurden in Spielkasinos (κυβεῖα [Aeschin. 1, 53]), Palästren, Gymnasien oder öffentlich auf einer Plattform oder einem Tisch einander gegenübergesetzt u. von ihren Herren zum Kampf gereizt, wobei Wetteinsätze üblich waren. Agone gab es nach Ael. nat. an. 2, 28 seit dem Ende der Perserkriege sogar im Theater des Dionysos. ‚Die Angabe wird bestätigt durch die Darstellung einer 2 Hähne gegeneinander setzenden Göttin am Stuhle des Dionysospriesters u. ein altes Relief, das 2 Hähne vor einem Tisch darstellt, auf dem Siegerkränze liegen u. hinter dem 3 Richter sitzen' (Reinmuth, Hahnenkämpfe; vgl. auch K. Schneider: PW 7, 2 [1912] 2210/5; W. F. Gosling, Pets in classical times: Greece-Rome 4 [1934/5] 109/13; Hug 1773; Deubner Taf. 18f; Schauenburg, Ganymed 512). – 3) Wachtelkämpfe. Auch Wachteln wurden gezähmt, als Haustiere gehalten (Aristoph. pax 789; Plut. Alc. 10) u. wie die Hähne zu Volksbelustigungen verwendet (Plat. Lys. 211e; Aristoph. av. 1298f mit Schol.; Lucian. Anach. 37; s. J. Wiesner, Art. Wachtel: LexAltWelt 3252; W. Richter: KlPauly 5 [1975] 1344f). – 4) ‚Wachtelhieb' (ὀρτυγοκοπία, genaue Beschreibung bei Poll. 9, 107/9) war besonders in Athen beliebt. Zu dieser Belustigung ‚war nur eine Wachtel erforderlich. Diese setzte ihr Besitzer in die Mitte eines gezeichneten Kreises; ein anderer versetzte ihr mit dem Finger einen Schlag auf den Kopf, um sie zu reizen. Überschritt nun der Vogel bei seiner Abwehr diesen Kreis, so hatte sein Herr die Wette verloren' (Schuster 911). – Gleich diesen u. anderen Agonen u. Unterhaltungen mit Tieren (zB. die Unsitte, Vögel oder Käfer mit einem Faden an einem Bein anzubinden u. dann fliegen zu lassen: Becq de Fouquières 133/58; Boehm 146f; Hug 1777f) mag auch 5) Falknerei zT. der Geselligkeit gedient haben (K. Lindner, Beiträge zu Vogelfang u. Falknerei im Altertum [1973]).

II. Römisch. Üblicher Ausdruck für G. ist lusus, seltener lusio (Cic. de orat. 1, 73), lusitatio (Iul. Val. 1, 37; vgl. lusitare: Plaut. capt. 1003; Gell. 18, 13, 1); immer möglich ist der allgemeine Ausdruck ludus; so stets bei Horaz (mit Ausnahme des umstrittenen ‚lusus trigo': sat. 1, 6, 126; vgl. hierzu K. Büchner: Bursian Suppl. 267 [1939] 22, 1; lusus ist bei E. Staedler, Thesaurus Horatianus [1962] s. v. nicht aufgeführt), der seine Satire ausdrücklich als ‚Spiel' bezeichnet (M. Puelma Piwonka, Lucilius u. Kallimachos [1949] 162). Dem griech. ἄθυρμα (o. Sp. 848) entspricht ludicrum (Catull. 61, 24), meist im Plur. (Cic. fin. 1, 69; Hor. epist. 1, 1, 10; Tac. ann. 13, 15, 2). Das Verb ludere ist oft auf Musikvortrag festgelegt (tibia, fidibus, cithara ludere; vgl. die Wortindices zu Horaz) u. bedeutet im archaischen Latein vielfach nur ‚tanzen' (wie bei Naev. Com. [2, 27 Ribbeck² = 225 Marmorale²]; ludio = Tänzer, Pantomime: Liv. 7, 2, 4; so auch allgemein ludius: Plaut. aul. 402; Cic. Sest. 116; har. resp. 23; Ovid. ars 1, 112; Tert. spect. 5 [hierzu Büchner 62/4]). Im Vordergrund steht der Begriffskomplex ‚den Schein von etwas annehmen'; das zeigen auch die Komposita al-, col-, illudere, die alle in die Richtung des Unwesentlichen (u. auch Betrügerischen) führen (Huizinga 42). – Daß das Spiel als notwendiger Bestandteil des menschlichen Lebens anzusehen ist, lehrt Äsops hübsche, von Phaedr. fab. 3, 14 übernommene Anekdote vom zeitweise entspannten Bogen. Die auf den skythischen Weisen Anacharsis zurückgeführte Beschränkung (Spiele nur zum Ausgleich für den Beruf: παίζειν, ὅπως σπουδάζῃ. ‚Das Spiel gleicht nämlich einer Erholung, die wir brauchen, da wir nicht immer arbeiten können; sie ist ja nicht Selbstzweck, denn sie geschieht wegen [der Erhaltung] der Energie': Aristot. eth. Nic. 10, 6, 1176b 33; vgl. auch ebd. 4, 7, 1127b 33; pol. 8, 3, 1337b 37) kommt der Auffassung des nüchtern denkenden Römers entgegen; denn auch nach Cic. de orat. 3, 58; off. 1, 103f; fin. 5, 56; Hor. epist. 1, 7, 59; Suet. Aug. 83; Val. Max. 8, 8, 2; Ael. var. hist. 12, 15 stehen gesellige Kurzweil u. Entspannung nach anstrengender Tagesarbeit gleichsam im Dienste eines Regenerierungsprozesses (hierzu Väterlein 2/4). Man erholt sich auf dem Landgut bei allerlei G. (Cic. de orat. 2, 22; Hor. sat. 2, 1, 71/4), vergnügt sich vor dem obligaten Bade (Hor. sat. 1, 6, 126), vornehmlich auf Gelagen (Hug 1763f). Von solcher Kurzweil kann auch der alternde Mensch profitieren, besonders durch Ballspiel (s. u. 865) u. beim vergnüglichen Würfeln (Cic. Cato 58; Suet. Aug. 71; Iuv. 14, 4). – Wenn auch das Spiel als eine legitime Form der Entspannung angesehen werden kann,

fordert Cic. off. 1, 103, daß der achtbare u. ehrenwerte Römer auch im Spiel seinem Ideal treu bleibt, Zucht u. Selbstdisziplin wahrt; diese Forderung gilt nicht nur für den Erwachsenen, sondern schon für die Kinder (vgl. Väterlein 2).

a. Würfelspiele. Nach Ovid. trist. 2, 472 sind Würfelspiele unverträglich mit altrömischem Wesen. Anzunehmen ist eine Beeinflussung vom Osten her. Es gibt zahlreiche alte Belege, besonders hübsch Plaut. Curc. 354/61, wo die beiden Zecher nach dem Mahl um Mantel u. Ring würfeln. Hier steht die allgemeine Bezeichnung alea, davon abgeleitet aleator, ein Hasardeur, der als infam gilt (Cic. Catil. 2, 23; off. 3, 91; bezeichnend Amm. Marc. 28, 4, 21, demzufolge einige Spieler lieber tessarii bzw. tablistae [Überlieferung unsicher] genannt werden wollen, ein Unterschied wie zwischen fur u. latro, spöttelt der späte Historiker). Verbindungen von aleatores mit lenones (Kuppler), vinarii (Säufer), gulosi (Fresser), impostores (Betrüger) u. ä. kehren immer wieder (Lamer, Tabula 1910, 25; N. Festa, Fannulloni, ciarlatani e scrocconi nell'età augustea: Atti 1° Congr. Naz. Studi Rom. 1 [1929] 307/16). Nach der lex alearia (Plaut. mil. 164) u. anderen staatlichen Verboten (vgl. Schoenhardt; Hartmann, Art. Alea: PW 1, 1 [1893] 1359; G. Rotondi, Leges publicae populi Romani [Milano 1912] 261; Owen 251f; Palazzo 40/3; A. Berger, EncDictRomLaw [Philadelphia 1953] 359 s.v. alea; G. Longo, Lex alearia: NovissDigItal 9 [1963] 796; Gualazzini 44/9; Väterlein 8/10) sollen alle, die um Geld oder Geldeswert spielen (in pecuniam ludere), wie Diebe bestraft werden. Aber gerade die ständige Erneuerung der Verbote deutet darauf hin, daß diese Senatsbeschlüsse u. kaiserlichen Verordnungen unwirksam blieben (Kleberg 54). Für die Durchlöcherung der Gesetzesmaschen sorgten schon gewisse Ausnahmefälle (zB. Aufhebung des Würfelverbots an den Saturnalien) u. dehnbare Konzessionen, wozu etwa Paul.: Dig. 11, 5, 4 gehört: ‚Was innerhalb einer Tischgesellschaft zum Verzehr aufgelegt wird, bezüglich dessen darf der Familienkreis ein Glücksspiel machen' (Übers. von R. Düll, Corpus iuris² [1960] 73), also ‚mit Geldeinsatz', was nur strafrechtlich gesehen interessiert. Nach wie vor spielt alle Welt, der Kaiser voran (Väterlein 73/85), u. selbst die ‚Heiligkeit des Forums' bleibt nicht verschont (Quint. inst. 11, 3, 58; Cic. Phil. 2, 56). Zudem kann man den Hauptherd des Übels mit den Hehlern, nämlich den Wirten, nicht erreichen, so daß die Seuche ungehindert in Gasthäusern u. Schenken (cauponae, popinae, thermopolia) mit eingerichteten Spielhöllen u. legalen Bordellen in den Hinterstübchen grassiert (Carcopino 392/4). Anschaulich CIL 4, 3494i: Itis foras rixsatis, ‚Hinaus mit euch, wenn ihr streiten wollt!', als Beischrift zu einem Bilde, auf dem der Wirt zwei Streithähne hinauskomplimentiert (H. Geist-W. Krenkel, Pompeianische Wandinschriften² [1960] 76 nr. 32; Kleberg Abb. 18; Bell 33 Abb. 29).

b. Brettspiele. Nicht weniger beliebt als Glückswürfeln sind Brettspiele, gelten aber, da sie nicht im Verruf der Ungesetzlichkeit stehen, als ‚gesellschaftsfähiger'. Aufschlußreich ist das Lobgedicht auf den bekannten C. Calpurnius Piso (Seel 129: Datierung des Panegyricus sehr wahrscheinlich zwischen 57/58 u. 59 nC.), der nicht nur als u.a. brillanter Anwalt vor Gericht, sondern auch als geschickter Ball- u. hervorragender Brettspieler herausgestellt wird (s. u. Sp. 863. 865). Sprichwörtlich bei Plaut. Poen. 908: ‚Alles verloren, bevor noch ein Stein gezogen' (... quam unam calcem civerit; vgl. hierzu Middelmann 32), noch gebräuchlicher: ‚Er ist matt gesetzt' (Belege bei Otto s.v. incitus). Später heißen die Steine gewöhnlich calculi, das Spielbrett alveus u. alveolus, meist kurz tabula.

1. Mit Würfeln. 1) Duodecim scripta, ‚Tricktrack' oder ‚Puff' (nach Meissenburg 2057 verwandt mit διαγραμμισμός, o. Sp. 851, nach Falkener 91/101 identisch mit dem ägyptischen Spiel des ‚Hl. Weges', auf das sich ihrerseits die griech. ‚hl. Linie', o. Sp. 851, bezieht). Spielidee: Die verschiedenfarbigen Steine (meist schwarze u. weiße, auf jeder Seite 15) müssen 2 × 12 Felder umwandern (Variationen sind möglich). Das Spiel selbst wird genannt bei Cic. de orat. 1, 217; Non. 170, 23; Quint. inst. 11, 2, 38; umschrieben bei Ovid. ars 3, 363f; Martial. 14, 17. Vermutlich beziehen sich darauf auch die beiden anschaulichen Epigramme Anth. Lat. 192f = Poet. Lat. Min. 4, 318f (nach Mau 1795; Austin, Greek board-games 259; Reinmuth, Duodecim; u.a. auch die berühmte Partie des Kaisers Zenon bei Agath.: Anth. Pal. 9, 482; anders Lamer, Tabula 1985/7). Instruktiv ist das 1901 in Autun gefundene Spielbrett (Leclercq, Jeu 2470/3 Abb. 6240; E. Saglio: DarS 2, 1, 414f; Lamer, Tabula

1979/85; Austin, Roman board-games 30/4. 77/9; Väterlein 55/7). Vielleicht handelt es sich um eine abgewandelte Spätform (aber nicht mit duodecim scripta identisch, wie Austin, ebd. 32 vermutet; vgl. hierzu Lamer, Tabula 2010, 30) bei 2) dem 36-Felderspiel. Auf dieses Spiel werden die Monosticha de ratione tabulae bezogen (Anth. Lat. 495/506 = Poet. Lat. Min. 4, 119f); s. auch Isid. orig. 18, 64 u. zahlreiche Spieltafeln, auf denen sich gewöhnlich 6 Wörter zu je 6 Buchstaben finden (Aufzählung u. Beschreibungen: Ihm; Lamer, Tabula 2008/12; Ferrua).

2. Ohne Würfel. 1) ‚Mühle' in einfacher Form mit drei Steinen. Das Spiel, bekannt durch zahlreiche Bodenfunde, wird erläutert bei Ovid. trist. 2, 481f (‚wie ein kleines Brett mit je drei Steinen belegt wird: Gewinnen bedeutet hier, die seinen in eine Reihe zu bringen'; Übers. von G. Luck, Tristia [1967] 95), ähnlich ars 365f (Becq de Fouquières 384/91; Marquardt 859f; Owen 257f; Lamer, Tabula 1987f; Austin, Roman board-games 79; Coupry; Brewster; Linfert-Reich, Aus dem Leben 163; Väterlein 59). – 2) Ludus latrunculorum, ‚Räuberspiel', dessen militärisches Genre (Kampf u. Belagerung) auf Beziehungen zu dem griech. ‚Städtespiel' (o. Sp. 851f) deutet (meist abgestritten, vgl. aber Blümner 415, 13; Austin, Greek board-games 264; Elia 60; Meissenburg 2057). Die Anzahl der Felder war verschieden, ‚wahrscheinlich war aber 8 mal 8 die Norm' (Väterlein 58). So erinnert das ‚Räuberspiel' an ‚Dame', in einer seiner Sonderformen (Elia; Bidev 330, 10) gar an Schach. An Verwandtschaft ist aber nicht zu denken (Meissenburg 2059 nr. 84a), eher an altindische Beeinflussung (vgl. Bidev; K. Schefold, Orient, Hellas u. Rom in der archäologischen Forschung seit 1939 [Bern 1949] 62). Doch sind weder Zahl noch Funktion der schwarzen bzw. weißen Steine (Isid. orig. 18, 67 unterscheidet ordinarii, vagi u. inciti, ‚mattgesetzte') sicher trotz zahlreicher literarischer Belege (die meisten von Bannier [ThesLL 3, 142f s.v. calculus 2, 1] ausgezogenen Stellen scheinen sich auf ludus latrunculorum zu beziehen) u. der detaillierten Beschreibung Laus Pis. 190/208 (Seel 26, der in der Erklärung [102/8] von Parallelen zum Schach u. altjapanischen Go-Spiel spricht; Väterlein 68). Weitere namhafte Spieler: Martial. 7, 72, 7; CIL 13, 44 = Dessau nr. 7752; Geist-Pfohl nr. 390 (Becq de Fouquières 422/56; Falkener 37/62; G. Lafaye: DarS 3, 2, 992/5 Abb. 4366/9; K. Schneider, Ludus; Lamer, Tabula 1976/9; Austin, Roman board-games 25/30; Reinmuth, Ludus; Väterlein 57/9).

3. Mit u. ohne Würfeln. Daß es viel mehr Brettspiele als die genannten gegeben hat, bestätigt der archäologische Befund (Lafaye 1403/5 Abb. 4672/8; Lamer, Tabula 1990/2029) mit dem überaus bunten Bild der allenthalben aufgefundenen tabulae lusoriae u. auf Straßen u. im Pflaster eingeritzten Spielfeldmuster, von denen man allein in Rom weit über 100 zählt (Marquardt 861; Lamer, Tabula 2003, 42; u. Sp. 883f; zu Beispielen nördlich der Alpen vgl. außer Lamer, Tabula 2012 etwa R. G. Austin, A Roman game-board from Holt, Denbighshire: ArchaeolCambr 93 [1938] 250/3; Steiner 36f), sowie der zahlreichen Spielsteine (Lamer, Tabula 2013/9; Steiner 39f mit Abb.; E. Alföldi-Rosenbaum, The finger calculus in antiquity and in the Middle Ages: FrühmittelaltStud 5 [1971] 1f), die zu mannigfachen G. gehörten (zu numerierten Steinen für Lotto s. H. Schuermans, Vervoz [Römische Spielsteine]: Korrespondenzbl. d. WestdZsGeschKunst 23 [1904] 37f), u., nach Funden in Trier u. Köln sowie Suet. Nero 22 zu urteilen, auch zu förmlichen Rennspielen benutzt worden sind (Steiner Taf. 22, 55; Bös; Väterlein 78f).

c. Ballspiele. Beliebter, oft auch übertragen verstandener terminus technicus für die einfache Spielweise ist 1) datatim ludere, etwa ‚gegenseitiges Zuwerfen u. Fangen'; anschaulich bei Sen. benef. 2, 17, 3 u. 32, 1/3. – 2) Raptim ludere, ‚um den Ball kämpfen', worauf das Sprichwort Plaut. Truc. 705 (totus gaudeo, mea pila) zielt. Das geregelte Spiel heißt nach griechischem Vorbild harpastum (o. Sp. 853; Martial. 7, 67, 4 wird eine junge Dame angeprangert, die harpasto quoque subligata ludit). – 3) Expulsim ludere (Varro Men. 456) scheint die in Rom favorisierte Spielweise gewesen zu sein. Der lusus expellens (Petron. 27, 3), etwa ‚Prellball', ist variabel: Man schlägt gegen den Boden oder an eine Wand (bei den Griechen als die Kinderspiele Aporrhaxis u. Anakrusia bekannt), spielt allein oder mit Partnern, mit Vorliebe in den Thermen. Das Aufspringen der Bälle verursacht Lärm (Stat. silv. 1, 5, 57f), u. ‚vollends, wenn ein pilicrepus hinzukommt u. die Bälle zu zählen beginnt, ist es aus', stöhnt Sen. ep. 56, 1. Das mag ein Professional sein wie CIL 4, 1147. 1905. 1936; 6, 2, 9797 = Dessau nr. 5173; Geist-Pfohl nr.

392. Allgemein heißen solche Ballvirtuosen, die auch als Jongleure auftreten, pilarii (CIL 6, 2, 8997 = Dessau nr. 5174; Geist-Pfohl nr. 389; CIL 12, 4501). Lieblingsspiel in den Thermen ist trigon, ‚Dreiecksspiel' (Hor. sat. 1, 6, 126; Laus Pis. 185/9 [Seel 24. 100/2]); trotz griechischen Namens handelt es sich um ein typisch römisches Spiel. Es mag viele Nuancen u. Abwandlungen gegeben haben, aber das Zuspiel zu dritt auf festgelegtem Feld bleibt bestimmend. ‚Alte Herren' bevorzugen den follis bzw. folliculus (Martial. 14, 47), das Spiel mit der ‚Luftblase' (sehr oft metaphorisch verstanden, vgl. W. Goldberger, Kraftausdrücke im Vulgärlatein: Glotta 20 [1932] 137/9; Häussler 28f), auch vom greisen Augustus bezeugt (Suet. Aug. 83). Überhaupt dient das Ballspiel der Entspannung u. als Alterstherapie (o. Sp. 860; Val. Max. 8, 8, 2; Plin. ep. 3, 1, 8); es ist ganz u. gar gesellschaftsfähig. Zum guten Ton gehört die Einrichtung eines eigenen Ballspielplatzes (Suet. Vesp. 20; Plin. ep. 5, 6, 27; Ulp.: Dig. 17, 1, 16). Griechische Ärzte u. Hygieniker schlagen aus der Mode Kapital (die Notiz, daß der follis eigens für Pompeius erfunden worden sei [Athen. Naucr. 1, 14d], deutet wohl auf die ‚Erfindung' einer bestimmten Spielweise hin; denn aufgeblasene Spielbälle waren längst bekannt, wie Bodenfunde beweisen; vgl. Immerwahr 258, 8) u. entwickeln im Auftrage ihrer anspruchsvollen u. kapitalkräftigen Kunden komplizierte Systeme. So konstruiert Antyllos bei Oribas. 6, 32 (CMG 6, 1, 1, 185f) sechs starre, nach Art u. Größe verschiedene Übungsformen. Als eine Propagierung hygienisch-therapeutischer Vorschriften ist wohl auch Galens ‚Übung mit dem kleinen Ball' (o. Sp. 853) zu verstehen. Hat sich auch der von Eusth. Od. 1601, 30 erwähnte Arzt Herophilos, auf dessen Standbild (in Alexandria?) außer anderem Gymnastikgerät ein Ball zu sehen ist (s. Taillardat 162f), in dieser Hinsicht einen Namen gemacht? Vielleicht ist auch die merkwürdige Italica sphaera des Cael. Aur. chron. 5, 11, 133 (994 Drabkin) nichts weiter als ein röm. Medizinball (Mendner 114).

d. Sonstige Spiele. 1. Bewegungsspiele. 1) Das Reifschlagen, griechischen Ursprungs (s. o. Sp. 855), wird bewußt den nationalen Übungen entgegengesetzt. In Rom scheint es geradezu zum Straßenbild gehört zu haben (Väterlein 46); es wird in Gymnasien u. auf Sportplätzen von jung u. alt (aber nicht von Mädchen: Prop. 3, 14, 6) kunstmäßig betrieben (Hor. carm. 3, 24, 57; ars 380; Ovid. ars 3, 383; trist. 3, 12, 20; Martial. 14, 168f), sogar in eigenen Lehrgedichten behandelt (Ovid. trist. 2, 486). Das ‚trocho lude, aleam fuge' der Dicta Catonis (M. Boas, Disticha Catonis [Amsterdam 1952] 23f) gilt als ärztliches Rezept wie ‚spiel mit dem Ball' (vgl. o. Sp. 865). Eifriger Befürworter des Reifschlagens ist auch Antyll. bei Oribas. 6, 26, während Hippocr. vict. 2, 63; 3, 68. 76 nicht an eine Therapie mit ‚Reifen' denkt (die überlieferten τροχοί übernehmen Hug 1777; Baumgarten 2860 u.a.), sondern an ‚Laufübungen' (τρόχοι: R. Joly, Hippocrate 1 [Paris 1967] 63). – 2) Das Spiel mit dem Kreisel hat es zu diesem gesellschaftlichen Aufstieg nicht gebracht (Väterlein 45f), obwohl hier u. da auch Erwachsene daran Gefallen gefunden haben mögen (o. Sp. 855; Schmidt 53 mit Hinweis auf Pers. 3, 51, wo allerdings nur von Freuden der Kindheit die Rede ist; auch in dem bekannten Vergleich Verg. Aen. 7, 378/83 sind Knaben beteiligt). – 3) Das ‚Schlauchhüpfen' (o. Sp. 855) findet vor allem bei Winzerfesten statt (Varro bei Non. 21, 7; Verg. georg. 2, 383), die zu allerlei Späßen u. Spielen verlocken (vgl. W. Richter zu Verg. georg. 2, 381). – Auf 4) ‚Tauziehen' verweist Schol. Hor. epist. 1, 10, 48 (ut saepe ad funem contentio est), obwohl die Briefstelle selbst mit dem Spiel nichts zu tun hat (gedacht ist an ‚angeleintes Tier' wie Pers. 5, 118 [von Otto 150 zu Unrecht für ‚Tauziehen' beansprucht]), eher Plaut. Poen. 116: si tenetis, ducite (vgl. Hug 1772), wie schon Scaliger vermutet hatte (s. Naudet zSt.). – 5) Zahlreiche andere, bei den Griechen (o. Sp. 854) angedeutete Spiele. ‚Einen Sonderfall stellt ein Spiel dar, das uns nur durch römische Bildwerke, insbesondere Sarkophage, bekannt ist. Bei diesem wurde eine Scheibe mit einem Stock angetrieben. Da fast immer mehrere Spieler dargestellt sind, darf angenommen werden, daß es sich um einen Wettbewerb handelt, bei dem wohl derjenige siegte, der das vorbestimmte Ziel als erster erreichte' (Schauenburg, Erotenspiele 1, 43).

2. Losen. 1) Capita aut navia (benannt nach Götterkopf u. Schiffsbug auf alten Münzen), etwa ‚Kopf u. Adler' (Becq de Fouquières 289f; E. Saglio: DarS 1, 2, 897 Abb. 1143; A. Mau: PW 3, 2 [1899] 1513; Väterlein 25). – Gesellschaftsfähiger als diese eintönige, zum Auslosen geeignete, wohl von Kindern bevor-

zugte Spielform (Macrob. Sat. 1, 7, 22) wurde 2) par/impar (Becq de Fouquières 284/9; G. Lafaye: DarS 4, 1, 322; Schuppe: PW 18, 4 [1949] 1483), griechisch ἀρτιάζειν (s.o. Sp. 856), von Hor. sat. 2, 3, 248; Nux 79 u.a. erwähnt; selbst am Kaiserhofe war das Spiel beliebt (Suet. Aug. 71, 4). Mit Vorliebe spielt man ‚gleich/ungleich' während der Saturnalien mit Nüssen (s. unten), weil zu dieser Zeit das Spielen um Geld erlaubt ist (o. Sp. 861). – Aus diesem reinen Glücksspiel entwickelt sich die anspruchsvollere Form 3) (digitis) micare, das schon von den alten Ägyptern gepflegte (Falkener 103/11 mit Abb.) u. noch heute in Italien lebendige, auch schon den Griechen bekannte (vgl. o. Sp. 856f) ‚Mor(r)a spielen': Die Summe der gleichzeitig von zwei Spielern blitzschnell hochgestreckten Finger muß erraten werden. Auf große Beliebtheit läßt schon die sprichwörtliche Redensart schließen (Cic. off. 3, 77; Petron. 44, 7; vgl. Otto s. v. micare): Ein trefflicher Freund, mit dem man getrost im Dunkeln micatio spielen könnte (Becq de Fouquières 290/4; G. Lafaye: DarS 3, 2, 1889f Abb. 5026/8; Hug 1772; Pease zu Cic. div. 2, 85 [488_3]; K. Schneider, Micare; Reinmuth, Micare; Väterlein 60f; Lambertz: ThesLL 8, 929 s.v. mico 1A,2). – Eine Abart (?) des micare, von Haus aus ein reines Kinderspiel, ist dank Petron. 64, 12 zum G. avanciert: 4) bucca, bucca quot sunt hic? ruft der auf Trimalchios Rücken gestiegene Knabe übermütig aus, etwa ‚Rumpeldipumpel' (Holderstock, wieviel Hörner hat der Bock), ‚wieviel Finger stehn?' (K. Müller-W. Ehlers, Petronius [1965] 462f; abweichende Deutungen in L. Friedländers Ausgabe[2] [1906] 325; zu Weiterentwicklungen des Spiels s. auch J. C. F. Guts Muths-G. Thiele, Spiele zur Erholung des Körpers u. Geistes[9] [1914] 321).

3. Gedulds- u. Geschicklichkeitsspiele. 1) Ovid. ars 3, 361 erwähnt ein Spiel, in dem aus einem geöffneten Netz oder Beutel leichte Bällchen herausgenommen werden müssen, ohne daß sich dabei die andern bewegen (Spielprinzip des Mikado). – 2) Auffangen mit dem Munde: Der erste Sohn des Kaisers Claudius erstickte, als er dieses Spiel mit einer Birne spielte (Suet. Claud. 27, 1). – 3) Mannigfache Spiele mit Steinchen, vor allem Nüssen, beschrieben in der Elegie ‚Nux', meist von Kindern ausgeübt (Pers. 1, 10: nuces relinquere, ‚Jugend beenden'), gelegentlich auch von älteren Menschen gespielt, die wünschen repuerascere (Cic. de orat. 2, 22), so auch Suet. Aug. 83 (Marquardt 839/41; G. Lafaye, Art. Nuces: DarS 4, 1, 115f Abb. 5337f; Hug 1769f; Leclercq, Jeux 2520/2; Carcopino 391f; Väterlein 34/7). – 4) Verschiedene nicht näher bestimmbare Kugelspiele, die durch Bodenfunde bekannt geworden sind (M. Ihm, Römische Spieltafel aus Afrika: BonnJbb 95 [1894] 251; Lafaye Abb. 4679; Lamer, Tabula 2007f. 2011f; P. Collart, Philippes [Paris 1937] 362; Steiner 37; E. Marec, Le Forum d'Hippone: Libyca 2 [1954] 412 u. passim). Selbst Anfänge des Kegelns lassen sich nachweisen (Mendner 79), schon für die Vorzeit (Götze u.a. 342). – 5) Geist u. Phantasie, aber auch viel Geduld verlangt ostomachion oder loculus Archimedius (Beschreibung: Bass. gramm. 6, 272; Väterlein 16f mit Nachbildung), eine Art Puzzlespiel, das aus 14 verschieden geformten Plättchen besteht, die sich zu einem Quadrat u. den verschiedensten Formen zusammensetzen lassen, ähnlich dem alten chinesischen Puzzle, das sich in 7 meist unsymmetrische Stücke gliedert.

4. Spiel mit Tieren. Manche der bei den Griechen beliebten Tierbelustigungen (o. Sp. 858f) mögen auch in Rom heimisch gewesen oder geworden sein, andere kamen in Mode (Einzelheiten bei Hug 1777f; Väterlein 50f. 77f). Plaut. capt. 1002f ist davon die Rede, daß man den Kindern vornehmer Leute Dohlen, Enten u. Wachteln zum Spielen gibt. Das Volksvergnügen der Wachtelkämpfe bestand bis in jüngste Zeit in Unteritalien, vornehmlich in der Umgebung Neapels (Schuster 910). Lesbias Spiel mit dem passer hat gar durch Catull Unsterblichkeit erlangt. Zur Darstellung von Spielvögeln s. Sühling 266/96; zu Hahnenkämpfen auf Sarkophagen vgl. Schauenburg, Ganymed; Wiedergaben von Haus- u. gezähmten Tieren bei E. Saglio, Art. Bestiae mansuetae, cicures: DarS 1, 1, 689/705 Abb. 822/50.

III. Jüdisch. Wie griechisch παιδιά von παῖς ist aramäisch ṭelûlā', ‚Scherz', von ṭalyā', ‚Knabe', abgeleitet. In der Verbindung ḥûkā' ûṭlûlā, ‚Spott u. Scherz', gehört dieser Begriff zu den gängigsten im Talmud (Krauss 103). ‚Kurzweil treiben, lachen u. scherzen' heißt hebräisch ṣāḥaq (vgl. auch Huizinga 41). Mit starker Beeinflussung von außen muß gerechnet werden, auch wenn sich das im einzelnen nicht immer nachweisen läßt. Vor allem während der Periode des zweiten Tempels waren Spiele babylonischen, persischen,

griechischen u. römischen Ursprungs eingeführt worden (Lewinski 303).

a. Würfelspiele. Würfelspiele, erst im Talmud erwähnt, werden wie Brett- u. andere Glücksspiele von den Rabbinen pauschal verdammt. Es gibt eine Redensart: ‚Dieb oder Würfelspieler'; der Würfelspieler ist ein ‚Seelenräuber'; gesellschaftlich ist er diffamiert, als Zeuge vor Gericht untauglich (H. H. Cohn, Art. Gambling: EncJud 7 [Jerusalem 1971] 299). Auf starken griechischen Einfluß weist das Lehnwort qûbyā', griechisch κυβεία (vgl. S. Krauss, Griechische u. lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch u. Targum 2 [1899] 501). Natürlich ist das im gemeinsamen semitischen Lebensraum begründete Spiel viel älter. Primär scheinen Divinationspraktiken zu sein (Huizinga 82/4; Lanczkowski 243; J. L. Paton, Art. Gambling: EncRelEthics 6 [1913] 163; vgl. o. Sp. 849f), wie etwa das ki'āb genannte altarabische Wurfspiel mit Knöcheln, bei dem der als Sieger gilt, dessen Knochen aufrecht stehen bleibt (G. Jakob, Altarabisches Beduinenleben[2] [1897] 111; Götze u. a. 345; D. A. Bertholet, Art. Spiel: RGG[2] 5, 691) u. die weitverbreiteten Würfelorakel beweisen. Die aus dem MA erhaltenen hebräischen Losbücher zeigen zT. enge Verwandtschaft mit dem Arabischen (Bächtold-St. 5, 1368/95). Sicher haben auch Ägypten (o. Sp. 850) u. die östlichen Kulturen eingewirkt (H. Lüders, Das Würfelspiel im alten Indien = AbhGöttingen 9 [1907] nr. 2; Götze u. a. 346f; Schnell 252). Das älteste palästinische Würfelspiel stammt aus der mittleren Bronzezeit, gefunden in Tell Beit Mirsim, dem biblischen Debir in Juda (Galling, BiblReallex 494 Abb. 2). ‚Der Würfel zeigt 1–4 Augen u. wurde mit Hilfe eines Stäbchens wie ein Kreisel in Drehung versetzt' (Rienecker 1323; Krauss 110f; Levy 4, 235; Strack-Billerbeck 3, 599; Reicke 1834).

b. Brettspiele. Brettspiele wurden nach den Spielsteinen benannt (aramäisch p^esîfās = griechisch ψῆφος, s. Levy 4, 77), die ihrerseits zur Erklärung des Würfelspiels dienen, ein Beweis, daß man am Brett in der Regel würfelte u. hier also fast von Synonymen gesprochen werden kann (anders Krauss 111). Bodenfunde wurden schon aus der mittleren u. späteren Bronzezeit gemacht, in Palästina (Spielbretter, zT. auch -steine) in Megiddo, Tell Beit Mirsim u. anderen Orten (s. Galling, BiblReallex 494 Abb. 1; Corswant 184f Abb.; Reicke Abb. 1f; Lewinski 304 Abb. 1; Schnell 352; Larraya 779f; Cornfeld-Botterweck 171 u. 286). Beeinflussung von außen ist sicher, vgl. die zT. viel älteren Funde von Ur (ca. 2500 vC.), von denen einige Steine an Brettspielfiguren der Harappakultur erinnern (s. H. D. Sankalia: K. J. Narr, Hdb. der Urgeschichte 2 [1975] 417), sowie Sumer, Akkad, Assur (Götze u. a. 345f; Schawe, Art. Brettspiel: Reallex-Assyr 2, 62; Ellis-Buchanan; Rienecker 1323; H. Schmökel, Ur, Assur u. Babylon[6] [1962] Taf. 30) u. vor allem Ägypten. Das in London aufbewahrte Spielbrett für das ‚Schlangenspiel' (A. F. Shore, A ‚serpent'-board from Egypt: BritMusQuart 26 [1963] 88/91) stammt aus der 2. Dynastie (ca. 2800 vC), nur wenig jünger sind die in den Königsgräbern gefundenen Bretter für s'ent u. t'au, die (nach Meissenburg 2055f) Verwandtschaft mit ‚Dame' bzw. ludus latrunculorum (Falkener; o. Sp. 863) zeigen (vgl. B. J. Peterson, Art. Brettspiel: LexÄgyptol 1 [1975] 853/5. Schnelle Orientierung ermöglichen H. Bonnet, ReallexÄgyptRel[2] [1971] 125; W. Helck-E. Otto, KlWbÄgyptol[2] [1970] 69 s. v. Brettspiele; übersichtlich dargestellt u. erklärt, wenn auch zT. überholt: Vandier 486/509; anschaulich: P. Fox, Der Schatz des Tut-ench-Amun[2] [1961] Abb. 74; Ch. Desroches-Noblecourt, Tut-ench-Amun [1963] Taf. XLIXb; C. Vandersleyen, Das alte Ägypten = PropylKunstgesch 15 [1975] Taf. 386 a. b; Rienecker 1325 [Ramses III mit einer seiner Haremsfrauen beim Brettspiel]; C. Barocas, Monumente Großer Kulturen. Ägypten [1974] 141 [die Königin Nefertari, Gattin des Ramses II, beim ‚Damespiel']). Allerdings diente das Brettspiel, ähnlich wie das Ballspiel (s. o. Sp. 854), nicht nur zur Unterhaltung, sondern auch zu kultischen Zwecken, etwa im Totenglauben als Hilfsmittel zur Erlangung eines guten Jenseitslebens (vgl. B. J. Peterson, Zum ägyptischen Brettspiel: ZsÄgyptSpr 96 [1969] 79). Vielfach handelt es sich bei orientalischen Brettspielen überhaupt nicht um eigentliche G., sondern um Orakel (wie beim Würfeln: s. o. Sp. 869), so etwa beim KIN-Orakel der Hethiter, das im Prinzip unseren G. ähnelt, bei denen den gesetzten Figuren auf einer Reise allerlei Übles zustößt oder Erfreuliches beschert wird, nur daß das Spielgeschehen ausschließlich den König betrifft u. sich in erster Linie auf den Krieg bezieht. (Darum ist Zababa nicht nur Spiel-, sondern auch Kriegsgott!) Ähnliches gilt auch für das sumerische Kultspiel (M. Riem-

schneider, Die Welt der Hethiter [1954] 74. 80f. 83f. 89; dies., Das hethitische Brettspiel: M. Lurker (Hrsg.), Beiträge zur Gesch., Kultur u. Rel. des Alten Orients [1971] 103/10). Der singuläre Befund in einem hethitischen Steinkistengrab scheint darauf hinzuweisen, daß auch ‚nach der Beisetzung des Toten gewürfelt wurde, um daraus ein Omen für dessen Jenseitsschicksal zu gewinnen' (H. Müller-Karpe: Hdb. der Vorgeschichte 3, 1 [1974] 705).

c. Ballspiele. Ballspiele werden im AT nur an der strittigen Stelle Jes. 22, 18 angedeutet. Nach dem Zusammenhang handelt es sich wohl um ein sportliches, möglicherweise am Hof gepflegtes G. (Rienecker 1322. 1324). Der Ball (allgemeine hebräische Bezeichnung kaddûr), in Palästina schon für die Bronzezeit nachgewiesen (vgl. die Funde aus Megiddo: Corswant 185), ist aus dem bilderreichen Sprachschatz des späteren jüd. Schrifttums nicht wegzudenken (Levy 2, 295f; Mendner 47). Danach spielte man u.a. datatim u. expulsim, etwa der griech. ἀπόρραξις (s. o. Sp. 864), wohl auch οὐρανία entsprechend (o. Sp. 852), allerdings nicht am Sabbat. Daß sie dies zu Trajans Zeiten taten, wird den Juden von Alexandria als Sünde angerechnet. Ballspiel soll gar den Untergang von Ṭûr-Šimᶜôn verursacht haben (Krauss 109f; Lewinski 303). Seine Ausbreitung in hellenistischer Zeit (Lehnwort sᵉfîrā' = griech. σφαῖρα; s. Krauss, Lehnw. aO. 2, 408) wurde begünstigt durch die ‚heidn. Spielhäuser', Gymnasien, die sogar in Jerusalem errichtet worden sind (1 Macc. 1, 15; 2 Macc. 4, 9/14). Diese Beeinflussung kann kaum hoch genug eingeschätzt werden (C. Schneider 1, 867. 872f; vgl. auch Y. Alouf-U. Simri, Art. Sports: EncJud 15 [Jerusalem 1971] 291). Natürlich war dergleichen dem gesetzestreuen Judentum ein Greuel (Jos. ant. Iud. 15, 267; König, Spiele 636; Grunwald 564; Strack-Billerbeck 4, 401/5; Reicke 1834).

d. Sonstige Spiele. 1. Altes Testament. Im AT finden sich fast nur allgemeine Hinweise. Nach Ex. 32, 6 verdirbt Israel in der Wüste den Kult durch Spiele (man hat hier wohl in erster Linie an lusus impudicus zu denken; vgl. Bertram 629). Vom kindlichen Vergnügen hören wir Job 21, 11; Sach. 8, 6; vom Kampfspiel der Erwachsenen 1 Sam. 20, 20; 2 Sam. 2, 14. Von den näher bestimmten Arten fällt in den Bereich der G. am ehesten das Spiel (zT. wettkampfmäßig betrieben) mit Vögeln u. anderem Getier (s. o. Sp. 868); so Job 40, 29; Bar. 3, 17. Ferner gehört hierhin die Kraftprobe mit dem Hebestein, die Sach. 12, 3 erwähnt u. in Hieronymus' Kommentar zSt. (PL 25, 1509C) erläutert wird. Im weiteren Sinne des Wortes wird man auch Rätsel u. Ratespiele hierzu rechnen (o. Sp. 857). Num. 12, 8 heißt es, daß der Herr mit Mose deutlich u. nicht in Rätseln gesprochen hat, Sap. 8, 8: ‚Sie (Gerechtigkeit) versteht sich auf verdeckte Worte u. weiß die Rätsel aufzulösen'. Bekannt ist das beim Hochzeitsmahl aufgegebene Rätsel Simsons (Iudc. 14, 12/4) sowie die Notiz, daß die Königin von Saba zu Salomo kommt, um ihn mit Rätseln zu versuchen, d.h. seine Weisheit zu erproben (1 Reg. 10, 1 = 2 Chron. 9, 1). Vgl. auch das wohl ein Lehrgedicht meinende ‚Rätsel' Ps. 49, 5, die versteckte Anspielung eines Spottgedichts Hab. 2, 6, das mit dem Gleichnis gemischte Rätsel Hes. 17, 2/10, die verwandte Gleichnisrede Prov. 1, 6 u. die Belsazar erscheinende rätselhafte Inschrift Dan. 5 (A. Wünsche, Die Rätselweisheit bei den Hebräern [1883]; Grunwald 564; W. Corswant, Art. Énigme: DictArchBibl [Paris 1958] 128; F. Rienecker, Art. Rätsel: Lex. zur Bibel[7] [1969] 1113f).

2. Talmud. 1) Fackel-, Messer- u. Becherspiele werden im Talmud als Schwank bezeichnet (s. Krauss 103f). 2) Das Astragalos-Spiel (o. Sp. 854), noch im MA üblich, ist bei den Rabbinen wenigstens im Namen 'isṭraqlîlā' = griechisch ἀστραγάλιον erhalten (Krauss 108). Es dient auch als Glücksspiel, das außer beim Würfeln (s.o. Sp. 849f) in verschiedensten Formen auftritt, zB. beim 3) Spiel mit Nüssen u. Äpfeln, das Frauen auch am Sabbat erlaubt war (Lewinski 303), oder 4) ‚Losen', das zu einer geselligen Unterhaltung, fast Plage, auswächst (Krauss 109/13; Strack-Billerbeck 3, 599). Auch Wetten waren beliebt. Vielfach erfolgten sie beim 5) Spiel mit Vögeln (o. Sp. 858f), worüber der Talmud (meist tadelnd) spricht (Krauss 102f. 108. 111f; Levy 2, 229; Strack-Billerbeck 4, 404f); so auch bei Flügen von Tauben. 6) Feste, vor allem Hochzeiten, gaben Anlaß zu manch fröhlichem Spiel; so mußte man zB. zu Ehren der Braut mit lebenden Hühnern in den Händen tanzen (Lewinski 303f).

B. Christlich. I. Allgemein. a. Zeugnisse. 1. Neues Testament. Παίζειν kommt nur 1 Cor. 10, 7 in dem Zitat aus Ex. 32, 6 vor. Paulus will nicht, daß man in Korinth wie

Israel seinerzeit in der Wüste den Kult durch Spiele verdirbt (o. Sp. 871). Von ausgelassenem Kinderspiel, das im Nachahmen von ‚Hochzeit' u. ‚Begräbnis' besteht, hören wir Mt. 11, 16f (s. Lc. 7, 32). Damit beleuchtet Jesus die schwankende Haltung seiner Umgebung (vgl. Esking). Das Kinderspiel ‚Wer rupft, wer zupft, wer hat's getan?' (griechisch κολλαβισμός, vgl. Poll. 9, 129; Grasberger 114f; Becq de Fouquières 88f; Variante ‚Schinken klopfen') findet sich in dem rohen Scherz Lc. 22, 63f (s. Mt. 26, 67; Mc. 14, 65) bei der Verspottung Christi durch die Kriegsknechte (Väterlein 23); bösartig abgewandelt ist βασιλίνδα, das ‚Königsspiel' (Hdt. 1, 114; vgl. Grasberger 53/5; Becq de Fouquières 63/6; C. Morel: DarS 1, 1, 681; o. Sp. 857) Mt. 27, 27/30 (s. Mc. 15, 16/9; Joh. 19, 2f) in der zweiten Verspottungsszene (P. Wendland, Jesus als Saturnalien-König: Hermes 33 [1898] 175/9; J. Geffcken, Die Verhöhnung Christi durch die Kriegsknechte: ebd. 41 [1906] 220/9; Boehm 154f).

2. *Außerbiblisch.* Lehrhaftes Beispiel für die Einstellung frühchristlicher Extremisten ist Tertullians um 200 verfaßtes Pamphlet De spectaculis, neben dem Novatians Dublette (CCL 4, 167/79; Büchner 13/6) trotz gleicher Tendenz verblaßt. Zwar richtet sich sein Angriff lediglich gegen die öffentlichen Spiele, die ja vielfach mit Ausschweifungen, in jedem Fall mit ‚Götzendienst' (= ludorum omnium mater, nach Novatian. spect. 4, 1. 4) verbunden sind (ex idololatria universam spectaculorum paraturam constare ist Prämisse: 4, 3) u. gegen die sich wegen ihrer Ausartung schon heidnische Autoren ausgesprochen hatten (Büchner 6f). Aber Tertullians Polemik dringt tiefer. Bekannt als erbitterter Gegner der Würfel- u. Brettspiele (u. Sp. 879f u. 882), scheint er hier pauschal das Vergnügen abzuwerten. Die Freude an Spielen wird angeprangert (spect. 1) u. deren Besuch getauften Christen u. Katechumenen mit Berufung auf die Bibel (Ps. 1, 1) strikt untersagt (spect. 3), wie schon früher etwa von Tatian u. Irenaeus u. später nach allgemein kirchlicher Lehre (hierzu Büchner 5/13; zur ‚Verwerfung der Spiele wegen ihres Widerspruchs zum Taufgelübde' s. J. Köhne, Die Schrift Tertullians über die Schauspiele in kultur- u. religionsgeschichtlicher Bedeutung, Diss. Berlin [1929]). Als wesentliche Stütze dient Tertullian der Satz: omne enim spectaculum sine concussione spiritus non est, demzufolge selbst maßvolles Schauen zum Affekt mit verderblichen Folgen führe (spect. 15, 2/6; hierzu Büchner 126 mit Hinweis auf Parallelen). Affektfreien Spielbetrieb gibt es aber nicht. Damit existiert für den Ideologen der Gesamtkomplex ‚Spiel' eigentlich nicht, u. er kann parieren (Einwand der Heiden): ‚Nicht werde Gott durch die Kurzweil (oblectatio) des Menschen beleidigt, woran Gefallen zu finden ja kein Verbrechen sei, sofern man Gott zu seiner Zeit u. an seinem Ort fürchte u. ehre' (Deutung umstritten: s. Büchner 34). ‚Dagegen möchten wir besonders dies zeigen, wie dergleichen mit der wahren Religion u. dem wahren Gehorsam gegen den wahren Gott unverträglich ist' (spect. 1, 3f). Quintessenz: Quae maior voluptas quam fastidium ipsius voluptatis (ebd. 29, 2)? – In praxi denkt man über Vergnügen u. Freude am Spielen freilich anders. ‚Überschaut man die außerordentlich zahlreichen Schriftstücke, in denen vor allen möglichen Sünden gewarnt wird, von der Didache an bis zum speculum Augustini, mit ihrer reichhaltigen Kasuistik, so ist man erstaunt zu finden, daß das Hasardspiel fast überall übergangen ist. Man kann daraus nicht schließen, daß die Christen nicht gespielt haben, sondern vielmehr, daß man hier nachsichtig war' (Harnack 38). Offenbar hatte man in der frühen Kirche größere Probleme als diese u. wohl auch für das Phänomen der Spielfreude mehr Verständnis als später (K. E. Løgstrup, Art. Spielleidenschaft: RGG³ 6 [1962] 246). Noch nachsichtiger, um nicht zu sagen völlig gleichgültig, stand man den sonstigen G. gegenüber. Hinweise sind rar. Dionysios v. Alexandrien erzählt, daß man trotz der Pest Ostern fröhlich begehe u. begründet das: ‚Wir haben auch damals (während der Verfolgung) Feste gefeiert ... Unser Festplatz war das freie Feld, die Wüste, das Schiff, die Flüchtlingsherberge, das Gefängnis' (Euseb. h.e. 7, 22). Feste ohne Scherz u. fröhliches Spiel sind aber undenkbar (Th. Klauser, Art. Fest: o.Bd. 7, 747; C. Schneider 2, 183/7; ders., Geistesgeschichte des antiken Christentums 1 [1954] 162. 166). Deutlich sagt es Synesios in seinem 105. Brief (PG 66, 1484A = EpGr 704c/d): ‚Ich teile meine Zeit in Spiel u. (geistige) Arbeit ein. Beim theologischen Studium gehöre ich mir allein, beim Spiel allen. Du weißt nämlich, daß ich nach den Büchern zu jeder Art von Spielen neige'. Damit möchte der spätere Bischof v. Ptolemais u. Metropolit der libyschen Pentapolis

(iJ. 410) seine ablehnende Haltung gegen die Übernahme dieses Amtes verständlich machen. Seine umfassend verstandenen G. dürfte der ,Außenseiter', der ,sich niemals zu einem vollen Christentum durchgerungen hat' (H. v. Campenhausen, Griechische Kirchenväter [1955] 125; Altaner-Stuiber, Patrol.[7] 282), eigenwillig wie er war (ep. 105 hatte er u.a. zur Bedingung gemacht, seine Ehe fortführen u. seine allegorisch-philosophischen Privatansichten beibehalten zu dürfen), weitergepflegt haben, soweit das Amt dies erlaubte. Besonders spielfreudig gibt sich Sidonius Apollinaris, Schwiegersohn des röm. Kaisers Avitus u. widerstrebend seit etwa 470 Bischof v. Clermont. Stolz nennt er sich sphaerae primus signifer, quae mihi, ut nosti, non minus libro comes habetur (ep. 5, 17, 6). Auch Würfeln u. Brettspiele werden von ihm häufig genannt (s.u. Sp. 881. 883). Um einem Freunde die verspätete Rückkehr von einer Reise begreiflich zu machen, führt er als Entschuldigung u.a. auch seine u. seiner Gefährten Spielbesessenheit an: a deliciis in delicias rapiebamur (ep. 2, 9, 4). Mit seinem Freund u. Bruder Faustinus fühlt er sich in Freud u. Leid eng verbunden. ,Wir wurden wieder jung beim Ball- u. Brettspiel, Wandern in den Bergen, Jagen u. Schwimmen' (ep. 4, 4, 1) u. sicher auch bei anderen geselligen Spielen u. Späßen.

b. Gesichtspunkte, die für das Fortbestehen der Spiele sprechen. 1. Spielkomplex. Der Spielkomplex ist einheitlich, eine Aufspaltung in heidnische u. christliche G. nicht möglich, auch nicht nötig, wenn man bedenkt, wie ,die Christen innerhalb der heidn. Welt' gelebt haben (vgl. J. Daniélou: A. G. Weiler u. a. [Hrsg.], Geschichte der Kirche 1 [Einsiedeln 1963] 188/96; A. Hamman, La vie quotidienne des premiers chrétiens[2] [Paris 1971] 197/254). Grundsätzlich gilt, daß sie in ihrem Bestreben, jede auffallende Lebensweise (βίος παράσχημος) zu meiden, ohne Bedenken die nichtanstößigen Gepflogenheiten des alltäglichen Lebens bewahrten, wie Ep. ad Diogn. 5, 2/4 (SC 33, 62) versichert wird, u. also unbekümmert weitergespielt haben. Auch Tertullian ist hier zu nennen (apol. 4, 1), der ,nicht zögerte, die Christen sogar für die besten Bürger des röm. Staates zu halten' (J. Burian, Rez. zu R. Klein, Tertullian u. das röm. Reich [1968]: Gymn 77 [1970] 440). Da sich auch Unterricht u. Erziehung nicht unterschieden u. junge Christen weiterhin Gymnasien u. Palästren zusammen mit heidnischen Kindern trotz der hier wie allenthalben aufgestellten Götzenbilder besucht haben (s. P. Blomenkamp, Art. Erziehung: o.Bd. 6, 531/8; A. Koch 77; Marrou 455/76), kann von einer Schmälerung des im kulturellen Rahmen eingebetteten Spielgutes kaum gesprochen werden.

2. Leibesübungen. Die Einstellung zu den Leibesübungen u. zugehörigen G. ist nicht einheitlich, wenn auch im allgemeinen positiv (zu Kochs Vereinfachung vgl. S. Mendner: Gymn 73 [1966] 377; negativer urteilt R. Joly: Latomus 26 [1967] 561 f). Radikale Ablehnung, wie sie in Tertullians ,Schauspielen' (s. o. Sp. 873 f), zu denen auch die wettkampfmäßig betriebenen Leibesübungen gehören (ebd. 11), u. etwa bei Aug. conf. 1, 10 im Bruch mit der jugendlichen Spielleidenschaft Ausdruck findet, sind Sonderfälle. Grundsätzlich gilt wohl, daß das frühe Christentum alles Gesunde bejaht u. die Tradition der abgesunkenen antiken Sportbewegung erneut aufgreift (vgl. C. Schneider, Geistesgeschichte der christl. Antike [1970] 289). Doch ohne Beweiskraft für die Betätigung von Sport u. Spiel sind die zahlreichen Stimmen, die in Anlehnung an die Gepflogenheiten heidnischer Philosophen, besonders der kynisch-stoischen Diatribe, gegen die übertriebene Wertung athletischer Leistungen protestieren u. in scharfer Abkehr von den öffentlichen Spielen das neue Ideal vom christl. Agon, vom heroischen Kämpfer u. Dulder, dem Athleten Christi, prägen u. propagieren. ,Die gesamte Terminologie des Stadions geht ein in die Darstellung des Märtyrers, seines Ringens u. Überwindens' (E. Stauffer, Art. ἀγών: ThWbNT 1, 140, 13; s. auch E. Eidem, Pauli bildvärld. Bidrag till belysande af apostelns omgifning, uttryckssätt och skaplynne. 1. Athletae et milites Christi, Diss. Lund [1913]; M. Dibelius, Rom u. die Christen im 1. Jh.: R. Klein [Hrsg.], Das frühe Christentum im röm. Staat = WdF 267 [1971] 68/77). Fast möchte man von einer literarischen Mode sprechen, die zählebig blieb u. noch weithin den christl.-theologischen Sprachgebrauch des MA beherrscht, wie schon P. Schmidts u. G. Baaders Artikel zu den Stichwörtern Agon u. Athleta (Mittellat. Wb. 1 [1967] 403/6; 1125 f) nebst Derivaten beweisen (s. Rudolph, Sport 210). Bei direkten Stellungnahmen oder auch Anspielungen ist zu prüfen, ob sich die zufälligen Äußerungen der Apologeten oder die festen, oft starren Lehrmeinungen der Kir-

chenväter immer mit der Wirklichkeit decken. Selbst dann bleibt die Linie verschwommen, da jede Epoche u. einzelne Landstriche eine Vielfalt feinster Unterschiede aufweisen u. auch bestimmte Situationen u. individuelle Belange eine Rolle spielen. Ein Beispiel: Clem. Alex. paed. 3, 49/52 führt in diesem die Leibesübungen betreffenden Sonderkapitel seiner Unterweisung für den bekehrten Heiden als einziges Ballspiel harpastum (o. Sp. 853) an, vermutlich nur deshalb, weil dieser kämpferische Sport in sein Konzept paßt. Ausführlich behandelt er nämlich die verwandten Ringübungen, u. diesen Abschnitt hat er fast wörtlich aus Plat. leg. 7, 796a/d übernommen. Daß im übrigen seine Einzelvorschriften zumeist der antiken Ethik entlehnt sind, hat schon P. Wendland, Quaestiones Musonianae (1886) gezeigt (Christ-Stählin 2, 2, 1311).

3. Bäder. Das überall vorhandene öffentliche Bad ermöglichte neben Hygiene auch körperliche Entspannung. Abgesehen von den asketischen Anachoreten des Morgenlandes, die sogar Waschungen oft gänzlich ausschalteten, hat die offizielle Kirche dank der Einsicht der dem griech.-röm. Kulturkreis angehörenden Kirchenväter den für das Wohlbefinden der Gläubigen unentbehrlichen Gebrauch der Bäder zugelassen u. höchstens die Auswüchse bekämpft (J. Jüthner, Art. Bad: o. Bd. 1, 1141; J. Zellinger, Bad u. Bäder in der altchristl. Kirche [1928] 8/67). Regelmäßiger Thermenbesuch schließt bedingt auch Anerkennung des geselligen Lebens, insbesondere der dort betriebenen gymnastischen, vielfach therapeutisch orientierten Leibesübungen u. G. ein, wenn auch aktive Teilnahme im Einzelfall damit noch nicht erwiesen ist.

4. Bildersprache. Das der heidn. Antike vertraute Bild vom spielenden Gott (o. Sp. 850f) erfährt eine christl. Umbildung. ,Denn der erhabene Logos – er spielt. Mit buntesten Bildern schmückt er, wie's ihm gefällt, den Kosmos.' Diesen Vers des Gregor v. Nazianz nimmt Maximus Confessor zum Anlaß, ,eine ganze Mystik des göttlichen Spiels auszubreiten' (Sofer 265 nach Rahner 25). Mehr als solche allgemeinen Spekulationen steuern für das Verständnis der G. spezielle Bilder bei, die auf Umwelteinflüsse u. möglicherweise Vertrautheit mit der Spielpraxis schließen lassen. Werden gar Details geliefert u. bestimmte Metaphern bevorzugt, könnte eigenes Spielerleben zugrunde liegen, falls nicht literarische Abhängigkeit zu verzeichnen ist wie etwa im Falle Basilius' des Großen, der sich bei seinem großen Vorbilde Platon außer vielem anderen auch eine Fülle von Vergleichen besorgt (W. M. Roggisch, Platons Spuren bei Basilius d. Gr., Diss. Bonn [1949] 147).

II. Speziell. a. Würfelspiele. 1. Indirekte Zeugnisse. Bildhafte Verwendungen finden sich Eph. 4, 14 (κυβεία; hierzu J. Albani, Die Metaphern des Epheserbriefes: ZsWissTheol 45 [1902] 438; A. Bonhöffer, Epiktet u. das NT = RGVV 10 [1911] 135) u. Phil. 2, 30 (παραβολεύεσθαι, ,aufs Spiel setzen'), vereinzelt auch in der patristischen Literatur (s. Roggisch aO.). Zu den hellenist.-jüd. Einwirkungen (o. Sp. 868f) kommen römische. Dokumentarischen Wert besitzen die von passionierten Spielern, die ebenso Heiden wie Christen (u. Sp. 884) gewesen sein können, hinterlassenen Objekte u. auf öffentlichen Steintreppen u. ins Straßenpflaster eingeritzten Spielfeldmuster, die sich auch in frühchristlichen Zentren finden. Besonders viele Würfel u. Spielsteine hat man in Korinth gefunden (s. Davidson). Außer in Rom (o. Sp. 864) gibt es Gravuren von Spielfeldern im Innenhof der Burg Antonia zu Jerusalem (Reicke Abb. 3; Rienecker Taf. 52; Larraya Abb. 781f); in Kapernaum auf dem sehr alten Pflaster neben der wohl im 2. Jh. nC. neuerbauten Synagoge (darunter auch Mühle); weiter zB. in Ephesos, Athen, Hippo (vgl. Lamer, Tabula 1999f; E. Marec, Le forum d'Hippone: Libyca 2 [1954] 411f) u. Philippi (s. u. Sp. 884).

2. Gräberfunde. Die bei Christen gefundenen Spielmarken, Würfel (zT. mit der Glücksnummer), Spieltische u. Würfelbretter mit kecken u. ermunternden Aufschriften unterscheiden sich in nichts von den heidnischen. ,Man gab den Toten mit, woran sie im Leben ihre Freude gehabt hatten. Daß man auch die Würfelbretter u. Würfel nicht ausschloß, ist ein Beweis, wie unbefangen man sie betrachtete' (Harnack 43; anders Lamer, Tabula 2011, 27; s. u. Sp. 884). Sogar ein achtbarer Würfelfabrikant (artifex artis tessalarie lusorie [= tesselariae lusoriae]) hat sich auf einem Grabstein in der Domitilla-Katakombe zu Rom verewigen lassen (Leclercq, Dés 679; ILCV 1², 666; Geist-Pfohl nr. 391). Gleichwohl konnte Freude am Spiel, ja mußte Spielbesessenheit in der polemischen Auseinandersetzung von den Christen als anstößig

empfunden oder dargestellt werden, besonders von u. bei jemandem, der in der Gemeinde herausragte. So kam es zum förmlichen Einspruch.

3. Veto der Kirchenväter. a. Griechen. Euseb. h.e. 5, 18, 11 (= Hieron. vir. ill. 40 [TU 14, 1 (1896) 28]): ‚Tabula ludit et tesseris propheta?' ereifert sich der kleinasiatische Apollonios gegen die montanistischen Propheten, indem er doch wohl Würfeln als unziemlich empfindet wie auch Prunksucht (Haarfärben, Augenschminken, Kleiderputz) u. Wuchergeschäfte. Clem. Alex. paed. 3, 75, 2: ‚Verboten werden muß ferner auch das Spiel mit den sechsseitigen Würfeln (ἡ διὰ τῶν κύβων παιδιά), dazu auch die unersättliche Gier beim Spiel mit den vierseitigen Würfeln (ἡ διὰ τῶν ἀστραγάλων μελέτη πλεονεξίας), dem man sich so gerne hingibt'. Ob der Verfasser dieser ersten christl. Ethik auf unrühmliche Praktiken in der Gemeinde anspielt oder durch klischeehafte Vorstellungen bzw. Quellenstudium (o. Sp. 877) zu seinem Verdikt gekommen ist, bleibt ungewiß. Nicht weniger unerbittlich gibt sich Origenes, sein Schüler u. Nachfolger in der Leitung der Katechetenschule, im Kommentar zu Joh. 2, 15 (207, 17 Preuschen = 510, 27 Blanc), wo scharfes Vorgehen gegen die Würfelspieler u. Kaufleute u. all ihre Bosheit gefordert wird, ist doch κυβευτικός geradezu identisch mit ‚betrügerisch' (vgl. Lampe s.v. κυβεύω u. Derivate; so auch bei Römern u. Juden, o. Sp. 861 u. 869). Angesichts der Mißstände resignierte man vielfach. So jammert Basilius v. Cäsarea im Schlußwort seiner Homilie zum Schöpfungsbericht (in hexaem. 8, 8, 12; E. Amand de Mendieta-S. Y. Rudberg, Eustathius: TU 66 [1958] 112): ‚Wenn ich euch entlassen habe, werden sich einige gleich auf die Würfel stürzen'. Hoffnung auf Abhilfe scheint er genau so wenig zu haben wie Johannes Chrysostomos, der sich in Eph. hom. 13, 3 beschwörend gegen die verweltlichten u. jetzt wegen Steuererhöhung im Aufruhr gegen den Kaiser lebenden antiochenischen Landsleute wendet: ‚Nicht verzeihen wir denjenigen, die beim Würfeln ihre Kleider verspielen. Wie also wird Gott uns verzeihen, die wir dieses Kleid (der Tugend) verlieren?'.

β. Lateiner. Tertullian empfiehlt (pall. 5, 7), die Prototypen des Würfelspiels u. anderer verabscheuungswürdiger Laster mit einem Abführmittel (catharticum) zu kurieren. Auch sein Landsmann u. Bewunderer Cyprian verbucht in seinem Lasterkatalog (Demetr. 10) durch Würfeln verursachte Verschwendungssucht. – Ambrosius klagt in De Tobia, einem gegen den Wucher gerichteten Traktat, der stark von Basilius (o. Sp. 878) beeinflußt ist, über die verhängnisvolle Spielleidenschaft (Tob. 11) u. erwähnt (38) die nicht nur von Heiden aufgesuchten aleatorum conventicula, ‚Würfelspielhöllen', u. auch PsAmbros. paenit. 18 hält einem Gläubigen u.a. gerade dieses Laster vor: hi te modo exercitio aleonis intentum viderunt. Als beispielhaft gilt PsCyprians Schrift De aleatoribus (hierzu s. Lamer, Tabula 1904, 41; Jacquier). ‚Wir besitzen keine zweite Schrift aus dem Altertum, die uns die Pest des Spiels u. den Ruin, den es nach sich zog, in so beredten Worten schilderte' (Harnack 37; H. Koch 62 spricht hier von unlösbaren ‚bußdisziplinären Fragen'). Würfeln gilt (wie der Besuch von öffentlichen Spielen [s. o. Sp. 873f]) als Götzendienst (heidnische Opferriten!), weshalb Teilnahme daran Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft zur Folge haben soll. Alea est, quam lex odit, heißt es (ebd. 6) in immer neuen beschwörenden Appellen an die christl. Brüder: Christianus quicumque es et aleae tabula ludes(-is) ... aleator quicumque es christianum te dicis (8) ... qualis dementia aleatorum fidelium (9) ... aleam noli respicere, amen (vgl. Harnack 37/42).

4. Konzilsbeschlüsse u. kirchliche Gesetzgebung. Eine erste Kundgebung findet sich auf dem Konzil v. Elvira (bald nach 300) can. 79 (2, 18 Mansi): Si quis fidelis alea(m), id est tabula(m), luserit nummos(-is), placuit eum abstineri; et si emendatus cessaverit, post annum poterit reconciliari communioni. Um Geld spielenden Hasardeuren wird also Exkommunikation auf ein Jahr angedroht (Harnack 40. 43: Ausschluß hier nicht wegen Götzendienst [s. o. Sp. 873], wie wieder J. N. Hillgarth, Art. Elvira: NewCathEnc 5 [New York 1968] 290 annimmt). Nachsichtiger zeigt sich Can. Apost. can. 41 (42) (Bruns, Canones 1, 7), da nur noch gegen hartgesottene Sünder vorgegangen u. auf die Bestrafung der reumütigen offenbar verzichtet wird: ‚Wenn er das Spiel läßt, ist es gut; verharrt er bei demselben, so soll er ausgeschlossen werden'. Can. 50 (Bruns, Canones 1, 52 = 11, 968 Mansi) des zweiten Trullanum vJ. 691 wiederholt summarisch die Bestimmung der Apostolischen Kanones, differenziert aber, daß die Kleriker abgesetzt, die Laien exkommuni-

ziert werden sollen. Schon im Cod. Iustinianus wird ausdrücklich den Geistlichen das Spielen bei harter Strafe verboten, ja selbst das Zuschauen untersagt. Auch werden sie ermächtigt, die Spieler auszuspionieren, einzuschüchtern bzw. der Obrigkeit zu denunzieren (Nov. Iust. 123, 10; Cod. Iust. 1, 4, 25. 34, 1; Harnack 36. 42). Angeblich ist das Würfelverbot ,zu Nutz u. Frommen aller Untertanen' erlassen. Aber da für den Übertretungsfall keine Strafe angedroht u. nur ein Rückforderungsrecht auf den bezahlten Spielverlust gegeben wird, erweist sich Cod. Iust. 3, 43, 1 (De aleae lusu et aleatoribus) als ein Schlag ins Wasser, was auch von entsprechenden Versuchen im älteren röm. Recht gesagt werden muß (o. Sp. 861). Wie bescheiden man schließlich hinsichtlich des Reglements geworden ist, zeigt die Mainzer Reformsynode vJ. 813, die in can. 14 mit weiser Zurückhaltung den Geistlichen u. Mönchen stereotyp aleas amare (also gewissermaßen nur ,Übertreibungen') untersagt (14, 69 Mansi).

5. Reaktion. Nach wie vor grassiert die Spielleidenschaft (o. Sp. 861 f), die schon die alten Germanen befallen hatte (vgl. den ,letzten Wurf um die Freiheit': Tac. Germ. 23, 3; hierzu K. Müllenhoff, Die Germania des Tacitus = ders., Dt. Altertumsk. 4 [1900] 352; R. Much-H. Jankuhn-W. Lange, Die Germania des Tacitus[3] [1967]. 322f). Als Beweise u. Zeugnisse gelten die vielen für notwendig erachteten Beschlüsse u. Erlasse (s. oben). Isid. orig. 18, 68 (De interdictione aleae) resigniert: ab hac arte fraus et mendacium atque periurium numquam abest, postremo et odium et damna rerum, unde et aliquando propter haec scelera interdicta legibus fuit. Vom unbekümmerten Würfeln bei jeder Gelegenheit, selbst an hohen christlichen Festtagen, handelt Sidon. ep. 1, 2, 7. 8, 2; 2, 2, 15. 9, 4; 3, 3, 2; 4, 4, 1; 5, 17, 6; 8, 8, 1. 12, 5; vgl. die vielen mittelalterlichen Belege (W. Ziltener: Mittellat. Wb. 1 [1967] 440f s.v. alea/aleatrix; Palazzo 43f), die sehr ergiebige, zum Negativen tendierende Parömiologie (s. J. Werner, Lat. Sprichwörter u. Sinnsprüche des MA[2] [1966] u. H. Walther, Lateinische Sprichwörter u. Sentenzen des MA 1/6 [1963/69] s.v. alea, ludere etc., talus, taxillus), insbesondere die anscheinend nicht auszurottende heidn. Praxis bei Gottesurteilen u. Schicksalsbefragungen (Bächtold-St. 3, 1040; 5, 1368f. 1391f; 6, 1263; 7, 1660. 1688; 8, 260; vgl. auch o. Sp. 869), selbst in der Schlacht (Huizinga 83). Letzthin auf Würfelorakel deutet auch die Groteske bei Ambros. Tob. 11, 39: ferunt Hunnos ... aleae solius legibus oboedire, in procinctu ludere, tesseras simul et arma portare et plures suis quam hostilibus iactibus interire.

b. Brettspiele. 1. Begrifflich. Würfeln um Gewinn u. geselliges Brettspiel sind verschiedene Größen u. erfordern getrennte Bewertung. Eine strenge Scheidung ist aber nicht möglich, da auch die Brettspiele Würfel kennen u. zudem tabula u. verwandte Ausdrücke komplex verstanden werden. So bedeutet τάβλη Würfel- u. Brettspiel, erscheint ταβλίζειν Hesych. s. v. κυβεῦσαι, Suda πεττεύουσι u. Zonar. πεττοί (Liddell-Scott-Jones; Sophocles, GL), können πεσσοί Würfel sein u. sind πεσσοί oder calculi selbst da, wo sie neben κύβοι bzw. tabula stehen, nicht unbedingt Spielsteine (Lamer, Tabula 1901, 15; 1907, 25; 1915f; 1966/70; vgl. auch Austin, Greek board-games 260/3; Kretzschmer-Heinsius 106; Taillardat 149).

2. Negativ. Nächst Eusebius (h.e. 5, 18, 11; s. o. Sp. 879) ist vor allem Tertullian zu nennen, der erbitterte Gegner jeglicher spectacula u. spielerischer Freuden (o. Sp. 873f). Nat. 2, 10, 2 gilt sein Spott einem im Tempel mangels Partners solo spielenden Priester des Hercules (calculis ludentem), u. carn. 7, 10, wo er Jesu Unwillen über die Störung durch die Seinen (Mc. 3, 33) motiviert, werden Markion, der bekanntlich von seinen Anhängern strengste Lebensführung fordert, u. sein Schüler mit Bosheit u. beißender Ironie überschüttet: oro te, Apelle, vel tu, Marcion, si forte tabula ludens vel de histrionibus aut aurigis contendens tali nuntio avocareris, nonne dixisses: Quae mihi mater, aut qui mihi fratres? Aber nur gelegentlich hielt die offizielle Kirche ein Eingreifen für erforderlich. So berichtet Greg. Tur. hist. Franc. 10, 16 von einer Äbtissin in Poitiers, die u.a. wegen ihrer Spielleidenschaft (ad tabulam ludere) vor eine bischöfliche Synode zitiert u. zum Verzicht gebracht wird.

3. Positiv. Nach Cael. Aur. chron. 1, 5, 165 (548 Drabkin) besitzt calculorum ludus therapeutischen Wert. Der Arzt aus Sicca in Numidien (5. Jh. nC.) rechnet also mit Kennern des Spiels u. hält es wohl, im Gegensatz zum Würfeln um Gewinn, für ,gesetzlich gestattet' (Lamer, Tabula 1911, 16: ,die Angabe ist schwerlich auf die Zeit seiner Quelle

Soranos zu beziehen'). Das gilt wohl auch für PsLact. inst. interpol. 7, 5, 27: ‚Bei gleichen Spielsteinen wird niemand spielen'. Gewisse Einschränkungen werden lediglich zur Fastenzeit gemacht. Max. Taur. serm. 36, 4 (CCL 23, 143, 83): non ludus tabulae mentem avocet, wie es die spätere Regel vorschreibt; vgl. etwa Faust. Rei. serm. 16 (CSEL 21, 286, 19) = PsAug. serm. 141, 3 (PL 39, 2021): tempus, quod nobis furiosus tabulae ludus solebat auferre, lectio divina incipiat occupare (hierzu PsAug. serm. 13, 5; 146, 4; 259, 3 [PL 39, 1767. 2030. 2223f]; Reimbaldus Leodiensis chron. 177f [CC Cont. Med. 4, 129]: ablatum est de nostro ordine: fissa vestis et ludus tabule). Auf verbreitete Spielpraxis u. auch Toleranz lassen die Bildersprache des Greg. Naz. (s. H. M. Werhahn, Gregorii Nazianzeni Σύγκρισις βίων, Diss. Bonn [1953] 97) u. die kühnen Metaphern (Steinsetzen beim tabulae lusus im christl. Geiste) des PsProsp. prom. 5, 14, 1 schließen. Kronzeuge ist Sidonius Apollinaris (ep. 8, 12, 5): hic tabula strata calculis bicoloribus, hic tessera exspectat; ebd. 5, 17, 6: profertur his pila, his tabula; ebd. 1, 2, 7 erholt sich Theoderich d. Gr. tabula ludens. Daß Spielen am Brett längst wieder (wenn je anders) gesellschaftsfähig u. zumindest Bedürfnis einer bestimmten Schicht ist, beweisen auch die packende, mit Kennern rechnende Partie des Kaisers Zenon, die fast gleichzeitigen Monosticha der sog. XII Sapientes (o. Sp. 863), die ‚darin ein poetisches Turnier zur Feier des Geburtstages ihres Lehrers veranstalten' (Teuffel 3, 275), nicht zuletzt Isid. orig. 18, 64 mit seiner unbefangenen Schilderung (anders beim Glückswürfeln ebd. § 68; o. Sp. 881).

4. Umstrittene Bodenfunde. Die in den Katakomben u. auf christlichen Friedhöfen entdeckten tabulae lusoriae (zu den 50 allein in u. um Rom [vgl. Bruzza 773a] sind viele hinzugekommen; vgl. vor allem Ferruas Spezialabhandlungen) dokumentieren kaum ‚Abkehr von dem nunmehr verpönten Spiele' (so Lamer, Tabula 2011, 20), sondern wohl bloß den praktischen Sinn der Besitzer, die sich ihrer bei dem reichen Angebot zum Verschließen der Loculi bedienten (Ferrua, Antichità 498/503). Gewisse Spekulationen mit der Lebens- u. Glückssymbolik (hierzu Bruzza 773f; Ferrua, Antichità 496f; ders., Tavole: Epigraphica 10 [1948] 56f; vgl. auch o. Sp. 849f. 869/71) bzw. bestimmte mit dem Spiel verknüpfte Jenseitsvorstellungen oder sonstige Glaubensbeziehungen mögen mitgewirkt haben (Steiner 38). Die christl. Signaturen, zugleich Ausdruck der Bekenntnis- u. unbekümmerten Daseinsfreude, könnten in diese Richtung weisen. Sie finden sich auf vielen Spielsteinen (H. Leclercq, Art. Ivoires: DACL 7, 2 [1928] Abb. 6018; Davidson Taf. 99f; Steiner 42/5, Taf. 22 Abb. 54. 58. 61. 63/9), von denen ein aus Knochen hergestellter mit eingravierten Palmzweigen, Fisch u. Christogramm besonders eindrucksvoll ist (Alföldi 21 Taf. 7, 16). Andererseits mutet eine bestimmte Serie von Spielmarken ‚wie eine Antwort spielfreudiger Christen auf die Provokation der Heiden' an (Alföldi 20). Man denkt zB. bei den um 400 zu Spielsteinen umgestalteten Münzen mit den Bildnissen von Julianus Apostata, Sarapis, Isis u. Jupiter an eine ‚halb versteckte spielerische Manifestation der heidnischen Reaktion' (Alföldi 20 Taf. 7, 1/8. 11). Eine solche ‚antichristl. Propaganda' mag man auch hinter dem in das Pflaster des Forums v. Timgad eingeritzten Spielfeldmuster mit der Karikatur eines Eselskopfes vermuten, der auf das Christentum (christliche Spieler ?) gemünzt sein könnte. Nicht selten finden sich Spieltafeln mit christlichen Emblemen, zB. eine sechsblättrige Rosette, die ein Chrismon sein könnte, ein einfaches christl. Kreuz oder ein solches inmitten von 12mal Buchstabe A, gedeutet als Christus zwischen den 12 Aposteln, die Zwölf auch ohne ihren Herrn (Kreuz), ein Monogramm Christi. Hier u. da nennen sich auf der christl. signierten Tafel Besitzer, Mitspieler oder Stammgäste (im Pflaster des Forums v. Philippi der Metzger bzw. Koch [μάγειρος] Johannes; s. Coupry Abb. 2). Ein Kuriosum ist die an Christus persönlich gerichtete Bitte um Beistand (Ferrua, Tavole: Epigraphica 26 [1964] 10), am bekanntesten auf jener im Raume des Aventin gefundenen, aber später in Verlust geratenen byzantinischen Tricktrack-Tafel, die von naiv heidnischen Vorstellungen zeugt. Die Mitte wird bestimmt durch ein großes christl. Kreuz u. folgendes Gebet: ‚Würfelspieler hier, Jesus Christus siegt. Herr, hilf dem, der dies geschrieben hat, beim Würfeln, Amen!' (vgl. Becq de Fouquières 363/5; Lamer, Tabula 1998f; weiter auch Ferrua, Antichità 502f; ders., Tavole: Epigraphica 26 [1964] 13. 38 u. Leclercq, Jeu 2470/80 mit Abb. u. genauen Beschreibungen nebst Quellen).

5. Fortleben. Angesichts der spärlichen

Überlieferung ist größte Zurückhaltung bei der Beurteilung geboten. Daß der Fabrikant (Einheimischer oder Fremder?) jener merkwürdigen Spieltafel, die sicher nicht aus dem 5. Jh. nC. stammt (so Steiner 38, 9), sondern aus der jüngeren byzantin. Epoche, wie schon der Barbarismus in Sprache u. Schreibung verrät (Leclercq, Jeu 2479 nach Kirchhoff), vom Spiel selbst wenig verstand, läßt die primitive Einteilung der Felder erkennen. Von der einstigen Vielfalt der Brettspiele scheint sich nur wenig ins MA hinübergerettet zu haben. Hesychius u. Isidor sprechen stets in Imperfekten, u. Eusth. Od. 1396, 55 sichert sich durch ein ,παρὰ τοῖς παλαιοῖς' ab (Lamer, Tabula 1912, 6). Einst Volksbelustigung, verkümmerten diese G. sicher ohne Zutun der Kirche immer mehr u. wurden allem Anschein nach zu einem ständischen, vornehmlich höfischen Privileg (Beispiele: o. Sp. 883). Daß es am Königshofe üblich war, Palamediacis calculis occupari, läßt Cassiodor (var. 8, 31, 8) Athalarich sagen. Protadius, der Hausmeister Theoderichs II v. Burgund, wurde iJ. 604/05 erschlagen, als er mit dem Leibarzt ,zabelte'. Auch Otto d. Gr. spielte am Brett zur Erholung (Roeder 313a). Mit welchen Modifikationen wir bei der Übernahme des Spielguts durch die Germanen zu rechnen haben, wissen wir nicht. Das Puffspiel dürfen wir wohl mit ludus duodecim scriptorum (o. Sp. 862) in Verbindung bringen (Roeder 313b). Da Isidor (orig. 18, 67) u. Sidonius Apollinaris offenbar noch den ludus latrunculorum (o. Sp. 863) gekannt haben, ,so hat die Vermutung etwas für sich, es habe sich bis zur Einführung des Schachspiels erhalten' (Schneider, Ludus 984, 13). Erhalten blieben auch sprichwörtliche Redensarten wie ,τὰς ψήφους ἑλκύσας' (PPetr. 2, 13, 6, 15), ,die Steine geschoben = eine Entscheidung getroffen haben' oder ,ἀφ' ἱερᾶς μέν σοι ... ὁ ἀγών' (vgl. o. Sp. 851) = a sacra linea ... tibi certamen sumitur (Phot. ep. 2, 66 [PG 102, 878D]). Noch heute spricht man von ,Steinen', obwohl das ursprüngliche Material der calculi längst aus dem Gebrauch gekommen ist, u. gebraucht die Wendung ,auf den Hund kommen' (o. Sp. 850), ohne sich des Ursprungs bewußt zu sein.

c. *Ballspiele.* An Ballspiel denkt man Ev. Thom. 9, 1, wo sich Jesus mit anderen Kindern auf dem Dach eines Hauses vergnügt, bis ein Mitspieler hinunterfällt (S. Krauss, Das Leben Jesu nach jüd. Quellen [1902] 168; A. de Santos Otero, Das kirchenslawische Ev. des Thomas [1967] 109f). Vor den jüd. Gelehrten soll sich Jesus erstmals verdächtig gemacht haben, ,indem er barhäuptig dem Balle nachläuft' (Krauss, Leben aO.). Die aus nachtalmudischer Zeit stammende Quelle ,Tôl^edôt Yešû' ist aber ,ohne geschichtlichen Wert' (R. Schnackenburg: LThK² 10 [1965] 239). Phaininda (harpastum), das Kampfspiel mit dem kleinen Ball, ist nach Clem. Alex. paed. 3, 50, 1 für Männer geeignet (o. Sp. 877). Strom. 2, 25, 4 hören wir von der genauen Befolgung der Gesetze beim Ballspiel, vielleicht ein Hinweis auf rhythmisches Spielen (o. Sp. 852). Ob eigene Spielpraxis zugrunde liegt, ist fraglich. Eher denkt man daran bei Greg. Nyss. ep. 16 (8, 2, 49f Jaeger) angesichts der exakten Spielbeschreibung u. liebevollen, psychologisch detaillierten Analyse: ,Ähnlich verfahren die Ballspieler, wenn sie sich dreiecksförmig aufgestellt haben (τριχῇ διαστάντες) u. versuchen, mit Geschick einander den Ball zuzuspielen. Der eine bekommt ihn von diesem, der andere von jenem. Dabei foppen sie den Spieler in der Mitte bei seinem Bestreben, gegen den Ball hochzuspringen ...' Wirkliche Spielbegeisterung, um nicht zu sagen Spielbesessenheit, zeigen Augustinus im jugendlichen Alter (conf. 1, 9f) u. ,der einstige Bannerträger des Balles', Sidonius Apollinaris, noch im fortgeschrittenen Alter (o. Sp. 875. 883); vgl. Sidon. ep. 5, 17, 7, jene vielstrapazierte Stelle (Mendner 100f; Väterlein 93), wo dem ,achtbaren', infolge seines Alters täppischen Filumatius übel mitgespielt wird. Daß der Bischof nach einer liturgischen Feier zu Ehren des Märtyrers Justus persönlich mit seinem Gefolge dieser Volksbelustigung auf den Wiesen beiwohnt, zeugt nicht nur von Interesse, ist mehr als bloße Geste. Dahinter stecken die vielgestaltigen Beziehungen der alten Kirche zum Ballspiel. In den Tagen der auf heidnische Sitten zurückgehenden ,Dezemberfreiheit' pflegt vielfach der Bischof mit seinen Klerikern ein rituelles Ballspiel, das im Hof seines Hauses oder gar im Chor der Kathedrale stattfindet. Bevorzugte Zeit ist Ostern. In diesem Brauch sieht man eine ins Christliche gewandelte Spätform jenes österlichen Ballspiels, das die Germanen feierten, wobei der Ball als siegreiche Sonne aufgefaßt wird (Rahner 73/6; Mendner 69f mit Belegen). Von dem ,Symbol kosmischer Verbundenheit' zeugen auch die in den Gräbern der alten Griechen gefundenen Stoff- u.

Tonbälle, die (wie Eier) dem im Jenseits Weilenden zum ewigen Leben verhelfen sollten (Schneider-Herrmann 131f; anders Schauenburg, Erotenspiele 2, 30f). – Der übliche Name des von Sidon. Apoll. angeführten G. scheint Arenaria gewesen zu sein. Sie entspricht unserem ‚Tigerball', dessen Bezeichnung möglicherweise auf die Antike zurückzuführen ist (Tierhatzen in den Arenen! s. Väterlein 93f): In einem Kreis werde der Ball geworfen u. gefangen u. mit dem Spiel (= Abfangen durch den Mittelspieler ?) begonnen, heißt es Isid. orig. 18, 69, 2, womit nur grob der Rahmen abgesteckt wird. Der Kern mit den wesentlichen Spielphasen fehlt, genau wie in der vorausgehenden nichtssagenden Notiz des offenbar hier unkundigen Bischofs v. Sevilla: trigonaria, qu[i]a inter tres luditur, hinter der sich trigon (o. Sp. 865) verbirgt, wenn nicht der Neckball Gregors v. Nyssa (o. Sp. 886) gemeint ist. Völlig im Dunkeln tappen wir bei dem ebd. erwähnten, wohl der expulsim-Gruppe (o. Sp. 864) zugehörigen ‚Ellbogenspiel' (lusus cubitalis), ‚wo sich zwei Partner aus nächster Nähe mit fast berührenden Ellbogen den Ball zuschlagen', u. dem ‚Wade geben' (suram dare), bei dem angeblich der Ball den Mitspielern mit vorgestrecktem Bein zum Stoßen angeboten wird. Also primitiver Fußball ? Auch sonst tauchen neue Namen auf. Am byzantin. Hofe wird Polo Mode. Den ‚goldenen Treibball' (für Polo ?) könnte Paulinus v. Pella (euch. 145f [SC 209, 68]) aus seiner makedonischen Heimat nach Bordeaux gebracht haben. Griechisches Hockey (o. Sp. 853) mag bei diesem aus Persien importierten, am Bosporus bereits in der Epoche des oström. Kaiserreiches nachweisbaren Reiterspiele Pate gestanden haben (Mendner 110/2; Wagner, Hockeyspiel 139).

d. Sonstige Spiele. 1. Kraft- u. Bewegungsspiele. 1) Das Messen der Kräfte mit schweren Steinen ist nach Hieron. in Sach. 12, 3 (o. Sp. 872) eine noch zu seiner Zeit in ganz Judäa beliebte Unterhaltung für junge Männer. Er selbst, so berichtet der Asket, habe auf der Akropolis in Athen eine als Prüfstein dienende sphaera aenea infolge seiner schwächlichen Konstitution kaum bewegen können. – 2) Tauziehen (o. Sp. 866), contentiosum funem trahere u.ä., eine sprichwörtliche Metapher (Wortstreit) im späten Latein, wird (Vigil. Thaps. c. Arrian. 2, 34 [PL 62, 220A]) mit Vorliebe von Tertullian (viermal) u. Hieronymus (sechsmal) verwendet (Stellen bei Leumann: ThesLL 6, 1, 1596, 48/60; Otto s.v. funis; Häussler 33). Aus reiner Rhetorik läßt sich schwer ein Werturteil gewinnen. Zu berücksichtigen ist, daß der Apologet nicht gerade spiel- u. sportfreundlich gewesen ist (o. Sp. 873f). Aber ob der schwächliche Gelehrte, dem der ‚Prüfstein in Athen' (s.o.) imponiert zu haben scheint, nicht auch von der Kraftprobe des Tauziehens angezogen war ? Kenntnis aus eigener Anschauung ist nicht ausgeschlossen. – 3) Das Spiel mit dem Kreisel, eine von jeher beliebte Unterhaltung (o. Sp. 866), wird auch von den Kirchenvätern gelegentlich erwähnt (Basil. hexaem. 5 [PG 29, 116D]; Greg. Nyss. ep. 25, 6 [PG 46, 1096B]). Jedoch sagen die Vergleiche über den Grad der Beliebtheit oder etwaige Gunst nichts aus, zumal bei Basilius d. Gr. literarische Abhängigkeit vorliegt (o. Sp. 878). – 4) Das Reifschlagen dürfte längst seine Stellung als Modespiel (in der frühen Kaiserzeit s.o. Sp. 865f) verloren haben. Nur ein Nachhall ist vernehmbar aus symbolischen Darstellungen (hierzu G. Ferguson, Signs and symbols in Christian art[2] [London 1955] 275. 285f. 318f), auf Epitaphien u. sonst in christlichen Friedhöfen (Leclercq, Jouets 2525f), einer der vielen Beweise für das Weiterleben heidnischer Vorstellungen in christlichem Gewand, wie es etwa auch beim eben genannten ‚Osterball' u. Würfeln (o. Sp. 885f) angenommen wird.

2. Losen. 1) Das sog. micare (o. Sp. 867) wird von Augustinus (trin. 8, 5, 8) zur Verdeutlichung seines Trinitätsbeweises herangezogen. Er durfte mit Sachverstand bei Hörern u. Lesern rechnen u. mag diesem G. gegenüber freundlich eingestellt gewesen sein. Nonnos vermutet (par. Joh. 19, 24), wie auch bildliche Darstellungen (bes. byzantinische) erkennen lassen, daß auch die Kriegsknechte auf diese Weise um den Rock des Herrn gelost hätten (A. de Waal, Das Mora-Spiel auf Darstellungen der Verlosung des Kleides Christi: RömQS 8 [1894] 145f; J. Engemann, Palästinensische Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut in Bonn: JbAC 16 [1973] 26_{150}; L. Kötzsche-Breitenbruch, Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom = JbAC Erg. Bd. 4 [1976] 42/5), eine Annahme, die angesichts der Sucht der Römer, sich dieser Methode bei jeder nur passenden Gelegenheit (zB. auch zum Feilschen) zu bedienen (Schneider, Micare 1517), nicht unmöglich erscheint. Offenkundiger Mißbrauch hat nach CIL 6, 1, 1770 in der 2.

Hälfte des 4. Jh. nC. zu einem Verbot durch den röm. Stadtpräfekten Turcius Apronianus geführt (Carcopino 391). – 2) ‚Capita aut navia', zunächst nur ein Kinderspiel (o. Sp. 866), bezeugen PsPaul. Nol. carm. 32, 73/7 (CSEL 30, 332; Besprechung des Gedichts: W. Schwabacher, Altrömische Münzbezeichnungen in einem Gedichtfragm. des 5. Jh. nC.: SchweizMünzbll 16 [1966] 89f) u. um 500 nC. PsAur. Vict. orig. 3, 5 mit ausdrücklichem Hinweis auf die zu seiner Zeit noch lebendige Spieltradition als G. für Würfler.

3. Gedulds- u. Geschicklichkeitsspiele. 1) Ostomachion (o. Sp. 868). Gute Kenntnis von diesem ‚Puzzlespiel' verrät Auson. cent. nupt. praef. (208 Peiper). Noch Ennodius, dem ‚Redekünstler u. Versemacher aus der Zeit des Theoderich' (Teuffel 3, 480) u. Bischof von Pavia ist es bekannt (carm. 2, 133). – 2) Ἐποστρακισμός (Poll. 9, 119; o. Sp. 854). Eine ausführliche Beschreibung der Kunst, flache Steine über die Wasseroberfläche gleiten zu lassen, verdanken wir Min. Fel. 3, 5f (vgl. Väterlein 38 u. W. Fausch, Die Einleitungskapitel zum ‚Octavius' des Minucius Felix [Zürich 1966] 59/64). – 3) Mit Nüssen u. Kügelchen (o. Sp. 867f) vergnügte sich einst Augustin (conf. 1, 19). Bekannt ist seine jugendliche Spielleidenschaft (o. Sp. 876) u. der Anstoß zu seiner Bekehrung durch ein Kinderspiel: Tolle lege, tolle lege vernimmt er, von inneren Nöten gepeinigt, im Garten (conf. 8, 12). Viel umstritten ist das Wie u. Woher (de vicina [divina = Lesart der ältesten Hs.] domo). Handelt es sich um eine Realität, eine Vision oder vielleicht romanhafte Darstellung, eine poetische Fiktion? (hierzu etwa H.-I. Marrou, La querelle autour du ‚Tolle, lege': RevHistEccl 53 [1958] 47/57; P. Courcelle, Les confessions de S. Augustin dans la tradition littéraire [Paris 1963] 137/97; ders., Recherches sur les confessions de S. Augustin[2] [Paris 1968] 188/202). Das Problem ist aber hier wohl irrelevant, da mit dem imaginären Refrain des Liedes, jener sehr alten Formel griechischer Provenienz, die in christlicher Hagiographie Widerhall findet (J. Geffcken, Augustins Tolle-lege-Erlebnis: ArchRelWiss 31 [1934] 1/13; auch Mohammed berichtet in der allerersten ihm zuteil gewordenen Offenbarung [Sure 96, 2. 4] von dem schicksalhaften Ruf ‚lies!') bzw. mit den bedeutungslosen, ‚vom Kinde selbst in ihrem eigentlichen Sinne gar nicht verstandenen Spielworten' (R. Guardini, Die Bekehrung des Aurelius Augustinus[3] [1959] 274f) nichts anzufangen ist; u. auch der spielerfahrene Autor (s. o. Sp. 876) schließt: Statimque ... intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare aliquid, nec occurrebat omnino audisse me uspiam.

4. Rätsel u. Ratespiele. Auf Num. 12, 8 (o. Sp. 872) spielt 1 Cor. 13, 12 an (Lit. zSt.: Bauer, Wb s. v. ἔσοπτρον). Paulus betont, daß wir Offenbarungen u. Wissen um göttliche Dinge wie im Rätsel empfangen. ‚Dem jetzigen (ἄρτι) unvollkommenen Schauen steht das eschatologische (τότε) vollkommene Schauen gegenüber' (G. Kittel, Art. αἴνιγμα: ThWbNT 1 [1933] 177, 10). Im Kerygma Petri heißt es, daß die Propheten Christus Jesus teils ‚in Rätseln' (δι' αἰνιγμάτων) nennen (Clem. Alex. strom. 6, 128, 1 [Kl. Texte 3[2], 15, 31 = Hennecke-Schneem. 2, 63]). Bildhafte Verwendungen dieser Art u. überhaupt mittels des Rätselhaften angestellte Spekulationen sind in der frühchristl. Literatur sehr beliebt (s. etwa Lampe s. v. αἴνιγμα nebst Derivaten, γριφοειδής, -ῶς). Der ‚Artist' Ausonius, der seine ‚formalen Spielereien' (M. Fuhrmann: KlPauly 1 [1964] 775) selbst als aenigmata bezeichnet (ep. 4, 72 [248 Peiper]), schrieb u. a. ein Rätselgedicht über die Dreizahl (Griphus), an dem ‚enzyklopädische Wissensfreude u. künstlerischer Spieltrieb gleichermaßen beteiligt sind' (W. Schetter: LexAltWelt 413) wie auch bei Palindromen (s. H. Weis, Jocosa[3] [1941] 41f; K. Preisendanz: PW 18, 3 [1949] 133/9), von denen zB. Sidon. ep. 9, 14, 4 spricht. Eine Sammlung von 100 lateinischen Rätseln in je drei Hexametern verfaßte ein Nachahmer des Ausonius, Symphosius (4./5. Jh. nC.), der ‚scheinbar noch in den antiken Anschauungen lebte, ohne sich vom Christentum berührt zu zeigen' (Teuffel 3, 393). Auch wenn konkrete Angaben über den Vorgang des Rätselratens im einzelnen fehlen, kann am Fortleben solcher bei Griechen u. Juden vornehmlich auf Gelagen u. überhaupt bei Festlichkeiten sehr beliebten Unterhaltungen u. anderer Späße (o. Sp. 857 u. 872) nicht gezweifelt werden. Clem. Alex. paed. 2, 26, 1 scheint sogar den Kottabos (o. Sp. 857) noch zu kennen (Taillardat 166).

5. Spiel mit Tieren. Die Griechen u. Römern vertrauten u. vereinzelt im AT u. Talmud angedeuteten Belustigungen mit Tieren (o. Sp. 868 u. 872) mögen auch unter Christen Anhänger gefunden haben. Die schriftliche

Überlieferung läßt uns hier gleichfalls fast völlig im Stich. Aug. conf. 1, 19 erwähnt unter den Kinderspielen den Zeitvertreib mit Spatzen. In der Kunst spielen Darstellungen von Vögeln eine große Rolle. So erscheinen Tauben zwar häufig aus symbolischen Gründen (Taube = Sinnbild des Friedens, der Gläubigen, als ‚Geisttaube' usw.) u. vielleicht zur ‚Anspielung auf das Tugendleben der Verstorbenen', aber auch als Spielvögel. ‚Auf einigen christlichen Darstellungen bringen die Magier dem Jesuskinde Tauben zum Geschenke' (Sühling 295). Weiter sind die Hahnenkämpfe zu nennen, die von sehr früher Zeit (o. Sp. 859) bis weit in die christl. Ära beliebt waren. Das mag mit den Wetten (noch heute in Spanien u. Mexiko üblich) u. vielleicht dem Symbolcharakter des Kampfes zusammenhängen. Der siegreiche Hahn garantiert die Unsterblichkeit, u. so nimmt es nicht wunder, daß das ursprünglich heidn. Motiv unbeschadet von der christl. Grabkunst übernommen werden konnte (vgl. Schauenburg, Ganymed 512/5).

A. Alföldi, Heiden u. Christen am Spieltisch: JbAC 18 (1975) 19/21. – R. Assunto u. a., Art. Giuochi: EncUnivArte 6 (1958) 247/67 Taf. 165/76. – R. G. Austin, Roman board-games: GreeceRome 4 (1934/35) 24/34. 76/82; Greek board-games: Antiquity 14 (1940) 257/71. – J. P. V. D. Balsdon, Life and leisure in ancient Rome (London 1969) 91f. 144/68. – H. Baumgarten, Art. Spiele: LexAltWelt (1965) 2860f. – F. A. G. Beck, Greek education 450 – 350 B. C. (London 1964). – W. A. Becker-H. Göll, Charikles 2² (1877) 362/79; Gallus 3² (1882) 168/88. 455/80. – L. Becq de Fouquières, Les jeux des anciens (Paris 1869). – R. C. Bell, Board and table games from many civilizations (London 1960). – G. Bertram, Art. παίζω: ThWbNT 5 (1954) 625/9. – E, Beurlier, Art. Jeu: DictBibl 3² (1926) 1524f. – P. Bidev, Ist das altindische Brettspiel Astâpada identisch mit Petteia?: Živa Antika 11 (Skopje 1961/62) 327/54. – T. Blavatskaja, Igral'nye kosti iz Pantikapeja (Spielknochen aus Pantikapej): Eunomia 3 (Praha 1959) 68/80. – H. Blümner, Die röm. Privataltertümer (1911) 412/9. – F. Boehm, Antike Kinderspiele: ZsGeschErzUnt 6 (1916) 143/61. – M. Bös, Spielsteine als Rennpferde: BonnJbb 155/6 (1955/56) 178/83. 317. – P. G. Brewster, Malomjáték and related three-in-a-row games: ActEthnogrAcadHung 6 (1957) 225/30. – L. Bruzza, Art. Spieltische u. Würfel: Kraus, RE 2, 771/4. – J. Büchner, Q. S. F. Tertullianus, De spectaculis, Diss. Würzburg (1935). – R. Cagnat-V. Chapot, Manuel d'archéologie romaine 2 (Paris 1920) 478/90. – J. Carcopino, Das Alltagsleben im alten Rom zur Blütezeit des Kaisertums (1950). – L. M. Catteruccia, Art. Giuochi III: EncCatt 6 (1951) 771. – G. Cornfeld-G. J. Botterweck, Die Bibel u. ihre Welt (1969). – W. Corswant, Art. Jeu: DictArchBibl (Paris 1958) 184f. – J. Coupry, Un joueur de marelle au marché de Philippes: BullCorrHell 70 (1946) 102/5. – G. R. Davidson, Corinth XII. The minor objects (1952) 217/22, Taf. 99f. – L. Deubner, Spiele u. Spielzeug der Griechen: Antike 6 (1930) 162/77. – E. Diehl, Ein altgriech. Spiel im Baltikum: AnzWien 68 (1931) 28/36. – C. Diem, Weltgeschichte des Sports u. der Leibeserziehung³ (1971) 101/322. – J. Dörig, Tarentinische Knöchelspielerinnen: MusHelv 16 (1959) 29/58; Art. Giocattolo: EncArteAnt 3 (1960) 905/10. – W. Dommershausen, Art. Spiel: BibLex² (1968) 1623f. – O. Elia, Un giuoco di scacchi di età romana: BullMusImpRom 10 (1939) 57/63. – R. E. Ellis-B. Buchanan, An old Babylonian gameboard: NearEastStud 25 (1966) 192/201. – E. Esking, Art. Spiel 4: BiblHistHdWb 3 (1966) 1835. – E. Falkener, Games ancient and oriental and how to play them (London 1892) 9/111. – A. Ferrua, Antichità cristiane. Tavole da giuoco: CivCatt 1 (1947) 134/42. 495/503; Tavole lusorie iscritte: Epigraphica 8 (1946) 53/73; 10 (1948) 21/58; Nuove tabulae lusoriae iscritte: ebd. 26 (1964) 3/44. — R. Flacelière, Griechenland. Leben u. Kultur in klassischer Zeit (1977) 125/7. 152. 235/52. – C. A. Forbes, Greek physical education (New York/London 1929). – E. N. Gardiner, Athletics of the ancient world (Oxford 1930). – H. Geist-G. Pfohl, Römische Grabinschriften (1969) 145/7. – A. Götze u. a., Art. Spiel u. Spielzeug: Ebert, RL 12 (1928) 342/7. – L. Grasberger, Erziehung u. Unterricht im klass. Altertum 1 (1864). – W. H. Gross, Art. Spiele 1: KlPauly 5 (1975) 310f. – E. Grünwald, Sprichwörter u. sprichwörtliche Redensarten bei Plato: Progr. d. Französ. Gymn. Berlin (1893) 12. – M. Grunwald, Art. Games and sports: JewEnc 5 (1904) 564f. – U. Gualazzini, Art. Giuochi 1: Enciclopedia del diritto 19 (Milano 1970) 30/49. – R. Häussler (Hrsg.), Nachträge zu A. Otto (s.u.) (1968). – R. Hampe, Die Stele aus Pharsalos im Louvre = WinckelmProgrBerl 107 (1951). – A. Harnack, Der pseudocyprianische Tractat De aleatoribus = TU 5, 1 (1888). – H. A. Harris, Sport in Greece and Rome (London 1972) 75/111. – Hermann-Bl., Griech. Priv.³ (1882) 500/14. – W. S. Hett, The games of the Greek boy: GreeceRome 1 (1931/32) 24/9. – W. Hörmann, Gleichnis u. Metapher in der griech. Tragödie, Diss. München (1934) 65. – Hug, Art. Spiele, Spielzeug: PW 3A, 2 (1929) 1762/78. – J. Huizinga, Homo ludens⁴ (1949 bzw. 1956). – M. Ihm, Römische Spiel-

tafeln: Bonner Studien für R. Kekulé (1890) 223/39. – H. R. IMMERWAHR, An inscribed terracotta ball in Boston: GreekRomByzStud 8 (1967) 255/66. – E. JACQUIER, Art. Aleatoribus (De): DictThéolCath 1, 1 (1923) 703/5. – J. JÜTHNER, Die athletischen Leibesübungen der Griechen = SbWien 249, 1/2 (1965/68). – S. KARUSU, Der Erfinder des Würfels: AthMitt 88 (1973) 55/65. – F. KAUFFMANN, Deutsche Altertumskunde 1 (1913) 473f. – T. KLEBERG, In den Wirtshäusern u. Weinstuben des antiken Rom[2] (1963). – A. KOCH, Die Leibesübungen im Urteil der antiken u. frühchristl. Anthropologie = Beiträge zur Lehre u. Forschung der Leibeserziehung 20 (1965). – H. KOCH, Zur Schrift Adversus aleatores: Festgabe K. Müller (1922) 58/67. – E. KÖNIG, Art. Spiele (bei den Hebräern): Herzog-H. 18 (1906) 633/6; Art. Games: New Schaff-Herzog EncRelKnowledge 4 (Michigan 1952) 428f. – J. H. KRAUSE, Die Gymnastik u. Agonistik der Hellenen 1/2 (1841). – S. KRAUSS, Talmudische Archäologie 3 (1912) 102/13. – F. KRETZSCHMER-E. HEINSIUS, Über einige Darstellungen altrömischer Rechenbretter: TrierZs 20 (1951) 96/108. – G. LAFAYE, Art. Lusoria tabula: DarS 3, 2, 1403/5. – H. LAMER, Art. Lusoria tabula: PW 13, 2 (1927) 1900/2029; Das Fünfsteinspiel: PhilolWochenschr 48 (1928) 571/6. – G. LANCZKOWSKI, Art. Spiel 1: RGG[3] 6 (1962) 243f. – J. A. G. LARRAYA, Art. Juego: Enc. de la Biblia 4 (Barcelona 1964) 778/83. – H. LECLERCQ, Art. Dés: DACL 4, 1 (1920) 679/82; Art. Jeu (tables de): ebd. 7, 2 (1927) 2469/81; Art. Jeux et jouets: ebd. 2504/27. - H. J. LEON, Ball playing at Rome: ClassBull 23 (1946/47) 65/7. – J. LEVY, Wb. über die Talmudim u. Midraschim[2] 1/4 (1924). – Y.-T. LEWINSKI, Art. Games: EncJud 7 (Jerusalem 1971) 303/8. – I. LINFERT-REICH, Ein Tag aus dem Leben eines Römers in Köln: Kölner Römer-Illustrierte (des Röm.-Germ. Mus.) 1 (1974) 160/9; Römisches Alltagsleben in Köln (1975). – G. MARGOLIOUTH, Art. Games (Hebrew and Jewish): EncRelEthics 6 (1913) 171/5. – J. MARQUARDT, Das Privatleben der Römer[2] (1886) 834/61. – H.-I. MARROU, Geschichte der Erziehung im klass. Altertum (1957). – A. MAU, Art. Duodecim scripta: PW 5, 2 (1905) 1794/6. – E. MEISSENBURG, Altägyptische, -griechische u. -römische Brettspiele. Eine Bibliographie: BörsenblDtBuchhand NF 23, 2 (Frankfurt 1967) 2055/60. – S. MENDNER, Das Ballspiel im Leben der Völker (1956). – R. MERKELBACH: ZsPapyrEpigr 28 (1978) 48/50. – F. MIDDELMANN, Griechische Welt u. Sprache in Plautus' Komödien, Diss. Münster (1938). – P. MINGAZZINI, Tre giuochi infantili antichi: RendicPontAcc 32 (1959/60) 81/92. – H. J. R. MURRAY, A history of boardgames other than chess (Oxford 1952). – B. NEUTSCH, Spiel mit dem Astragal: R. HERBIG (Hrsg.), Ganymed (1949) 18/28. – R. NOLL, Seltsame Spielwürfel: BonnJbb 174 (1974) 567/9. – J. OESCH, Die Vergleiche bei Dio Chrysostomus, Diss. Zürich (1916). – A. OTTO, Die Sprichwörter u. sprichwörtlichen Redensarten der Römer (1890). Nachträge dazu s. R. Häussler. – S. G. OWEN, P. Ovidi Nasonis Tristium lib. 2 (Oxford 1924) 251/61. – G. A. PALAZZO, Indagini storichi sui delitti e sulle pene 4. I giuochi d'azzardo: RivDiritPenitenziario 5, 1 (1934) 38/45. – U. E. PAOLI, Das Leben im alten Rom[2] (Bern 1961). – K. PAUER, Die Bildersprache des Euripides, Diss. Breslau (1935) 87f. – V. PÖSCHL-H. GÄRTNER-W. HEYKE U. A., Bibliographie der antiken Bildersprache (1964). – W. K. PRITCHETT, Gaming tables and I. G. 1[2], 324: Hesperia 34 (1965) 131/47. – H. RAHNER, Der spielende Mensch[3] = Christ heute 2, 8 (1952). – S. RAPPAPORT, Art. Spiele: G. HERLITZ-B. KIRSCHNER (Hrsg.), Jüd. Lex. 4, 2 (1930) 549/53. – R. REBUFFAT, Sur une mosaïque de la maison de l'Hermaphrodite à Timgad: BullArchComTravHistScient NS 6 (1970 [1971]) 233/44 (tabula lusoria). – B. REICKE, Art. Spiel: BiblHistHdWb 3 (1966) 1832/5. – O. W. REINMUTH, Art. 'Ἀστράγαλος: KlPauly 1 (1964) 659f; Art. Ballspiel: ebd. 817f; Art. Brettspiele: ebd. 943; Art. Duodecim scripta: ebd. 2 (1967) 176; Art. 'Ἐφεδρισμός: ebd. 292; Art. Hahnenkämpfe: ebd. 917f; Art. Latrunculorum ludus: ebd. 3 (1969) 516f; Art. Micare: ebd. 1286f. – F. RIENECKER, Art. Spiel: Lex. zur Bibel[7] (1969) 1322/5. – E. RODZIEWICZ, Starożytni graja w kości (Alte Knöchelspiele): Meander 15 (1960) 233/42; Astragale: ebd. 16 (1961) 524/30. – F. ROEDER, Art. Brettspiel: ReallexGermAltertumsk 1 (1911) 311/3. – G. ROHLFS, Antikes Knöchelspiel im einstigen Großgriechenland (1963). – W. RUDOLPH, Der Sport in der spätantiken Gesellschaft: ForschFortschr 40 (1966) 208/10; Antike Sportgeräte: Klio 48 (1967) 81/92. – U. RÜDIGER, Schlauch u. Hammeraxt, ein antikes Kinderspiel: RömMitt 73/74 (1966/67) 248/50. – K. SCHAUENBURG, Ganymed u. Hahnenkämpfe auf römischen Sarkophagen: ArchAnz 87 (1972/73) 501/16; Erotenspiele 1/2: AntWelt 7 (1976) 3, 39/52. 4, 28/35. – E. SCHMIDT, Spielzeug u. Spiele der Kinder im klass. Altertum. Mit Beispielen aus den Beständen des Deutschen Spielzeugmuseums Sonneberg (1971). – C. SCHNEIDER, Kulturgeschichte des Hellenismus 1/2 (1967/69). – K. SCHNEIDER, Art. Latrunculorum ludus: PW 12, 1 (1924) 980/4; Art. Micare: PW 15, 2 (1932) 1516f. – G. SCHNEIDER-HERRMANN, Der Ball bei den Westgriechen: BullAntBeschaving 46 (1971) 123/33. – R. F. SCHNELL-S. A. CARTLEDGE, Art. Games OT/NT: The interpreter's dict. of the Bible 2 (New York 1962) 252/4. – C. SCHOENHARDT, Alea. Über die Bestrafung des Glücksspiels im älteren röm. Recht (1885). – O.

Schrader-A. Nehring, Art. Spiele: Reallex-IndogermAltertumsk² 2 (1929) 422/4. – M. Schuster, Art. Wachtel: PW Suppl. 8 (1956) 906/11. – A. Seel, Laus Pisonis, Diss. Erlangen (1970). – E. Simon-M. u. A. Hirmer, Die griech. Vasen (1976). – T. Slater, Art. Gambling: CathEnc 6 (New York 1913) 375f. – J. Sofer, Bemerkungen zur Geschichte des Begriffes ‚Welttheater': MaskeKothurn 2 (1956) 256/68. – P. Steiner, Römisches Brettspiel u. Spielgerät aus Trier: SaalburgJb 9 (1939) 34/45. – F. Sühling, Die Taube als religiöses Symbol im christl. Altertum = RömQS Suppl. 24 (1930) 260/96: die Taube als Haus- u. Spielvogel. – G. Susini, Una tabula lusoria alla pieve del Thò in Val di Lamone: AttiMemDeputRomagna NS 5 (1953/54) 279f. – J. Taillardat, Suétone, Περὶ βλασφημιῶν. Περὶ παιδιῶν (Paris 1967). – J. Väterlein, Roma ludens. Kinder u. Erwachsene beim Spiel im antiken Rom = Heuremata 5 (Amsterdam 1976). – J. Vandier, Manuel d'archéologie égyptienne 4 (Paris 1964) 486/527. – E. Wagner, Hockeyspiel im Altertum: Philol 103 (1959) 137/40; Kritische Bemerkungen zum Harpastum-Spiel: Gymn 70 (1963) 356/66. – C. Watkins, Syntax and metrics in the Dipylon vase inscription: Studies in Greek, Italic and Indo-european linguistics, Festschr. L. R. Palmer = Innsbruck.Beitr. Sprachwiss. 16 (1976) 431/41. – F. H. Woods, Art. Games: Dict. of the Bible (Edinburgh 1909) 281f. – A. M. Woodward, Some notes on the Spartan Σφαιρεῖς: AnnBritSchAth 46 (1951) 191/9. – C. Wunderer, Gleichnisse u. Metaphern bei Polybios (1909) 27f. 108f. – P. Zazoff, Ephedrismos, ein altgriech. Spiel: AntAbendl 11 (1962) 35/42.

Siegfried Mendner.

Gesetz s. Norm, Satzung.

Gespenster s. Geister (Dämonen) o. Bd. 10, 546/797.

Geste u. Gebärde.

Allgemeines. Das Stichwort wird hier nur aufgegliedert; es werden Hinweise auf frühere Art. u. Lit. gegeben. – Gedankenaustausch u. Mitteilung seelischer Empfindungen vollziehen sich zwischen Menschen nicht nur durch Worte. Auch wenn die Sprache zunächst als Mittler dient, kann sie eine Unterstützung, Verstärkung u. Deutung erfahren durch die Haltung des Körpers oder durch die Bewegung u. Fixierung einzelner Glieder. Diese Ausdrucksformen des Körpers sind wiederum durch Worte deutbar, so daß man, wenn man den Rahmen so weit spannen will, die gesamte darstellende Kunst, soweit sie Menschen zum Gegenstand hat, unter Gebärden u. Gesten subsumieren könnte, vom erregten Laokoon bis zur schlafenden Ariadne, von der bewegten Himmelfahrt des Elias bis zum letzten Augenaufschlag eines Sterbenden. Da der Körper u. seine Glieder also als Instrument des Geistes fungieren, ist die Vielfalt der Gesten u. Gebärden am sinnvollsten in den Artikeln zu den einzelnen Gliedern sowie bei der Erörterung der wichtigsten Haltungen des Menschen u. normierter Handlungen zur Darstellung zu bringen. Eine scharfe Abgrenzung zwischen Gesten u. Gebärden läßt sich kaum durchführen; sie ist auch in der Literatur nicht erreicht. Mit einiger Berechtigung wird man als Gesten die bewußten, zielgerichteten Bewegungen der Glieder des Körpers, die eine Ausdrucksabsicht verfolgen, bezeichnen können. Aufgrund von Übereinkunft u. Gewohnheit innerhalb einer Kulturgemeinschaft sind sie für die Mitglieder dieser Gruppe verständlich. Sie bedürfen darum nicht mehr der erläuternden Worte; zuweilen verstärken sie deren Wirkung. Beruht das Verständnis solcher Gesten mehr auf Gewohnheit u. Übereinkunft, so gibt es daneben auch eine unmittelbare ‚Körpersprache', durch die der Gemütszustand kundgetan wird. Sie ist für alle auch ohne Unterweisung in Ausdrucksformen verständlich, aber mehr als die ‚Sprache' der Gesten dem individuellen u. subjektiven Ausdrucksvermögen zugeordnet. Gebärden in diesem Sinne ähneln sich überall in der Menschheit, weil sie sich auf anthropologische Konstanten gründen (*Freude, Trauer, Lachen/Weinen, Tanz). Sie können, auch ohne genaue Festlegung, etwa zwischen Angehörigen verschiedener Sprachgruppen, zur Mitteilung auch komplexer Sachverhalte oder Absichten verwandt werden. Auch sie haben für die Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Kultur u. Religion keine geringe Bedeutung. Daneben gibt es Haltun-

gen (Positionen), die nicht ohne weiteres als intentionale Ausdruckssprache gelten können, aber durch Einordnung in einen komplexen Zusammenhang oder durch Konvention einen präzisen Sinn erhalten können (Stehen, Sitzen, Knien, Ruhen, bedächtiges Schreiten).

A. Gesten. I. Auge. Das geschlossene *Auge kann Schlaf u. Tod anzeigen, in Verbindung mit anderen Gesten auf Besinnung u. Nachdenken hinweisen. Das geöffnete Auge (H. Leclercq, Art. Œil: DACL 12,2, 1936/43; W. Déonna, Le symbolisme de l'œil [Berne 1965]) kann Angst, Erschrecken, Erstaunen ausdrücken, ebenfalls meist in Verbindung mit anderen unterstützenden Gesten; dort, wo es natürlicherweise geschlossen sein müßte, nämlich im Tod, bezeugt es wohl die Göttlichkeit des Dargestellten. Die *Blickrichtung ist von Bedeutung bei der Apotheose (*Consecratio) u. der Darstellung der Himmelfahrt; auch beim *Gebet (E. v. Severus: o. Bd. 8, 1167. 1230f) zeigt sie an, daß die Verbindung mit der Gottheit gesucht u. wo deren Aufenthalt gedacht wird. Die Beschattung des scharf blickenden Auges mit der flachen Hand bezeichnet den Späher, der nach Ersehntem ausschaut oder von Unerwartetem überrascht wird (I. Jucker, Der Gestus des aposkopein [1956]; *Epiphanie). Charakterisiert die heidn. Kunst durch diese Geste vornehmlich die Lüsternheit Pans u. der Satyrn, so bedient sich die christl. Kunst dieser typischen Stellung gern, um das unerwartete Hereinbrechen göttlicher Lichtfülle zu bezeichnen (Moses beim brennenden Dornbusch; Hirten bei der Geburt Christi; Magier u. der Stern; Zuschauer bei der Verklärung u. Himmelfahrt; Paulus bei seiner Bekehrung; vgl. Lex. christl. Ikon. zu diesen Stichworten).

II. Mund/Kuß. Der Mund formt nicht nur die Laute der Sprache, er dient vor allem beim Kuß (F. Pfister, Art. Kultus: PW 11,2 [1922] 2158f; W. Kroll, Art. Kuß: PW Suppl. 5 [1931] 511/20; F. Cabrol, Art. Baiser: DACL 2,2, 117/30) der Übermittlung verschiedenster Gemütsbewegungen u. Gefühle. Der Kuß vermag, auf Auge, Mund, Wange oder Stirn des Partners gedrückt, Zeichen der Liebe zwischen Mann u. Frau zu sein. Als Bruderkuß (*Bruder), Freundeskuß (*Freundschaft), *Friedenskuß kann er bei Begrüßung (*Grußformen) u. Abschied die Wünsche u. Ergebenheit im privaten Bereich sowie die brüderliche Gesinnung in religiöser *Gemeinschaft deutlich machen. Gerade im Bereich des Kultes ist der Kuß Zeichen der Ehrfurcht u. Verehrung (Kuß der Schwelle des Tempels u. der Kirche; Kuß des Altares [F. J. Dölger, Der Altarkuß: ACh 2 (1930) 190/221], der Statuen der Götter u. der Heiligen [Heiligenverehrung], der Bilder [Ikone], der Andenken u. Erinnerungsstücke [*Devotionalien] u. der Reliquien). Der Kuß hat weiterhin seinen Platz in der Totenklage. Bittende u. Hilfesuchende küssen die Hand des Helfers u. Retters oder gar seinen *Fuß (B. Kötting: o. Bd. 8, 737); dieser Kuß kann allerdings auch ein Zeichen des Rangunterschiedes oder der Verdemütigung u. Unterwerfung sein (Proskynese). Ausdruck schärfster Abneigung u. Verachtung sind das Anblasen (Hauch) u. Anspucken (F. J. Dölger, Heidnische Begrüßung u. christliche Verhöhnung der Heidentempel: ACh 3 [1932] 192/203; K. Thraede, Art. Exorzismus: o. Bd. 7, 44/117, bes. 52. 89/91 u.ö.); das sind zwar ausdrucksvolle Handlungen, aber wohl nicht mehr Gesten oder Gebärden im eigentlichen Sinne.

III. Hand/Finger. Kein Organ des Körpers findet in der ‚Gestikulation' eine so vielfältige Verwendung wie die Hand u. ihre Unterglieder, die *Finger. Ihre Ausdrucksmöglichkeiten reichen von der im Zorn geballten Faust bis zur Geste der weit gespreizten Finger. Die Hand selbst ist dabei oftmals nur Ausführungsorgan des Armes oder besser, der Arm hat nur Dienstfunktion neben der ausdrucksmächtigeren Hand, die zuweilen Tätigkeiten anderer Organe erläutert, etwa, wenn sie das Ohr unterstützt (A. Hermann, Mit der Hand singen: JbAC 1 [1958] 105/10). Die erhobene Rechte charakterisiert den Herrscher u. Kaiser; diese Geste hat in der Kunst noch lange nachgewirkt (vgl. zB. W. Holmquist, Kaisergestus u. Tierstil: Neue Beiträge zur Kunstgeschichte des 1. Jtsd., Frühmittelalter = Forsch. z. Kunstgesch. u. Christl. Archäol. 1, 2 [1954] 13/25). Quintilian, der vor allem die Unterstützung u. Verdeutlichung der Rede (Rhetorik; W. Kroll, Art. Rhetorik: PW Suppl. 7 [1940] 1039/138; J. Martin, Antike Rhetorik = HdbAltWiss 2, 3 [1974] 354: Auct. ad Herenn. 3, 15, 26) im Auge hat, meint im Hinblick auf die unterstützende Funktion der Hand: poscimus, pollicemur, vocamus, dimittimus, minamur, supplicamus, abominamur, timemus, interrogamus, negamus; gaudium, tristitiam, dubitationem, confessionem, paeni-

tentiam, modum, copiam, numerum, tempus ostendimus (inst. 2, 11, 3, 85); d.h. die Hand kann jedes Wort unterstreichen u. in der Zeichensprache (Sittl 211/24) ohne Worte Verständigung bieten. Der ‚motus', die Ausdrucksbewegung des Redners, gehört zu den 5 officia (vgl. Cic. orat. 59f; de orat. 3, 220). Erhebung der Hand begleitet den Schwur (E. v. Künssberg, Schwurgebärde u. Schwurfingerdeutung [1941]); sie unterstreicht auch die Verwünschung beim *Fluch (W. Speyer: o. Bd. 7, 1160/288, bes. 1201. 1250 u.ö.). Beide erhobenen Hände können das Bittgebet (E. v. Severus, Art. Gebet: o. Bd. 8, 1158. 1231) verstärken (Orante); ebenso vermögen sie die Anklage zu verschärfen u. bei der Totenklage den Schmerz auszudrücken. – Die Handauflegung (F. Cabrol, Art. Imposition des mains: DACL 7, 1, 391/413) hat ihren festen Platz bei vielen religiösen Riten wie auch außerhalb des Kultes. Sie dient als Übermittlungszeichen beim Segen, bei der Weihe von Personen, bei der Firmung nach der Taufe, bei deren Vorbereitung sie ebenfalls vorkommt (Thraede aO. 89). Handauflegung u. Berührung ergänzen auch oft das Wort bei der *Beschwörung, bei der Magie u. dem Zauber. – Die Hand wird bei Begrüßung u. Abschied gereicht zum Zeichen der *Freundschaft u. der Harmonie (Homonoia). Mann u. Frau geben sich die Hände bei der Eheschließung (Hochzeitsbräuche); diese *Dextrarum iunctio ist allgemeines Zeichen der Übereinstimmung (Aust, Art. Concordia: PW 4,1 [1900] 834), der bleibenden Verbundenheit oder des Abschiedes auf Grabmonumenten. Ergriffen wird die Hand auch bei einigen Formen des *Geleites (O. Nußbaum: o. Bd. 9, 908/1049, etwa 917f. 999f). Die erhobene, offene Hand kann Gruß u. Abschied begleiten; mit der Hand kann man jemand herbeiwinken; aber diese Geste ist so kulturgebunden, daß sie nicht überall verständlich ist. Mit beiden Händen spendet man Beifall (Th. Klauser, Art. Akklamation: o. Bd. 1, 232f), besonders beim Erscheinen des Herrschers, beim Triumph u. bei der Predigt. Einzelne Finger vollführen oft die Tätigkeit der Hand; mit dem Daumen wird die Besiegelung mit dem Kreuzzeichen (F. J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens: JbAC 1/10 [1958/67]; Sphragis) u. die Salbung vollzogen; fast jede Berührung mit der Hand geschieht durch die Finger (*Apertio aurium; Thraede aO. 89; Heilung; Erschaffung des Menschen [Schöpfung; H. Schade, Art. Adam u. Eva: Lex. christl. Ikon. 1 (1968) 48]; Totenerweckung; Magie; Zauber; Götter berühren die Schulter ihrer Schützlinge wie im Christentum die Engel). Eine reich entwickelte Zahlensymbolik (Sittl 252/62) bediente sich der Finger; einzelne u. auch eine bestimmte Zusammenfügung mehrerer Finger haben eine genau umschriebene Bedeutung bei der Rede (Rhetorik), beim Segnen u. Zählen. Das Zupfen des Ohres will etwas Bestimmtes sagen (K. Groß, Art. Finger: o. Bd. 7, 922), ebenso bedeutungsvoll ist der Zeigefinger am Mund (Horus/Harpokrates; Schweigen) u. an der Nase (vgl. zB. H. Ch. Puech, Art. Ascodrutae: o. Bd. 1, 731/5). Die Berührung des Kinns ist ein Zeichen der Verlegenheit u. Ratlosigkeit (Petrus). Die gespreizten Zeigefinger u. der kleine Finger (corna) drücken höchste Verachtung aus, wie der Daumen zwischen Mittel- u. Zeigefinger (fica) als obszöne Abwehrgeste besonders gegen den bösen Blick gilt (B. Kötting, Art. Böser Blick: o. Bd. 2, 473/82; Groß aO. 925; V. Reichmann, Art. Feige: o. Bd. 7, 650f; A. Lesky, Abwehr u. Verachtung in der Gebärdensprache = AnzWien 106 [1969] 149/57). – Mutter-Gottheiten berühren mit ihren Fingern die *Brust als Hinweis auf ihre Fruchtbarkeit. – Sitzende Personen stützen ihr Haupt mit dem Kinn oder der Wange auf die Hand zum Zeichen des Nachdenkens (Neumann 130/6. 146) oder der Trauer (O. Nußbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 938f. 1005f; J. Steudel-Th. Klauser, Art. Brust: o. Bd. 2, 652f. 656f). – Aphrodite wird seit dem Hellenismus (3. Jh. vC.) dargestellt, wie sie mit der Hand die Scham bedeckt, ebenso die Personifikation der Pudicitia (H. Herter, Art. Genitalien: o. Bd. 10, 18/21; Adam u. Eva zeigen nach dem Sündenfall die gleiche Gebärde [Schade aO. 46/70]).

IV. Fuß. Wer den *Fuß auf die Schulter oder den Nacken eines anderen setzen kann, zeigt damit, daß er ihn besiegt u. unschädlich gemacht hat (*Drache; J. Michl, Art. Engel VII [Michael]: o. Bd. 5, 243/51). Auch bei der Rede kann die Stellung des Fußes ausdrucksvoll sein (vgl. Cic. de orat. 1, 230 mit Komm. v. A. S. Williams [1965] 205).

B. Haltungen/Gebärden. I. Haltungen des Körpers wie Sitzen, Stehen, Knien haben eine Bedeutung im Kult u. im Herrscher-Zeremoniell. Auch in der privaten Sitte gibt es gewisse Haltungsregeln: Man sitzt, merkwürdigerweise in gelockerter, nachlässiger Weise,

um der Trauer um einen verstorbenen Angehörigen Ausdruck zu geben (Th. Klauser, Die Cathedra im Totenkult [1927] 2/12). Dagegen sitzt man diszipliniert dem auf seinem ‚Lehrstuhl' sitzenden Lehrer gegenüber, um Aufmerksamkeit u. Gelehrigkeit zu bekunden. Strammes Dastehen deutet an, daß man einem Befehl dienstbereit entgegensieht. Wer kniet, zeigt an, daß er Ehrfurcht vor seinem Gegenüber hegt oder in besonderen Umständen eine ihm auferlegte Strafe als Sühne hinzunehmen bereit ist. Wer niederkniet, betont seine demütige Empfangsbereitschaft (v. Severus aO. 1160. 1228 u. ö.; Segen) oder den Rangunterschied (Kniebeuge). Verneigung des Hauptes (H. Leclercq, Art. Inclination: DACL 7, 1, 508; adoratio; Proskynese) gehört zu den ritualisierten Gesten u. Haltungen, die besonders beim Opfer erfordert sind (Hand; Segen; Schleier) wie bei religiösen Feiern (Prozession).

II. Gebärden. Lachen u. Weinen sind so natürliche Äußerungen des menschlichen Gemütes, daß sie, sowohl was die Motivation als auch die Stärke der Kundgabe angeht, starken individuellen Schwankungen unterliegen, aber doch überall als Zeichen von *Freude u. Trauer verstanden werden. So erhalten sie ihre Bedeutung beim *Fest (Ostern, zB. Osterlachen: E. R. Curtius, Die Kirche u. das Lachen = Roman. Forsch. 53 [1939]). Lachen kann die Himmlischen charakterisieren (P. Friedlaender, Lachende Götter: Antike 10 [1934] 209/26). Weinen gehört zum festen Bestand der Totenklage; gerade die Trauer um den Toten (Sittl 65/78) hat zu ritualisierten, besonders den Frauen zugeordneten Bräuchen geführt, wie Raufen der Haare, Schlagen der *Brust (J. Steudel-Th. Klauser: o. Bd. 2, 652f; Nußbaum aO. 938f. 1005), Zerreißen der Kleider. – Die Gebärdensprache kann sich des ganzen Körpers bedienen (zB. Todesangst der Niobe u.ä.) u. ist dann nicht mehr in Regeln zu fassen, zumal die Ausdrucksstärke nach Kulturepochen auch in der Antike (Klassik-Hellenismus; Barock-Klassizismus) wechselt. Ein weites Ausdrucksfeld hat die Gebärdensprache zu allen Zeiten im Tanz (Sittl 224/52; F. Pfister, Art. Kultus: PW 11,2 [1922] 2160/2; v. Severus aO. 1161) u. im Theater. – Die Beschreibung der Gesten u. Gebärden in der Literatur ist leichter u. variationsfähiger als ihre Darstellung in Plastik u. Bild; darum decken sich beim Vergleich die beiden Kunstbereiche in ihren Aussagen nicht völlig. – Manche Gesten u. Gebärden erfahren im Laufe der Zeit eine neue Sinndeutung (M. Riemschneider-Hoerner, Der Wandel der Gebärde in der Kunst [1939]; Lesky aO. 153; P. Zanker, Hellenismus in Mittelitalien = AbhGöttingen 88 [1976]); darum ist es manchmal schwierig, Gesten, die nicht mit Worten beschrieben, sondern nur im Bilde dargestellt werden, richtig zu verstehen.

A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am röm. Kaiserhof: RömMitt 49 (1934) 3/118 = ders., Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreich (1970) 1/118. – R. Brilliant, Gesture and rank in Roman art = Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 14 (New Haven 1963). – F. J. J. Buytendijk, Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung u. Bewegung (1956). – W. Déonna, L'expression des sentiments dans l'art grec (Paris 1914). – S. Eitrem, Die Gestensprache. Abwehr oder Kontakt: Γέρας A. Κεραμπούλου = Ἐπιστημονικαὶ Πραγματεῖαι Ἑταιρ. Μακεδ. Σπουδῶν, Σειρὰ φιλολ. καὶ θεολ. 9 (Athen 1953) 598/608. – F. Grajew, Untersuchungen zur Bedeutung der Gebärdensprache in der griech. Epik, Diss. Freiburg (1934). – W. H. Gross, Art. Gebärden: KlPauly 2 (1967) 707f. – J. Horst, Proskynein = Ntl. Forsch. 3, 2 (1932). – G. Neumann, Gesten u. Gebärden in der griech. Kunst (1965). – Th. Ohm, Die Gebetsgebärden der Völker u. das Christentum (Leiden 1948). – L. Radermacher, Weinen u. Lachen (1947). – C. Sittl, Die Gebärden der Griechen u. Römer (1890). – H. Vorwahl, Die Gebärdensprache der Religion: ZsReligionspsychol 5 (1902) 121/8.

Bernhard Kötting.

Gestirnreligion s. Astralreligion o. Bd. 1, 810/7.

Gesundheit.

II. Frühchristliche Literatur 939. a. Konzepte u. Definitionen 939. b. Bewertung 943. c. Bildersprache 944.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. Die Griechen wußten wie Vertreter anderer alter Kulturen, daß G. nicht unangefochten immer da ist. Ewige Freiheit von *Krankheit gehört ins Märchenland (Od. 15, 407f) oder ins Goldene Zeitalter (Hesiod. op. 109/15 mit der Variante bei Diod. Sic. 5, 66, 6). Man kann nur wünschen, immer krankheitsfrei zu bleiben (Mimn. frg. 6 Diehl). Nur die Jugend denkt nicht an Gefährdung der G. (Semon. frg. 29, 9 Diehl). – Antike Terminologie, Konzepte, Definitionen u. Bewertungen der G. sind bisher nicht erschöpfend untersucht. Dabei dürfen nicht wie bei Kornexl 75 die Ärzte beiseitebleiben, denn die ärztliche Meinung war von der allgemeinen über die G. mitbestimmt u. erlaubt Rückschlüsse auf diese. Ferner läßt Kornexl 9, obwohl auf Vollständigkeit bedacht, wichtige Termini aus u. kommt so zu verfehlten Thesen (s. u. Sp. 904). Edelsteins widersprüchliche Aussagen zur G.bewertung (s. u. Sp. 913) zeigen ebenfalls, wieviel hier unklar geblieben ist.

a. Terminologie. ‚Positive' Bezeichnungen: εὐεξία ‚guter (Körper-)Habitus' (Kornexl 25f); ἐρρῶσθαι, εὐρωστεῖν, ἰσχύειν, δύνασθαι ‚kräftig sein' (van Brock 193/7); ὅλος, ὁλόκληρος u.ä. ‚vollständig, heil, perfekt' (ebd. 187/90); ἀρτεμής, ἀρτι-, ἄρτιος ‚(wohl)gefügt' (ebd. 190/2); σῶς ‚intakt' (gesund u. munter), bei Homer u. anderen verbunden mit ἀρτεμής (ebd. 190f; vgl. Schol. B zu Od. 13, 43 ἀρτεμέεσσι = σώοις, ἀρτίοις, ἀνελλιπέσιν, ὑγιῶς ἔχουσιν), sonst auch mit ὑγιής; εὖ πράττειν u.ä. ‚gesund sein' (Kornexl 20f); salus „Intaktheit' (Weinstock 265), entsprechend salvus (ὅλος); sanus ‚wohlbehalten', gelegentlich durch ‚bene' qualifiziert, an sich aber ‚positiv'; (h)avere (nur imperativisch) ‚gedeihen'; valetudo ‚Kräftigkeit' bedarf gleichwohl der Qualifizierung (ebd. 264f), ist also in der Anwendung ‚neutral' u. kann als bloßer ‚G.zustand' auch ‚Krankheit' bedeuten. – ‚Neutrale' Bezeichnungen: ὑγιής, etymologisch wohl mit ‚leben' verbunden (van Brock 163. 169), kann für sich allein ‚positiv' sein, wird aber oft durch ἐξ-, τελέως (vollkommen), μᾶλλον (mehr), ἱκανῶς (genügend), ἧττον (weniger) qualifiziert, ist also in der Anwendung eher ‚neutral' (ebd. 162/5; ebd. 164f zu ὑγίεια als bloßem ‚G.zustand'). Ἄνοσος (ohne Krankheit), ἀπαθής (leidlos), ἀσινής (unverletzt) u.ä. (ebd. 177/86) bezeichnen G. nur als von Negativem freien, nicht ausdrücklich positiven Zustand; incolumis ‚unversehrt', als Wort ‚neutral', in der Anwendung ‚positiv'; ἐξάντης ‚(der Krankheit) entgegengesetzt' ist ebenso wie ἄνοσος u.ä. anzusehen.

b. Konzepte u. Definitionen. Frühe Griechen begreifen G. als Befindlichkeit der psychosomatischen Einheit. Für Homer u. Tyrtaios sind Körper u. Seele des Lebenden dasselbe (H. Fraenkel, Dichtung u. Philosophie des frühen Griechentums[2] [1962] 108f. 216). Mindestens noch im 5. Jh. meint umgangssprachlich ὑγιαίνειν ebenso körperliches wie seelisch-geistiges Gesundsein (K. J. Dover, Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle [Oxford 1974] 127), ebenso ‚sanus', vgl. etwa ‚sanusne es' oder ähnliches in der Komödie oder ‚insania'. Dazu fügt sich die alte Gleichsetzung von G. u. moralischer Rechtschaffenheit sowie Krankheit u. moralischer Verderbtheit (zB. Sol. 3, 38f Diehl ‚Bei guter Beobachtung der Gesetze ist alles für den Menschen wohlgefügt u. einsichtig' [ἄρτια καὶ πινυτά], ebd. V. 17 ‚Dies eben ist für jede Stadt eine unvermeidbare Wunde' [ἕλκος ἄφυκτον]). Überhaupt: ‚Im Griechischen fehlt es an Wörtern, die 'gesund' oder 'normal' im rein klinischen Sinn bedeuten' (Dover aO.). – Wörter wie ἀρτεμής, ἄρτιος, σῶς oder das imperativische οὖλε (Heil dir) zeigen, daß Homer ein G.konzept hat, nicht nur ein ‚neutrales' (Freisein von Krankheit), sondern ein ‚positives' (gegen Kornexl 13. 28/35). Sie zeigen auch seine Ausrichtung nach äußerlichen, sichtbaren Merkmalen (‚intaktes Gefüge'; ähnlich die ‚Kräftigkeit' oder ‚guter Habitus' bedeutenden Wörter). Dem entsprechen Definitionen: Eindeutig ist G. als ἡ τοῦ εἴδους διαμονή (‚bei gutem Aussehen bleiben') in der Pythagoreischen Schule (VS 58 C 3); ebenso wohl G. als ἕν (Melissos [VS 30 A 5 unter 974a 19]), als ἁρμονία (Pythagoreische Schule [VS 58 B 1a]), als τετρακτύς (Vierzahl) oder ἑβδομάς (Siebenzahl) (Philolaos [VS 44 A 11]). Auch Erasistratos' Definition (G. ist εὐταξία καὶ αὐτάρκεια ‚Wohlgeordnetheit u. Eigenständigkeit', Aet. plac. 5, 30, 3 [Diels, Dox. 443, 10f]) gehört hierher. Dieses Konzept u. seine Definition folgen ästhetischen Kategorien u. gehören zur ‚Kalokagathie' (Edelstein, Medicine 386). Das Konzept ist ‚statisch' (zu ‚dynamischen' G.konzepten s. u. Sp. 906) u. tendiert zur Perfektion (vgl. die Erläuterung der sprichwörtlichen

Wendung ὑγιέστερος κροτῶνος [‚gesünder als eine Zecke'] in der Suda [4, 633, 18f Adler]: ‚vom Lebewesen Zecke gesagt; ganz glatt ist sie u. ohne jede Schramme u. keinerlei Makel hat sie'). Das war nicht ungefährlich: Wer in Sparta nicht einem strikten, körperlich ausgerichteten G.ideal entsprach, wurde gesetzlich bestraft (Ael. var. hist. 14, 7). Wer in Platons ‚Staat' als Kranker nicht schnell u. vollständig gesundete, sollte nicht behandelt oder sogar getötet werden. Die ‚gute Verfassung' (εὐεξία) der Athleten (der Begriff nicht erst, so Kornexl 25, bei Platon) tendiert zum ἔσχατον, das ‚nicht noch zum Besseren fortschreiten', aber auch nicht ‚in demselben Zustand verharren' kann, weshalb dies ‚bedenklich', mit Tendenz ‚zum Schlimmeren' ist (Hippoc. aph. 1, 3; vgl. G. Brătescu, À propos du concept hippocratique d'équilibre organique: RevRoumScSoc, Philos. et Log. 14 [1970] 357/66). Die für sich genommen ‚ziemlich kuriose Theorie der übertriebenen G.' (ebd. 361) wird so verständlich. Entsprechend Aesch. Ag. 1001/3 (auf die Stadt u. ihre Moral übertragen): ‚Gewiß hat übertriebene G. ein unersättliches Endziel; denn Krankheit stemmt sich als unmittelbarer Nachbar dagegen'. Solche Bedenken kamen offenbar früher auf (Brătescu aO. 365f gegen die Annahme, Aischylos beziehe sich auf die hippokratischen ‚Aphorismen'). Sie führten zu zwei neuen Konzepten bzw. Definitionen: G. als Relatives; G. als Labil-Dynamisches. – Obwohl zunächst ‚eine Tendenz, alle Gegensätze (zB. auch gesund/krank) als unvereinbare u. vollständige Alternativen zu behandeln', vorherrschte (G. E. R. Lloyd, Polarity and analogy [Cambridge 1971] 127), gebraucht schon Homer den ‚Zwischenbegriff' ‚mittelmäßig' (μεσῆεις) für einen weder besonders tapferen noch besonders feigen Menschen (Gegenpole ‚hervorragend u. geringwertiger' [ἔξοχος u. χερειότερος, Il. 12, 269f]). Doch führt das noch nicht zur Infragestellung ‚perfekter' Konzepte. Diese treffen wir für G. zuerst im Skopas-Fragment des Simonides. Hier macht ὑγιὴς ἀνήρ (frg. 542, 36 Page) den Erklärern Schwierigkeiten (s. A. W. H. Adkins, Merit and responsibility [Oxford 1960] 359). Fraenkel aO. 402 hält dies für ‚zu vage formuliert, um näher bestimmt zu werden', meint aber, daß Simonides ‚nicht an den Durchschnittsmenschen gedacht haben kann'. Diehl nimmt ὑγιής hier als ‚vollkommen' (τέλειος). Das Wahre ergibt sich aus dem (moralisierenden) Kontext: ‚es ist schwierig, an Händen, Füßen u. Sinn viereckig, tadellos gefügt zu sein' (v. 2f τετράγωνος erinnert an pythagoreische Zahlen-Harmonie, muß aber nicht, so Kornexl 21, ‚pythagoreisch beeinflußt' sein). Daher die Bescheidung: ‚mir wenigstens genügt es ...' (V. 33) u. ‚alles ist schön, dem Häßliches nicht beigemischt ist' (V. 39; vgl. Plat. conv. 202b 1f ‚Man sage nicht, das nicht Schöne sei häßlich'; s. auch Lloyd aO. 130). G. meint hier also Relatives (nicht krank, aber auch nicht ‚perfekt'). Das Skopas-Fragment gehört in die Entwicklungsgeschichte des G.konzepts (Kornexl 19_{15}. 60) u. markiert eine neue Epoche (Kudlien, Concept 57), die mit einem allgemein wachsenden Relativismus zusammenhängt (F. Wehrli, Hauptrichtungen des griech. Denkens [Zürich 1964] 122; s. auch 47. 78). Ärzte unterstrichen die soziale Bedeutung dieses G.konzepts (vgl. W. Müri, Arzt u. Patient bei Hippokrates [Bern 1936] Abschn. 2; van Brock 162f): Manche Frauen sind steril, sonst gesund (Hippoc. mul. 1, 65. 67); ein angeboren Hüftluxierter kann sonst ‚hinreichend gesund' sein (Hippoc. art. 56). Daß dieses ärztliche Konzept nicht auf ‚die technischen Autoren' beschränkt (van Brock 165), nicht ‚griechischer Mentalität fremd' (Müri aO. 10, vgl. 9) war, ist deutlich (s. auch Kudlien, Concept 55f. 59). Zu ihm fügen sich die ‚neutralen' G.termini. – So gesehen war G. auch ein Meson zwischen zwei Polen, mit einem durch den von Galen (4, 751 Kühn) benutzten, der εὐεξία gegenübergestellten Begriff πλάτος ὑγιείας gekennzeichneten Spektrum (vgl. N. Almberg, Zu dem Begriff ‚Breite der G.': Theoria 15 [1949] 17/28). Tracy 119/42. 157/78 diskutiert dieses Konzept im Rahmen der platonisch-aristotelischen Mesotes-Lehre. Es ist nicht statisch (u. nicht ausdrücklich positiv, vgl. J. Schumacher, Antike Medizin² [1963] 202), sondern dynamisch-labil (Tracy 24), basierend auf dem Gleichgewicht entgegengesetzter Faktoren. Diese wurden verschieden vorgestellt, mit entsprechenden G.-definitionen (Zusammenfassung ebd. 67): Für Alkmaion (VS 24 B 4; Tracy 22/4) ist G. eine ‚Gleichberechtigung' (ἰσονομία, ein politischer Begriff, s. ebd. 23_4) von δυνάμεις, d.h. von Gegensatzpaaren wie feucht/trocken u.ä. (dies ist nicht pythagoreisch, vgl. G. S. Kirk - J. E. Raven, The presocratic philosophers [Cambridge 1963] 234f). Ähnlich statuieren

Menekrates, Petron, Philistion (alle im Anonymus Londinensis; vgl. Tracy 26/32) ein Gleichgewicht von Qualitäten, die aber gegenüber Alkmaion, dessen Liste umfassender ist, mehr auf elementare beschränkt u. eventuell mit Säften gleichgesetzt waren. Diogenes von Apollonia (VS 64 A 19) definiert G. als (rechte) Mischung von Aer u. Blut. Für die althippokratische G.definition ist die Krasis entscheidend (s. W. J. den Dulk, ΚΡΑΣΙΣ. Bijdrage tot de Grieksche lexicographie [Leiden 1934] 67/95), oft verbunden mit μέτριος (Proportion). Die der rechten Mischung zugrundeliegenden Elemente u. Faktoren waren umstritten (gelegentliche Kritik an zu monistischen Auffassungen, s. Hippoc. nat. hom. 1/3): Es konnten zwei Elemente (Feuer u. Wasser, Hippoc. vict. 1, 32) oder mehrere Säfte (Blut, Schleim, gelbe u. schwarze Galle, Hippoc. nat. hom. 4) oder nicht nur wenige elementare Qualitäten (warm u. kalt, Hippoc. hebd. 24), sondern viele entgegengesetzte wie bitter/salzig, süß/sauer u. ä. (Hippoc. vet. med. 14) sein. Die Mischung muß nach Proportion u. Intensität bestmöglich sein (Hippoc. nat. hom. 4). Interessant ist, daß die Idee der besten Mischung dem statisch-ästhetischen G.konzept nahekommen kann, wie in Hippoc. vict. 1, 32 (Mischung von ‚dünnem' Wasser u. ‚feinstem' Feuer kommt der Bronze, die in ‚weichster' u. ‚feinster' Mischung am ‚schönsten' wirkt, gleich). An sich meinte aber Mischung Labil-Dynamisches. So war auch dieses G.konzept mit den entsprechenden Definitionen relativ u. wesentlich individualistisch-kasuistisch gefaßt (besonders: Hippoc. vet. med.; s. Wehrli 184f) sowie von vielen, auch außermenschlichen, wie zB. klimatischen Faktoren abhängig. Das Individualistische daran erlaubte die Annahme von Normaltypen, d.h. an sich Gesunden, wo von Natur aus ein Saft überwog (‚galliger Habitus', σχέσις ἐπίχολος, Hippoc. epid. 5, 26; vgl. ‚voller Galle', πάνυ χολώδεες; ebd. 2, 3, 1). Mit wenigen Ausnahmen (zB. Erasistratos, s. o. Sp. 904) übernahmen spätere Ärzte dieses G.konzept, nicht nur Humoral-, sondern auch Solidarpathologen (G. als ‚status medius' bei den Methodikern). Allenfalls wurde statt Mischung Gleichgewicht mehr betont (vgl. ‚ausgeglichen sein', εὐσταθεῖν bei Soran. 2, 36, 3 [CMG 4, 80, 2] oder Herodotus Med. bei Oribas. 7, 8, 3 [CMG 6, 1, 1, 209, Z. 24]). – Körper-Seele-Dualismus u. Unterscheidung der G. des Körpers von der G. der Seele (zur Bewertung bzw. Abwertung s. den folgenden Abschn.): Seit wann wurden Körper u. Seele so getrennt, daß man beiden eine unabhängige G. zurechnete? Der Gedanke, es sei ‚nicht unwahrscheinlich, daß bei einer schweren Erkrankung des Körpers auch der Geist nicht gesund ist' (Herodt. 3, 33), weist einerseits auf das alte Konzept psychosomatischer Einheit, andererseits deutet die Formulierung an, daß man auch beide Bereiche getrennt sehen konnte. Dazu trug wohl die Beobachtung bei, daß bei körperlicher Erkrankung Seele oder Geist auch unbehelligt bleiben können. So sprach man eher selbstverständlich von ‚geistiger G.' (ὑγίεια φρενῶν, Aesch. Eum. 535, in moralisierendem Kontext), von G. des Körpers u. G. der Seele (Isocr. or. 12 [panath.], 7), ohne damit eine scharfe Trennung im Sinne des eigentlichen Dualismus zu meinen (entsprechend bei den Römern, vgl. Ovid. trist. 3, 8, 33f: ‚Keineswegs geht es mir entweder an Körper oder Geist besser, sondern beide sind gleicherweise krank, u. ich trage doppelten Schmerz', sowie die oft falsch zitierte Bitte ‚orandum est, ut sit mens sana in corpore sano', Iuvenal. 10, 356; dazu J. E. B. Mayor, Thirteen satires of Juvenal 2 [London 1901] 174). Wenn Demokrit (VS 68 B 31) den Arzt für den Körper zuständig (vgl. Protagoras bei Plat. Theaet. 167b 5f) u. den Philosophen Seelenarzt sein läßt, so ist das auch kein echter Dualismus, zumal er (VS 68 B 234) G. abhängig sein läßt von der (geistig-seelischen) Kontrolle der Begierden, was zwar der Seele Vorherrschaft einräumt (Begründung ebd. 187), aber nicht in strikt dualistischer Abwertung des Körpers u. radikaler Trennung beider (für ψυχή u. σῶμα als eher synonyme Bezeichnungen des ‚lebenden Selbst' im 5. Jh., s. E. R. Dodds, The Greeks and the irrational [Berkeley 1964] 138f). Ebenso verhält es sich bei Althippokratikern: Die Seele ist organischer Körperteil (zB. im Blut lokalisiert) u. entsprechend aus Elementarbestandteilen gebildet; ihre Erkrankung beeinträchtigt den Körper (Belege bei Kudlien, Arzt 2 u. Wehrli 192/206). Wenn nach Hippoc. hum. 9 einer bestimmten seelischen Emotion ein bestimmter Körperteil ‚Folge leistet' (ὑπακούει), dann hat W. Müri (Bemerkungen zur hippokratischen Psychologie: Festschr. E. Tièche [Bern 1947] 81) das als etwas angeblich ‚Neues' in Richtung auf einen strikten Dualismus u. damit überinterpretiert. Die Seele mochte für die Hippokratiker Vorrang

haben, aber nicht wertmäßig (s. Kudlien, Arzt, mißverstanden bei E. Kulf, Untersuchungen zu Athenaios von Attaleia, Diss. Göttingen [1970] 89f). – Der sich in der Leib-Grab-Formel (σῶμα – σῆμα) ausdrückende strikte Dualismus nahm Seele als Wesenheit eigenen Stoffs u. göttlichen Ursprungs, ‚demgemäß Seele u. Körper als ungleiche Dinge bestimmend' (Dodds aO. 139). Philolaos, der wie ‚die alten Theologen u. Propheten' Seele mit Körper ‚zusammenjocht', sie ‚wie in einem Grab begraben' sein ließ (VS 44 B 14), war demnach strikter Dualist. Aber ihm als Pythagoreer mag die Seele (wie der Körper) auch ‚Harmonie' aus Gegensätzen gewesen sein (vgl. W. K. C. Guthrie, A history of Greek philosophy 1 [Cambridge 1962] 307f, mit Hinweis auf Aristot. an. 407b 27/9). Da für die Pythagoreer auch G. Harmonie (offenbar von Seele u. Körper) war (s.o. Sp. 904) u. da Philolaos (?) (VS 44 B 22) von ‚Liebe' zwischen Seele u. Körper redet, war vielleicht sein G.konzept nicht strikt dualistisch (Abwertung der G. des Körpers), sondern setzte eine Einheit voraus (für G. als gleichrangig-harmonisches Verhältnis von Körper u. Seele bei Pythagoras s. auch Wehrli 200f). Ähnlich widersprüchlich der hippokratische Verfasser von De victu: Er läßt (4, 86) die Seele dem wachen Körper ‚dienen', nur im Schlaf ‚aus den Körperteilen herausschlüpfen' u. ‚ihr eigenes Haus verwalten'; aber sie ‚vollführt' im Schlaf ‚alle Funktionen des Körpers'. Sie besteht aus denselben Elementen wie der Körper u. ist geradezu sein Organ (s. H. Diller, Kl. Schriften zur antiken Medizin [1973] 82). So weicht auch das G.konzept von De victu nicht von dem üblichen hippokratischen ab. Aus all dem erklärt sich schließlich Platons Haltung: Im Phaidon war die (als Einheit gefaßte) Seele göttlich, an den Körper gefesselt, dieser radikal abgewertet (Dodds aO. 212f). Die Teilung der Seele brachte dann Differenzierung. Summarisch entspricht bei Platon dem Gesamtorganismuskonzept (Körper mit allen Seelenteilen) das G.konzept einer Gesamtharmonie mit Einschluß der Moral (Tim. 87d 1/3; vgl. Tracy 137), das zum Meson tendiert (vgl. leg. 728d6/e4, mit anschließender Erwähnung des positiven Einflusses solcher G. auf die Seele; zu Platons G.konzept s. auch Rueß 60/73). – Erst die Stoa zog für G. Konsequenzen aus dem strikten Dualismus, aber selbst hier herrscht nicht Einhelligkeit. Mit dem Kynismus zusammen ergibt sich folgendes: Für Diogenes waren Körper u. Seele gleichrangig, körperliche G. notwendig für seelisch-moralische u. umgekehrt (s. Kudlien, Cynicism 306f). Zenon scheint beide G. getrennt definiert zu haben (G. des Körpers = εὐκρασία der vier Elementarqualitäten, G. der Seele = εὐκρασία τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων: SVF 1, 132; 3, 278). Ältere Stoiker meinten generell, Körper u. Seele seien ohne Einfluß aufeinander u. G. des Körpers sei für die Seele bedeutungslos (SVF 3, 149f). Wenn früher ‚übertriebene' G. des als Einheit gefaßten Menschen für gefährdet galt (s. o. Sp. 905), so ist für Poseidonios G. überhaupt, aber nur die des Körpers, ‚leicht in Krankheit verfallend' (εὐέμπτωτος εἰς νόσον: frg. 163, 12f Edelstein-Kidd). Dieser strikt dualistischen Position folgen auch einige Kyniker: Bei Teles etwa (22, 5f Hense) gilt der Begriff G. nur für den Körper; bei der Seele geht es um ‚Überlegung' (εὐλογιστία) bzw. ‚richtige Führung' (ὀρθοπραγία). Wesentlich war dabei die Annahme der prinzipiell andersartigen Natur der Seele. Entscheidend ist nicht nur die ‚eigene Zusammensetzung', die sie auch bei Mischung mit dem Körper bewahrt (SVF 2, 473), sondern daß sie ‚ein vom Kosmos abgerissenes Stück' (ἀπόσπασμα τοῦ κόσμου: ebd. 633), also von göttlicher Substanz (ebd. 776) u. wenigstens in gewissem Maße ‚unvergänglich' (ἄφθαρτος) ist, da sie nach dem Tode ‚dableibt' (ebd. 774). Die entgegengesetzte Position betont nicht nur den Mischungsgrad (dazu ebd. 473), sondern auch, daß die Seele aus den gleichen Elementen (für Luft u. Feuer ebd. 787) wie der Körper besteht u. mit ihm leidet (SVF 1, 518). Solche Stoiker (u. Kyniker) trennten zwar auch G. des Körpers u. G. der Seele, aber nicht als polare Gegensätze, was vor allem in der Bewertung klar wird.

c. Bewertung. (S. einiges dazu auch bei Luck 309f.) Das positive homerische G.-konzept setzt eine entsprechende Bewertung voraus. Die homerische Adelsgesellschaft stellte nicht (so Kornexl 53) G. etwa hinter Reichtum u. Schönheit, so daß die hohe Bewertung von G. im attischen Skolion 7 (890 Page) ‚neu' wäre. Hier steht G. als ἄριστον in einer Wertreihe mit Schönheit, (ehrlich erworbenem) Reichtum u. Jugend; ebenso bei Solon (frg. 1 Diehl [G. in V. 38, Schönheit V. 40, Reichtum V. 42]). G. ist hier ein ‚äußerlicher' oder materieller Wert (so wohl auch Epicharm [VS 23 B 19]) ohne völlige Eigen-

ständigkeit (wenn jedoch Edelstein [Asclepius 2, 122] sagt, sie sei bei Homer ‚kein Wert in sich selbst', dann ist das mindestens mißverständlich ausgedrückt). Die enge Verbindung von G. u. Reichtum (dazu E. Schwartz, Die Ethik der Griechen [1951] 59/62) verspottet Aristophanes als πλουθυγίεια (zB. vesp. 677) mit einem auf den Doppelsinn von εὖ πράττειν (vgl. unser ‚er ist gesund' = ‚finanziell liquid') zielenden Wortspiel (av. 603/5). Sie schien so unauflösbar, daß man sagen konnte: ‚Mir scheint keiner, der arm ist, gesund zu sein, vielmehr immer krank' (Soph. frg. 354 Pearson; vgl. Aristoph. av. 604f). Dem stehen früh Ansätze zur Verinnerlichung des Wertes G. gegenüber. Bei Solon (frg. 14 Diehl) ist Reichsein gleichwertig dem bloßen Wohlbefinden, ausgedrückt als γαστρί τε καὶ πλευρῇ καὶ ποσὶν ἁβρὰ παθεῖν (‚Wohlgefühl im Bauch, an der Seite u. an den Füßen' [Kornexl 44]). Deutlicher ist die Gegenüberstellung unglücklicher Reicher u. glücklicher, gesunder kleiner Leute (Herodt. 1, 32: Kroisos u. Solon) u. die in Fabeln bewahrte Volksweisheit, G. sei wichtiger als Schönheit, weil sie widerstandsfähig macht (Corp. fab. Aesop., fab. Synt. 3 Hausrath; vgl. Kornexl 46). Bei den Sieben Weisen (Thales: VS 11 A 1; vgl. Kornexl 49) hat die Eudaimonie drei Voraussetzungen: daß man ‚dem Körper nach gesund, der Seele nach reich, dem Wesen nach wohlerzogen' ist. Theognis (255f Young) nennt G. sein λῷστον, d.h. einen wegen des Nutzens am meisten erstrebten Wert, während Gerechtigkeit κάλλιστον u. (erotische) Liebe τερπνότατον ist (dazu, besonders zum Unterschied von λῷστον u. κάλλιστον, s. Schwartz aO. 61f; bei Kritias [VS 88 B 6 V. 21] ist die Göttin G. ‚die Erfreulichste für die Sterblichen' [τερπνοτάτη θνητοῖς]). Das läßt sich in dem von Dichtern u. Ärzten (Herophilos) formulierten Gedanken zusammenfassen, daß Reichtum u. Macht, Weisheit u. Technai ohne G. wertlos sind (vgl. Sext. Emp. adv. math. 11, 49f; Simon. frg. 604 Page; Ariphron frg. 813, 3/10 Page). Oder Platon (resp. 367 c6/d2): G. gehört zu den um ihrer selbst willen, nicht wegen der δόξα, wünschenswerten Gütern. Interessant ist als Differenzierung die Bewertung vom Konzept der relativen G. her: Herodikos von Selymbria (Trainer u. Arzt) machte G. abhängig von dem aus entsprechender ‚Lebensweise' (δίαιτα) resultierenden κατὰ φύσιν-Zustand des Körpers, wobei δίαιτα κατὰ φύσιν aber ‚Anstrengungen u. Pein, soweit notwendig' voraussetzt zur rechten Verdauung der Nahrung (Anon. Lond. 9 Jones). Dieses Konzept wich manchen zu sehr nach unten hin von der ‚Mitte' ab. Daher lehnt der reife Platon, Anhänger des Meson-Konzepts, es ab (resp. 406a 7/b 2), ebenso wie er die hochgeschraubte ‚gute körperliche Verfassung' (εὐεξία) der Athleten als ‚unsicher' (σφαλερά) oder ‚hochanfällig in gesundheitlicher Beziehung' (ἀκροσφαλὴς πρὸς ὑγίειαν) ablehnt (ebd. 404a4/6; Galen nennt sie in seinem Kommentar zSt. (4, 753 Kühn) ‚unbrauchbar für eine der Natur entsprechende Wirksamkeit'). Für Platon ist nur die ἐν μέσῳ befindliche G. τίμιος; nützlich u. wertvoll ist sie aber vor allem für den einzelnen, nicht für die Gemeinschaft (resp. 346a6f; zu Platons G.bewertung s. Kornexl 107/28; Rueß 49/58). Genauso kritisiert Aristoteles (rhet. 1361 b 3/6) Herodikos' G.begriff: Niemand könne solche Gesunden preisen, ‚da sie alle oder die meisten menschlichen Freuden meiden müssen'. Aristoteles' eigene Meinung: G. ist eine σώματος ἀρετή, bei der man seinen Körper ἄνοσος gebraucht (Anklang an das relative, zum Meson tendierende G.konzept, s. Tracy 157/78). Das ist aber nicht isoliert zu sehen: Die ἀρεταὶ σώματος sind für Aristoteles φύσει ἀγαθά, außerseelische Werte (eth. Eud. 1248 b 27/31), d.h. zwar ἀγαθά (G. ausdrücklich genannt), aber nicht ἐπαινετά, da ihnen das sittlich Schöne fehlt u. sie keine entsprechenden Handlungen initiieren (ebd. Z. 17/25; s. Kornexl 131f). Aristoteles fixiert also G. auf den Körper u. mindert ihren Wert im Vergleich zu seelischen Gütern. Dennoch befähigen die natürlichen Güter den καλὸς κἀγαθός (nur ihn) zur Ausführung sittlich schöner u. guter Handlungen u. werden so selber zu seelisch-sittlichen Gütern (eth. Eud. 1249 a 2/14 u. Kornexl 133). In eth. Nic. wird weiter ausgeführt, daß äußere Güter Voraussetzung für sittlich gute Handlungen sind (vgl. ebd. 135/9); ihre Einstufung als καλά bleibt aber bei Aristoteles ‚singulär' (ebd. 133), hat hingegen auf die Stoa gewirkt (s. u. Sp. 914). – Vor Stoa u. Kynismus ein Wort zu Epikur: Sein Ziel war das durch seelische Ataraxie gewährte Glück, wozu auch körperliche G. unentbehrlich war (beide nebeneinander im Menoikeus-Brief [128 Usener], körperliche G. sogar an erster Stelle). Zwar ist bei Epikur Seelisch-Geistiges vorrangig, aber man darf doch sagen, daß ‚keine philosophische Richtung in ihrer Ethik der G. des Körpers eine so

bedeutende Stellung eingeräumt hat wie Epikur' (Kornexl 149). – Die Kyniker strebten nach Autarkie. Positiv konnte dies körperliche G. zusammen mit seelischer meinen (vgl. auch Erasistratos o. Sp. 904), wie es frühe Kyniker mit Askesis (was Gymnastik einschloß) anstrebten (Kudlien, Cynicism 306/8). Es konnte aber auch seelisch-geistige u. sittliche Unabhängigkeit (auch vom Körper) bedeuten, wobei Askese nach sokratischer Tradition radikale Abwertung des Körpers implizierte (ebd. 308). Wichtig war dabei der Gedanke, ‚Fleischesfreuden' würden durch G. des Körpers gefördert, gar erzeugt, u. diese sei daher unzuträglich für Autarkie u. Ataraxie (Plut. virt. et vit. 3). Für radikale Stoiker war ἄσκησις eine ‚Übung' zur Erlangung von ‚Verhältnislosigkeit zur Welt' (H. Strathmann, Art. Askese I: o. Bd. 1, 756f). So erklärt Ariston, der radikalste Stoiker, ἄσκησις als ‚Kampf gegen Freude, Trauer, Furcht, Verlangen' (SVF 1, 370). (Wahre) G. hat nichts mehr mit dem Körper zu tun, sondern ist moralische Tugend (ebd. 375). Konsequenz: Der gewöhnlich G. genannte Zustand ist kein ἀγαθόν (auch nicht ein körperliches), auch kein προηγμένον ἀδιάφορον oder φύσει προηγμένον (ebd. 361, s. Kudlien, G.bewertung 448f). Dem entsprach Abqualifizierung der G. als ‚nicht wünschenswert, nicht nützlich u. nicht vorteilhaft' (SVF 3, 35, Z. 27f; Apollod. Seleuc. frg. 14; Edelstein, Asclepius 2, 123 sagt fälschlich, ‚nicht einmal die Stoiker konnten es wagen, den Wert der G. herabzusetzen'). Das verband sich mit Abwertung des Körpers, im Kynismus zuerst bei Bion (σωμάτιον ist wie ein abgetragenes Kleid abzuwerfen, s. Kudlien, Cynicism 308), dann weiter anhand der alten σῶμα-σῆμα-Topik (dazu P. Courcelle, Art. Gefängnis [der Seele]: o. Bd. 9, 294/318); interessant ist Epiktet, der den Körper nicht völlig abwertet, aber Diogenes' Körperhochschätzung ironisiert u. gelegentlich verächtlich vom σωμάτιον spricht (s. Kudlien, Cynicism 314f). Die stoische Körperabwertung ist nicht so drastisch-bildhaft, aber in der Sache gleich: Die Seele hat weder Nutzen noch Schaden vom Körper (SVF 3, 149f mit Abwertung der G.); alles Körperliche ist ἀδιάφορον (ebd. 122). Chrysipps Bemerkung, der Körper bedeute ‚wie Nägel oder Haare nichts für uns' (ebd. 752), geht freilich nur gegen aufwendige Begräbnisse (offenbar klingt die homerische Beschränkung von σῶμα auf Leiche hier an). – In Kynismus u. Stoa gab es aber auch Korrekturen der Abwertung der G. (des Körpers), teils aus persönlichen Motiven, wie bei Dionysios dem ‚Renegaten', der nach eigener Erkrankung Krankheit (u. wohl entsprechend G.) von den ἀδιάφορα ausnahm (Kudlien, G.-bewertung 446), oder bei Bion, von dem Ähnliches berichtet wird (ders., Cynicism 312f). Selbst als bösartige Erfindung würde dies auf den wunden Punkt, die Kluft zwischen Rigorismus u. Lebenswirklichkeit, deuten. So sagt Chrysipp (wohl gegen Ariston), ‚Wahnsinn' sei es, ‚G. für nichts zu erachten' (SVF 3, 138; ist G. hier auf die Körper-Seele-Einheit bezogen? Vgl. Kudlien, G.bewertung 448 mit Anm. 17). Ariston verweigerte der G. die offenbar schon von Zenon vorgenommene (ebd. 447) Höherklassifizierung als ‚etwas, was man vorzieht' (προηγμένον). Auch sie wäre ein Zugeständnis an die Lebenswirklichkeit. Bei der Frage, ob G. ein ἀγαθόν sei oder nicht, ging es für Stoiker um das Verhältnis zum Telos, dem summum bonum. Hier bieten liberalere Stoiker folgendes Meinungsspektrum (Belege ebd. 449/54): G. ist προηγμένον; G. darf aus taktischen Gründen ἀγαθόν genannt werden; G. besitzt nicht nur ἀξία, sondern πολλὴ ἀξία (aber nur bezüglich des κατὰ φύσιν βίος, nicht des ὁμολογούμενος βίος = Eudaimonie = Telos; wahre ἀγαθά besitzen μεγίστην ἀξίαν); G. ‚nähert sich' aber ‚irgendwie der Natur der ἀγαθά'; G. gehört zu den ἀναγκαῖα μεταξύ, ohne die καλαί u. ἀγαθαὶ πράξεις (s. dazu Aristoteles, o. Sp. 912) nicht existieren (ebensowenig der ὁμολογούμενος βίος). Damit war die Autarkie des wahren Guten in Frage gestellt. Das war aber das Äußerste für einen Stoiker. Zeugnisse, die Poseidonios die Qualifizierung von G. als μέγιστον ἐν ἀνθρώποις ἀγαθόν unterstellen, verzerren den Sachverhalt. Wenn Seneca (benef. 6, 15, 2) vita ac bona valetudo als res inaestimabilis, ‚unschätzbar Hochwertiges', bezeichnet, spricht er nicht als Stoiker, sondern im Sinne populären Wertempfindens (das stoische inaestimabile = ἀπαξίαν ἔχον ist negativ, andererseits wird μεγίστη ἀξία in der Stoa nur den wahren Gütern, nicht G., zugestanden). Unser Überblick zeigt, wie heikel, zuweilen widersprüchlich die stoische G.-bewertung war. Ebenso verhielt es sich im Kynismus (typisch Epiktet, s. o. Sp. 913). Dazu paßt, daß bei einem stoisierenden Arzt wie Aretaios strikte Körperabwertung (CMG 2, 24, 9f: Die Seele ist im Körper ‚in

Schlamm u. Dunkelheit', σῶμα-σῆμα-Topik) keineswegs zu G.abwertung führt. Seneca wiederum bezeichnet neben seinem oben erwähnten Urteil den Körper als corpusculum u. Gefängnis (Courcelle, Gefängnis aO. 300), sieht aber auch ‚gute G. der Seele u. dann auch des Körpers' als wünschenswert an (ep. mor. 10, 4). Plutarch konnte wie kynische oder stoische Rigoristen körperliche G. schädlich nennen (s. o. Sp. 913f) u. doch Ὑγιεινὰ παραγγέλματα im Sinne populärer G.hochschätzung schreiben. Zusammenfassend: Der positive Wert der G. wurde in der Philosophie relativiert oder negiert, aber Theorie u. Lebenswirklichkeit kamen dabei in Konflikt (dies zur Modifikation von Edelstein, Medicine 315f).

d. Gesundheitserhaltende Maßnahmen. Wie waren antike Bemühungen um G.erhaltung motiviert? Galten sie dem Individuum oder der Allgemeinheit? Worin bestanden sie? Solche Fragen sind in Gesamtdarstellungen (zB. A. G. Panayotatou, L'hygiène chez les anciens Grecs [Paris 1923]; A. L. J. Carré, L'hygiène et la santé dans la Rome antique, Diss. Bordeaux [1933]) nicht oder unbefriedigend behandelt. L. Edelstein, Antike Diätetik: Antike 7 (1931) 255/70 = MedHistJourn 1 (1966) 162/74 greift tiefer, läßt aber ebenfalls Wichtiges unerwähnt. Daß man selbst für G.erhaltung tätig sein kann, realisierten die Griechen für die Allgemeinheit (sanitäre Maßnahmen) kaum, für das Individuum nur allmählich. Treffend ist Demokrits Kritik (VS 68 B 234; ähnlich der Kyniker Diogenes: Diog. L. 6, 28): Menschen beten um G., obwohl sie die δύναμις zu ihrer Erlangung in sich haben, u. sündigen dauernd gegen sie. – Sanitäre Maßnahmen: Die während einer Seuche zur Beseitigung des Gestanks von Empedokles (Diog. L. 8, 70) vorgenommene Flußumleitung (zwecks Wasserreinigung) sieht wie eine sanitäre Maßnahme aus, ist aber an einen nicht rationalen ‚Reiniger'-Typ gebunden u. war (falls sie stattfand) kaum durch echt sanitäre Erwägungen bestimmt. Selbst der aufgeklärte Verfasser von Hippoc. aer., der soviel Wert auf Umwelteinflüsse legt, erwägt nie Änderung von Umweltbedingungen wie Drainage von Sümpfen u. Wahl der Ortslage nach sanitären Gesichtspunkten. Landwirtschaftliche Kanalanlagen gab es seit jeher; städtische Kanalisation entwickelte sich dagegen in Griechenland erst seit dem Hellenismus u. auch dann zunächst nicht einmal in allen Großstädten. Vorher (gelegentlich auch später noch) leitete man Abwässer auf die Straße (W. H. Groß, Art. Kanal, Kanalanlagen, Kanalisation: KlPauly 3 [1969] 104/6). So auch Toiletteneinrichtungen (ders., Art. Bedürfnisanstalten: ebd. 1 [1964] 851/2). Abgesehen vom Entleeren der Exkremente im Freien gab es Gefäße, aber erst allmählich spezielle Räume. Öffentliche Latrinen (etwa in Gymnasien) gab es erst seit dem Hellenismus. Auch der griech. Hausbau erfolgte nicht nach sanitären Gesichtspunkten (Lüftung, Lage, Feuchtigkeit u.ä.). Gelegentlich hat man mit Bezug auf Straßen- u. Brunnenreinhaltung betreffende Bestimmungen in den frühptolemäischen ‚Dikaiomata' (PHal. 1) u. dem pergamenischen Astynomengesetz (Ditt. Or. nr. 483) von hellenistischen ‚G.gesetzen' u. einer neuen Einstellung zur Hygiene gesprochen. Diese Bestimmungen (die nicht neu sind; ähnliches zB. in Platons Nomoi) sind aber anders motiviert (Benutzbarkeit der Straßen u. Brunnen besonders in Kriegszeiten); von Krankheit, G., Hygiene-Bewußtsein ist in ihnen nichts zu finden. Dagegen waren im röm. Imperium Kanalisation u. Kloaken weiter entwickelt. Es gab mehr öffentliche Toiletten. Reiche Privathäuser hatten Toiletten, sonst entleerte man die Exkremente noch vielfach im Freien. Die Fortschritte der röm. Architektur-Hygiene (s. Ch. D. Leake, Roman architectural hygiene: AnnMedHist NS 2 [1930] 135/63) imponieren bei Schriftstellern wie Vitruv. Doch ist hier Hygiene u. Klimatologie wegen des enzyklopädischen Bildungsideals einbezogen, nicht aus Einsicht in die Wichtigkeit sanitärer Maßnahmen (in den von Vitruv betonten Qualitäten firmitas, utilitas, venustas fehlt sanitas!). So sind die röm. Fortschritte nur graduelle, nicht prinzipielle (Scarborough 78/82 spricht treffend von ‚halbsanitären' Maßnahmen). Für G.-prophylaxe bei umweltbedingten Krankheiten (Malaria, Sümpfe) fehlten entscheidende medizinische Einsichten (Varros ‚modern' anmutende Krankheitserreger-Theorie ist reine Spekulation, s. Scarborough 80f). Die summierende Formel ‚Vermeidung des Problems war die Lösung' (Scarborough 82) dürfte für Rom (wie für Griechenland) zutreffen. – Individuelle Hygiene u. Diätetik: der ‚perfekte' u. ‚statische' G.begriff schloß eigentlich Bemühung um G. aus. Tatsächlich sind Maßnahmen, die wir als gesundheitserhaltend ansehen würden, in frühgriechi-

scher Zeit ambivalent motiviert: Bäder u. Waschungen (*Fußwaschung) dienten, soweit nicht primär religiös (Kathartik) motiviert, zwar der Körperreinigung (s. Ginouvès 109$_3$), aber nicht primär der G.erhaltung (einseitig W. Krenkel, Art. Körperpflege: LexAltWelt 1558f). Auch zu Hause ausgeführt, waren sie nicht ‚hygienisch' (dazu Ginouvès 152). Typisch ist, daß solche Waschungen gewöhnlich vor dem Mahl stattfanden (vgl. A. Lumpe, Art. Essen: o. Bd. 6, 617); dahinter steht, wenn auch verblaßt, Religiöses (ebd. 157), ebenso nach dem Essen beim letzten Trunk nach dem Händewaschen (μετανιπτρίς, zB. Kallias frg. 6 Edmonds), wo die vergöttlichte Ὑγίεια den religiösen Charakter unterstreicht. Ähnlich Gymnastik (zu der auch Bäder u. Waschungen gehörten): Sport überhaupt, dem sie zunächst zugerechnet wird, hat in Griechenland religiöse Wurzeln (Wettkämpfe bei Leichenfeiern zB.). Das schimmert noch bei Ikkos von Tarent durch, der sich während des Trainings sexueller Betätigung enthielt (Plat. leg. 840a3f); dies u. sein speisediätetischer Rigorismus (VS 25, 2) lassen an religiöse *Abstinenz denken. Eine weitere nichtmedizinische Motivation für Sport u. Gymnastik war die vormilitärische Ausbildung (Sparta). – Schließlich die Speisediätetik: Wenn der Verfasser von Hippoc. vet. med. behauptet (3/5), Auswahl u. Zubereitung von Nahrungsmitteln seien wegen G.-prophylaxe ‚erfunden' worden, dann entspricht das sophistischen Kulturentstehungslehren, aber kaum historischer Wahrheit. In der Frühzeit richteten sich Auswahl oder Tabuisierung von Nahrung eher nach magisch-religiösen als nach medizinisch-diätetischen Gesichtspunkten (*Fasten). Dies alles kommt als bewußt zur G.erhaltung eingesetzte Maßnahmen erst seit dem 5. Jh. vC. in Betracht. Hier wird der Gedanke ausgesprochen, daß man selber um G. aktiv bemüht sein muß (vgl. Antiphon: VS 87 B 49; dazu auch A. W. H. Adkins, From the many to the one [London 1970] 107: ‚Es muß eine Periode gegeben haben, in der ein ursächlicher Zusammenhang zwischen Lebensweise u. G. zum ersten Mal begriffen wurde'). Freilich gab es auch da verschiedene Motivationen. Demokrit (VS 68 B 234) stellt auf die Kontrolle der ἐπιθυμίαι ab; man darf schließen, daß alle an Ethik Interessierten u. in Körper-Seele-Parallelismen Denkenden ähnlich argumentierten. Das gilt auch für den Altpythagoreismus: Falls er stark an G. interessiert war (Aristoxenos: VS 58 D 1), ist die ethische (hier noch religiös fundierte) Tendenz dabei unverkennbar. Anders die an G. interessierten Gymnasten. Wieweit Ikkos schon dazugehörte, wissen wir nicht; daß er in späteren Quellen (VS 25, 2) ἰατρός genannt ist, mag Angleichung zB. an Herodikos sein. Dieser hat (Plat. resp. 406a7f) ‚die Gymnastik mit der Medizin vermengt'. Sein Motiv war einmal eigene Krankheit, zum anderen Reaktion auf die ‚ungesunde', in zu großer ποικιλία bestehende δίαιτα seiner Zeit (ebd. 404e 3/5; 405c 9f). Herodikos' μακρὰ δίαιτα (ebd. 406d 3f) war in erster Linie Therapie, zielte aber auch auf Erhaltung der (als relativ-labil konzipierten) G. Das vieldeutige Wort δίαιτα (‚Lebensführung' im umfassenden Sinne mit Kleidung, Waffengebrauch u. ä.; s. Thuc. 1, 6) bekam so einen medizinischen, auf G. bezogenen Sinn, ohne Beschränkung auf das, was wir mit ‚Diät' verbinden. Wie lebte man, u. was war gesund? Der Arzt Akron schrieb als erster περὶ τροφῆς ὑγιεινῶν (frg. 1 Wellmann). In dem hippokratischen Fragment περὶ διαίτης ὑγιεινῆς sind außer Ernährungsregeln Bäder, Waschungen, gymnastische Übungen u. Spaziergänge empfohlen. Dem folgte Diokles in den Ὑγιεινὰ πρὸς Πλείσταρχον, wo neben Speisediätetik die gesamte Körperpflege nebst Regeln für Schlaf, Entleerung, Geschlechtsverkehr u. ä., nach Alter u. Jahreszeit geordnet, abgehandelt war (frg. 112/46 Wellmann, bes. das große frg. 141). An ihn schloß sich eine ganze, von Ärzten oder (gelegentlich) Laien verfaßte diätetisch-hygienische Literatur an (Fragmente in Athenaios' ‚Deipnosophisten'). Hier sei nur an die Diätetik des Arztes Athenaios von Attaleia (Schüler des Stoikers Poseidonios, Begründer der Pneumatiker) erinnert, da sie konsequent die Seele u. daher auch Fragen der Erziehung u. Bildung einbezieht (offenbar eine Ausnahme; s. Kulf aO. 71. 79/129). Plutarchs Ὑγιεινὰ παραγγέλματα, Varros De valetudine tuenda u. sein Logistoricus Messala de valetudine (s. H. Dahlmann, Varronische Studien 2 = AbhMainz 1959 nr. 11 [1960] 19/21) sind Beispiele für hygienisch-diätetische Laienschriften. All dies wollte dem Individuum G. als ‚persönlichen, nicht aber gemeinschaftlichen Nutzen' (Plat. resp. 346a6f) verschaffen. G.politik als solche war in der Antike gar nicht als Idee bewußt, geschweige denn als Aufgabe gesehen. – Herodikos' ‚Vermischung'

von Gymnastik u. Medizin erzeugte eine Kompetenzdiskussion. Platon versuchte, Unterschiede zu definieren: Die ,Therapie des Körpers' ist eine aus zwei Teilen (Gymnastik u. Medizin) bestehende Techne (Gorg. 464b 5/7). Aufgabe der Medizin ist die G., der Gymnastik, ,die Menschen körperlich schön u. stark zu machen' (ebd. 452a 8/b 7). Springender Punkt waren die diätetischen Maßnahmen, von Gymnastikern u. Ärzten therapeutisch u. gesundheitsprophylaktisch angewandt. Dies führte zum Versuch, G.prophylaxe dem Arzt ab- u. dem Herrscher zuzusprechen (Xenoph. inst. Cyr. 1, 6, 16/7: Ärzte heilen u. sind die Flicker zerrissener Kleider, ,das von vornherein Nicht-krank-werden' aber ist Sorge des Herrschers; vgl. G. R. Höistad, Cynic hero and Cynic king [Lund 1948] 101f). Auf dieses Problem zielt auch Erasistratos (s. Galen: 5, 880f Kühn u. Thras.: Helmreich 38): Aufgabe des Arztes ist die Therapie, des ,Hygienikers' die Gymnastik (einschließlich Diätetik) des gesunden Körpers. Solche Ressortscheidungen hielten weder Ärzte von Gymnastik u. Diätetik (zur G.prophylaxe) noch Gymnasten von gymnastisch-diätetischer Therapie ab. – Die G.prophylaktische Gymnastik u. Diätetik traf auf Widerstand, der sich gegen das im διαιτᾶν (,regieren', Pind. Ol. 9, 66, vgl. ,regimen sanitatis') liegende Bevormunden, gegen verordnete Mühen (s. o. Sp. 911f zu Herodikos) u. Selbstbeherrschung (s. o. Sp. 908 zu Demokrit) richtete. Kallikles (Plat. Gorg. 494a 6/c 3) sagt offen, ,das lustvolle Leben' liege darin, daß einem ,so viel wie möglich zufließe' u. Hunger, Durst, alle Begierden ohne Einschränkung befriedigt würden; das heiße ,ein glückliches Leben führen'; denn andernfalls ,gebe es überhaupt kein Vergnügen mehr'. Das ist kein Immoralismus, sondern Konsequenz des alten ἀρετή-Konzepts (Adkins aO. 117f). Kallikles' letzte Bemerkung erinnert an Aristoteles' Kritik an Herodikos (s. o. Sp. 912). Wenn nach Celsus (med. 1, 1) der gesunde Mensch ,in guter Verfassung u. sein eigener Herr ist' (vgl. dazu Erasistratos' G.definition, o. Sp. 904), ferner ,keinen Gesetzen verpflichtet sein soll noch eines Arztes oder Masseurs bedarf', dann folgt das griechischen Vorstellungen, besonders der Opposition gegen Gymnastik u. Diätetik. Danach ist einmal Edelsteins (Asclepius 2, 90 mit Anm. 53) Behauptung, ,Gesundheit bedürfe nach der Ansicht dieser Generationen nicht weniger als Krankheit der medizinischen Überwachung' zu modifizieren, zum anderen seine Ansicht (Medicine 308f), Celsus artikuliere hier eine spezifisch röm., der griech. entgegengesetzte Haltung, zu korrigieren. – In Stoa u. Kynismus entwickelte sich eine Opposition gegen das Verlangen nach G. mit Begründungen, die dann auch für Christen interessant waren: G. liegt prinzipiell außerhalb unserer Macht, ist daher dem Autarkie-Anspruch entgegengesetzt (Epict. diss. 4, 1, 76f) oder ganz der Fortuna anheimgegeben (SVF 3, 196).

e. Personifikationen u. Gesundheit betreffende Opfer, Gebete u. Fürbitten. Nicht über Heilgötter, sondern über Personifikationen solcher Begriffe wie ὑγίεια u. ä. ist hier zu sprechen. Danach wird auch Asklepios als G.bewahrer nebst den zu diesem Zweck an ihn (oder andere Götter) gerichteten Opfern u. Gebeten zu diskutieren sein. – Bei der Person Hygieia sind mehrere Formen zu unterscheiden: a) Auf einer Pyxis des Meidiasmalers (spätes 5. Jh. vC.) ist Hygieia Personifikation einer der Eigenschaften Aphrodites (Hausmann 134_{113}). b) Auf einer Hydria desselben Malers ist sie selbständig, ,mythologische Figur', nicht kultempfangende Göttin (ebd.). c) Schon vor Perikles (der ihr eine Bildsäule errichtete ,neben dem Altar, der schon früher existierte, wie man erzählt'; Plut. Per. 13, 13), um 500 vC., wie die Euphronios-Inschrift u. die inschriftliche Weihung des Vasenmalers Kallis bezeugen, wurde Athena Hygieia verehrt (P. Wolters, Zur Athena Hygieia des Pyrros: AthMitt 16 [1891] 153/65, bes. 154f), ein Beispiel ,für die Fähigkeit einer populären Gottheit, ihr Gebiet zu erweitern' (Nilsson, Rel. 1^2, 440). Sie hatte u.a. auch in Acharnai einen Altar (Paus. 1, 31, 6). d) Im offenbar alten Asklepios-Heiligtum in Titane war eine vielbesuchte Bildsäule der Hygieia (Paus. 2, 11, 5). Wieweit sie hier mit Asklepios verbunden oder unabhängige Göttin war, ist unklar (A. Koerte, Bezirk eines Heilgottes: AthMitt 18 [1893] 231/56, bes. 250_3 meint, sie könne dort als Asklepios-Gattin verehrt worden sein). Jedenfalls handelt es sich dort nicht um den epidaurischen Asklepios. Unter dem Archontat des Astyphilos wurde 420 vC. in Athen ein Asklepieion gegründet (zu der betreffenden Inschrift s. ebd. 246/9). Asklepios kam ,von zu Hause' (d.h. Epidauros) hierher, u. ,zugleich kam Hygieia', offenbar anderswoher, denn in älteren Nachrichten

über den epidaurischen Asklepios fehlt sie (ebd. 250; dagegen ohne überzeugende Gründe Hausmann 31). Auch in späteren Zeugnissen, wo sie zusammen mit Asklepios steht, hat sie gelegentlich eine Sonderstellung gegenüber den voll zur Asklepios-Familie gehörenden Göttinnen; vgl. den erythreischen Paian auf Asklepios (934, 14f. 23f Page, dazu Hausmann 30f) u. Makedonios' Paian auf Apollon u. Asklepios (Coll. Alex. 138f Powell), wo in V. 23f erst die Töchter des Asklepios u. der Epione, dann gesondert Hygieia, u. in V. 28f Asklepios mit Hygieia allein aufgeführt sind (dazu Koerte aO. 250 u. Hausmann 31). e) Von wann an war Hygieia Mitglied der Asklepios-Familie? Wenn Edelstein (Asclepius 2, 87 u. Medicine 51_{167}) sagt, daß dies schon im erythreischen Paian (1. Hälfte 4. Jh. vC.) so war, dann ist das zumindest zweifelhaft (s. o.). Im Hippokratischen Eid steht sie zwischen Asklepios u. Panakeia (diese ist Tochter des Gottes u. der Epione, V. 13f des erythreischen Paians), ist aber nicht als Verwandte bezeichnet (irreführend Edelstein, Medicine 50f). Erst spätere Zeugnisse nennen sie in eindeutigen Familienbeziehungen: Im Orph. hymn. (67, 7 Quandt) ist sie ,untadelige Gattin'. Nach Paus. 1, 23, 4 ,sagt man, sie sei Asklepios-Tochter'; diese Version bezeugen auch Plinius d. Ä. (Edelstein, Asclepius 1 testim. 283), Aristides (ebd. testim. 282, 22) u. der Scholiast zu Aristophanes ,Plutos' 639f. 701 (ebd. testim. 278. 284). f) Selbstständig, d. h. ohne eindeutige Verbindung zu anderen Göttern, erscheint Hygieia bei Kritias (VS 88 B 6; Aphrodite hier auch erwähnt, aber zu trennen von Hygieia als deren personifizierter Eigenschaft, s. o. Sp. 920); bei Kallias (frg. 6 Edmonds) in Verbindung mit der μετανιπτρίς (s. o. Sp. 917); bei Ariphron (813 Page) als ,Älteste der Seligen', πρεσβίστα μακάρων (daß Ariphron Sikyonier war u. im sikyonischen Titane Hygieia im Asklepieion verehrt wurde, muß nicht heißen, daß Ariphron Hygieia als eng mit Asklepios verbunden gesehen hat; s. auch Tambornino 94, 21/5); im Likymniosfrg. (769 Page), wo sie ,höchste Mutter der Throne' u. ,Königin der Ehrwürdigen Apollons' (σεμνὰ 'Απόλλωνος) heißt (das muß nicht, so Tambornino 94, 43, ,enge Beziehung zu Apollon' bedeuten); im Orph. hymn. 68 als μήτηρ ἁπάντων u. παμβασίλεια. In Athen wurde im 3. Jh. vC. eine Göttin vom Hygieia-Typ 'Αγαθὴ Θεός genannt (Latte, Röm. Rel. 228 mit Anm. 1; für Verbindung von Bona Dea u. vergöttlichter Hygieia s. u. Sp. 923). Die ,Gärten der Hygieia', wo Asklepios seine Söhne aufzieht (Aristid. or. 38, 7 Keil), bleiben unklar. In Vasenbildern ist Hygieia gelegentlich allein dargestellt (s. o. Meidias-Maler), auch auf Münzen (Tambornino 96, 57/63). Ihr alleiniges Vorkommen auf Weihreliefs ist eher durch Erhaltungszustand als durch Absicht der Darstellung zu erklären (vgl. nr. 62/76 in Hausmanns Übersicht [165]). – Unser Überblick macht die vage Vielverwendbarkeit der personifizierten Hygieia deutlich: Die selbständige Göttin ist seltener, häufiger ist Anlehnung an oder Verbindung oder gar Verschmelzung mit anderen Göttern (neben Aphrodite, Athena, Asklepios hat Hygieia auch mit Amphiaraos oder Dionysos u. Tyche zusammen Kultorte; Tambornino 96, 11/23). Bei der selbständigen Göttin ist oft der Eindruck bloßer Personifikation besonders stark. Bezeichnend ist, daß Hygieia allein keinen ausgeprägten Kult (Hausmann 29) u. keine Legende (ebd. 28) hat. Die Frage nach ihrer ,Herkunft' oder ,Heimat' (dazu Tambornino 94; Edelstein, Asclepius 2, 89_{51}; Hausmann 29) ist so eigentlich müßig. Vom 4. Jh. vC. an ist Hygieia vor allem zusammen mit Asklepios verbreitet (Kultorte s. Tambornino 96; Lit. zur Ikonographie bei W. Fauth, Art. Hygieia: KlPauly 2 [1967] 1262f). In Rom hielt Hygi(ei)a zusammen mit Asklepios/Aesculapius Einzug, gelegentlich mit dem Beinamen ,salutaris' (inschriftliche Belege bei Thulin 2059, 7 u. Thrämer 555; vgl. zB. auch CIL 6, 10234, 3 u. 10, 1546) oder *Bona Dea oder Salus (s. u. Sp. 923f). – Andere griechische Personifikationen von G. sind uns nicht bekannt (anders Thrämer 551f): Aigle ,Licht', zwar mit Asklepios verbunden, liegt anders; für Euexia gibt Thrämer keine stichhaltigen Belege; Euamerion ist sicher nicht ,ein männliches Gegenstück zur Göttin der G.' (Thrämer), da er nach Paus. 2, 11, 7 bei den Epidauriern mit Akesis ,Heiler' gleichgesetzt wird (zur Funktion der Göttin ,G.' s. dagegen u. Sp. 923f). Wohl aber gibt es römische Entsprechungen: Die altröm. Göttin Salus wird gewöhnlich von der mit Aesculapius nach Rom gekommenen Hygia/Salus unterschieden, besonders nachdrücklich bei Thrämer 553: ,Die alte italische Salus ist nicht Göttin der G. oder des Heilens, sondern Personifikation allgemeinen Wohlergehens ... Sie wurde im späteren Sprach-

gebrauch mit der griech. Hygieia vermengt' (s. auch ebd. 555 u. Latte, Röm. Rel. 227_4; vorsichtiger A. D. Nock, Essays on religion and the ancient world 2 [Oxford 1972] 723_{18}). In Wirklichkeit waren die Funktionen der altröm. Salus u. ihre Verbindungen mit anderen Göttern in etwa die gleichen wie bei Hygieia (s.u. Sp. 925). Auch ikonographisch gleichen sich Hygieia u. ,die röm. Salus des Staatswohles' (Thulin 2059, 14/9). Die mit Aesculapius verbundene G.göttin ist unter dem Namen Salus gewöhnlich zusammen mit jenem genannt (s. Thulin 2058f u. Thrämer 555), gelegentlich steht sie allein (bei Heilquellen; s. Thulin 2059, 8/11). Die Tatsache, daß sie in einer Inschrift als ,Salus eius (sc. Aesculapii)' bezeichnet ist, ist von Thulin (ebd.) überinterpretiert. – Valetudo: Daß sie Kulte bei den Marsern (Weinstock 268, 59/62) u. in Umbrien (ebd. 269, 49/55) hatte, deutet auf eine altitalische Göttin Valetudo, deren Funktionsbereich vielleicht ebenfalls breiter als der einer reinen G.göttin war. Auf der Münze des Acilius (54 vC.) ist auf der Vorderseite Salus, auf der Rückseite Valetudo mit Schlange abgebildet, wobei nach Mommsen dieselbe Göttin gemeint ist (Weinstock 269, 2/16). Handelt es sich um Hygieia in römischem Gewande, wie Thrämer 555 wegen der Schlange meint? Aesculapius u. Valetudo sind jedenfalls wie Salus u. Aesculapius inschriftlich öfter zusammen genannt (Weinstock 270, 2/6 u. Thrämer 555), ohne daß man deshalb mit Thrämer sagen müßte, Valetudo sei im Gegensatz zu Salus ,die eigentliche lat. Bezeichnung der Tochter des Asklepios'. Als alleinstehende G.göttin erscheint Valetudo wie Salus bei Heilquellen (Weinstock 270, 6/8). Zu einem der Valetudo gewidmeten Tempel in Glanum s. H. Rolland, Un temple de Valetudo à Glanum: RevArch 2 (1955) 27/53. Schließlich heißt sie auch Bona Valetudo oder Dea Bona Valetudo (Weinstock 270, 9/22 u. Thrämer 555 mit Anm. 1), wozu (Thrämer ebd. u. Latte, Röm. Rel. 228) auf die Bona Dea zu verweisen ist (zur griech. Ἀγαθὴ Θεός s.o. Sp. 921f). – Wieweit die nichtröm. Valentia (Stadtgöttin von Ocriculum) mit demselben Bereich wie Valetudo befaßt war, ist ungewiß (C. Koch, Art. Valentia: PW 7A, 2 [1948] 2148, 25/40, u. Latte, Röm. Rel. 57, der meint, daß man sie ,später als Göttin der valetudo verstanden hat'). – Opfer u. Gebete: Daß die personifizierte Hygieia u. ihre röm. Äquivalente mit mehr als nur G. befaßt wurden, ist schon von der Grundbedeutung von ὑγίεια u. entsprechenden Termini her (dazu s.o. Sp. 903) anzunehmen. Wenn in Titane das Hygieia-Standbild mit abgeschnittenen Frauenhaaren bedeckt war (Paus. 2, 11, 6), dann konnte dieses Opfer nicht nur G.wunsch, sondern auch ein allgemeineres Bedürfnis nach Garantie eines ,Gedeihens' ausdrücken (für Haaropfer in diesem Sinne Nilsson, Rel. 1², 136f; ebd. 138 ist das Haaropfer in Titane wohl zu eng nur auf die Heilgöttin bezogen). Erhellend für die allgemeinere Natur der auf Hygieia gesetzten Erwartungen ist die μετανιπτρὶς τῆς Ὑγιείας, ein Trunk am Ende des Mahls. Daß er nicht selten mit Tyche (Nikostratos frg. 19 Edmonds) oder Agathos Daimon u. Zeus Soter (Antiphanes frg. 4 Edmonds) verbunden ist, zeigt, daß hier ,Gedeihen' im weiten Sinne gewünscht war. Bei Petron 60f erscheinen am Ende des Mahls drei Knaben mit den sprechenden Namen Cerdo (Gewinn), Felicio (Glück) u. Lucrio (Verdienst); einer trägt Wein herum u. ruft ,Götter seid gnädig' (dii propitii), was mit den Worten ,nachdem sich nun alle guten Verstand u. gute G. gewünscht hatten' zusammengefaßt ist – römisches Aequivalent zur μετανιπτρὶς τῆς Ὑγιείας. Wenn in griechischen Gebeten ,ὑγίεια, u. σωτηρία oft gepaart erscheinen' (Weinstock 266, 19/28), dann war diese Paarung wirklich eng. Solches ,Gedeihen' war von Hygieia ebenso wie von anderen Göttern zu erbitten (vgl. die Bitte um σωτηρία u. ὑγίεια Aristoph. av. 865/79 u. Menand. Kol. frg. 1 Koerte, wo summarisch alle olympischen Gottheiten angerufen sind). In die Opfer u. Gebete war oft die Gewährung materiellen Gedeihens ausdrücklich einbezogen (ebd.: ,vielerlei Güter, Nutzen von unseren jetzigen Gütern'; hier geht es gleichzeitig um Fürbitte, vgl. εὐχώμεθα ... διδόναι ... πᾶσι). Dies entspricht dem Wertzusammenhang, in dem G. seit altersher steht (s.o. Sp. 910f). Auch in den Orphischen Hymnen werden nicht nur wohlbekannte Schützer wie Athene u. Artemis, sondern auch eher durch zerstörende Kraft charakterisierte Götter wie Poseidon u. Zeus Keraunos als Soter u. Gewährer von ,Frieden, G. u. untadeligem Reichtum' (εἰρήνη, ὑγίεια ἠδ' ὄλβος ἀμεμφής) angerufen (zB. Orph. hymn. 17, 9f; 19, 20/3; 32, 15f; 36, 13/5 Quandt). Ebenso erbittet der röm. Bauer in Gebet u. Fürbitte von Mars ,bonam salutem valetudinemque' für sich u. seine Familie

(Cato agr. 141, 3). Auch ohne Erwähnung von valetudo konnte die Bitte um salus als ,Gedeihen' G. einschließen, so bei öffentlichen Gebeten pro salute rei publicae (Weinstock 265, 43/54). Daher wird man den an die altröm. Salus geknüpften Erwartungsbereich wie bei Hygieia nicht strikt von dem der mit Aesculapius verbundenen Salus trennen dürfen. Auch bei der altröm. Salus ist oft die Verbindung zu Fortuna (vgl. Hygieia u. Tyche), Felicitas u. Pax gegeben; andererseits betonen etwa die Arvalbrüder die enge Verbindung von salus u. incolumitas (,Unversehrtheit', einschließlich gesundheitlicher), s. Thulin 2058, 4/51. Asklepios selber war nicht nur heilender, sondern auch G. garantierender Gott (Edelstein, Asclepius 2, 90). In dieser Funktion kümmerte er sich auch allgemein um σωτηρία, so anläßlich der ihm u. Hygieia zum Jahresanfang ,zugunsten von Ratsversammlung, Gemeinde, Kindern u. Frauen' gebrachten Opfer (IG 2², 974 [Edelstein, Asclepius 1 testim. 553]; vgl. ebd. ,die Opfer bewirken ... Wohlergehen'); weiteres zu Asklepios (mit oder ohne Hygieia) als Stadtschützer ebd. 2, 182/4. – Neben den mit allgemeineren Erwartungen dargebrachten Opfern u. Gebeten gab es besonders auf G. bezogene. Artemidor (onir. 5, 9 [Edelstein, Asclepius 1 testim. 523] erwähnt jemand, der dem Asklepios ein Opfer versprach, falls er das ganze Jahr über gesund bliebe. Mark Aurel betete zu Asklepios für die Erhaltung der G. des Fronto (ebd. testim. 577). Entsprechend ist in Hymnen Hygieia gewöhnlich als G.erhalterin angesprochen (zB. Ariphron 813 V. 2f Page). Zu dieser Funktion gehörte auch die apotropäische Prophylaxe, der Krankheiten abhaltende Schutz (Weinstock 265, 39/62). Zeugnisse für Opfer, Gebete u.ä. als ,abwendende Maßnahmen' bei Edelstein, Asclepius 1, testim. 502/7; vgl. auch Orph. hymn. 36, 15f (Quandt). – Wir haben Hygieia u. entsprechende Götter als Garanten allgemeinen ,Gedeihens', als Bewahrer speziell von G. u. als prophylaktisch wirkende Krankheitsabwehrer beschrieben. Diese Götter waren natürlich auch Wiederhersteller von G., womit der hier nicht zu behandelnde Aspekt von ,Krankenheilung' angesprochen ist. Zwei abschließende Hinweise: Das geweihte ,Glücksbrot', das die sizilischen Bukoliasten bei Umzügen in Häusern anboten, hieß ὑγίεια u. gehörte zur Gedeihen spendenden Panspermie (Nilsson, Rel. 1², 219. 491f). Es wurde auch in Asklepios-Heiligtümern in der gleichen Funktion, nicht etwa als soziale Maßnahme, an Opfernde verteilt, s. H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (1939) 387. (Wie F. J. Dölger, ACh 1 [1929] 5/9 zeigte, hat es eine christl. Nachfolge gefunden: so wie die Eucharistie selber ,geradezu medizinische Verwendung' finden konnte, war das Eulogienbrot ein G.brot im Sinne der besonderen, ,ganzen' G.) – Gegen Beten u. Opfern für G. gab es Opponenten wie Demokrit u. Diogenes (s.o. Sp. 915). Althippokratische Ärzte hielten solche religiösen Bemühungen für akzeptabel, betonten aber, man müsse sich selbst auch in seiner Lebensweise um G. bemühen (vgl. Hippoc. vict. 4, 87 [6, 642, 8/10 Littré]; 88 [6, 644, 10f], wo der Rat ,man flehe zu den Göttern' wie eine Illustration zu der vorangehenden diätetisch-gymnastischen Anweisung ,man übe angestrengt seine Stimme' wirkt; 89 [6, 652, 17/22], wo in Frage kommende Gottheiten, nach gewährender u. apotropäischer Funktion getrennt, genannt sind [Hygieia fehlt]).

f. Grußformeln. Daß es sich hier ursprünglich um religiöse, zur Wunschformel verblaßte Fürbitten handelt, wird klar aus dem umgangssprachlich (zB. Briefe) dem ὑγίαινε zugefügten σὺν θεῷ (zB. POxy. 16, 1837) oder etwa aus Lucian. laps. 15 (,Vielleicht haben Hygieia oder Asklepios selbst mir den Gedanken eingegeben, dir durch mich G. zu versprechen'). Die ältesten (homerischen) Grußformeln, mündlich gebraucht, sind χαῖρε (s. Lucian. laps. 2), womit nicht G. speziell (sondern ,harmlose Freude an allem Guten u. Schönen': Hug 2060, 45/51), sowie οὖλέ τε καὶ μάλα χαῖρε (Od. 24, 402, fehlt bei Hug), womit G. entsprechend dem ὅλος-Konzept (s.o. Sp. 903; vgl. auch van Brock 187f) angesprochen war. Offenbar war χαῖρε zunächst üblicher (Lucian. laps. 2). Dann sollen (ebd. 5) Pythagoras u. die Pythagoreer die ὑγιαίνειν-Formel strikt bevorzugt haben wegen ihrer hohen Bewertung der Gesamt-G. des Menschen; das würde zur pythagoreischen Auffassung von Diätetik passen. Ob Platon für Briefe statt χαίρειν den Gruß u. Wunsch εὖ πράττειν ,eingeführt' hat (Lucian. laps. 4), stehe dahin. Im 3. Platonischen Brief heißt es, Platon pflege ,nach seiner Gewohnheit' Freunde brieflich mit εὖ πράττειν anzureden (315b 1/3); da er χαῖρε als Gruß u. Wunsch Göttern u. Menschen gegenüber für unpassend

hält (315c1/5), zieht er ersteres wohl als neutraler vor. Wenn darin unter vielem anderen G. inbegriffen war, dann doch nur implizit (Lucian. laps. 4 deutet dies zu sehr auf körperlich-seelisches Wohlbefinden allein). Ὑγιαίνειν legte, obwohl bedeutungsmäßig nicht strikt eingeengt, doch den Schwerpunkt eher fest. Interessant ist die bei Lukian sich spiegelnde Diskussion, wann u. wo ὑγιαίνειν anzuwenden ist oder nicht: daß hier gegebenenfalls wirklich ein ,Fehltritt' (πταῖσμα) vorlag, sei jedoch bei dem breiten Anwendungsspielraum weniger wahrscheinlich. – Bei auf G. bezogenen Grüßen u. Wünschen ist oft ein ,delokutiver' Charakter (van Brock 164_6) deutlich. Wenn man G. zu ,versprechen' (Lucian. laps. 15), zu ,befehlen' (Plat. ep. 3, 315c1f; vgl. διακελεύεσθαι in der Suda s.v. χαίρειν), herbeizu,sagen' (φράζειν bei Demosth. 18, 152) meinte, dann klingt dabei fast magische Anschauung durch. Zumal Kinder denken so, vgl. den bei van Brock 164 zitierten Brief (POxy.119) eines Sohnes an den Vater: ,Wenn du mich nicht mit dir nach Alexandreia nehmen willst, werde ich dir keinen Brief schreiben, nicht mit dir reden u. dir nicht ὑγίαινε wünschen' (οὔτε ὑγιαίνω σε; beachte den ungewöhnlichen Gebrauch von ὑγιαίνειν). Dabei sind offenbar Strafe oder entsprechende Folgen für die G. einkalkuliert. – Grüße u. Wünsche wie ὑγίαινε waren brieflich wie mündlich (zB. Aristoph. eccl. 477) gebräuchlich. Gleich ist ἔρρωσο ,lebe wohl' (van Brock 194f). In Papyrus-Briefen ist χαίρειν (meist am Anfang stehend) gelegentlich durch ἐρρῶσθαι oder διὰ παντὸς ὑγιαίνειν verstärkt (Hug 2061, 30/34); am Schluß steht gewöhnlich ἔρρωσο (vgl. Plat. ep. 1, 310b; 10, 358c; 13, 363c). Lateinisches Äquivalent zu letzterem ist vor allem vale, so bei Begegnungen oder als valen, valuistin, ut vales gebraucht (Weinstock 265, 10/4), ebenso beim Abschied (Hug 2061, 63f). Briefe kann es, etwa in der Formel si vales, bene est, einleiten (Weinstock 265, 14/6), steht aber eher, einfach oder erweitert, am Ende (ebd. Z. 15f u. Hug 2062, 16f); daneben salve u. (h)ave (oder -ere jubeo) bei Begegnung u. als grüßender Zuruf an den Kaiser, den Sieger (Hug 2061, 59/2062, 24), außerdem (am Beginn von Briefen) salutem dicere, auch ,S' abgekürzt (Hug 2062, 14/20). – An Sekundärliteratur hierzu s. Hug; van Brock; F. Ziemann, De epistularum graecarum formulis sollemnibus quaestiones selectae (1911); H. Koskenniemi, Studien zur Idee u. Phraseologie des griech. Briefes (Helsinki 1956) bes. 130/9; K. Thraede, Grundzüge griechisch-römischer Brieftopik (1970).

g. Bildersprache. Für die ältere Zeit muß man mit der Annahme ,bildhaften' oder ,metaphorischen' Gebrauchs der Wörter für G. vorsichtig sein. Nach B. Snell, Die Entdeckung des Geistes[4] (1975) 179f handelt es sich bei der Metapher entweder um dasselbe Wort in derselben Bedeutung, einmal im eigentlichen, dann im übertragenen Sinne verwendet (zB. Fuß – Lampenfuß), wobei die Metapher auf Funktion oder Ähnlichkeit zielt, oder um Homonymie, d.h. verschiedene Bedeutungen eines Wortes, die auf einen kulturhistorischen Prozeß zurückgehen (zB. Vogelfeder – metallene Feder). Wie steht es mit dem homerischen ,das Wort, das jetzt ὑγιής ist' (Il. 8, 524)? Der Vers galt seit Aristarch wegen des für Homer singulären ὑγιής für unecht (s. Kornexl 13_4, der übrigens hiermit nichts anfangen kann, u. van Brock 169). Ὑγιής ist hier nicht selten falsch verstanden (,profitable', W. Leaf, The Iliad [Amsterdam 1960]; ,heilsam' Th. v. Scheffer, Homer. Ilias[2] [1947]; s. Kornexl 13_4; van Brock 169). Das hat van Brock richtiggestellt (,sain, sensé' mit Hinweis auf das ganz analoge ἄρτια βάζειν [Passendes, Vernünftiges sagen], s. ebd. 191; zu ἄρτιος als G.terminus s.o. Sp. 903). Allgemein scheint man hier bildhaften Gebrauch anzunehmen (zB. Lettner 91 u. van Brock 191). Van Brock präzisiert dies mit der Annahme, ,daß ὑγιής zur damaligen Zeit schon im übertragenen Gebrauch geläufig war'. Meint das eine ,kulturhistorische Entwicklung' mit dem Resultat einer neuen Bedeutung ,vernünftig'? Wir sahen (o. Sp. 904), daß Körper u. Seele bzw. Geist für Homer noch Einheit sind, so daß hier (auch später noch) körperliche ebenso wie geistig-seelische Zustände u. Äußerungen selbstverständlich, ohne Gedanken an ,Unterschied' oder ,Übertragung' als ,gesund' bezeichnet werden. Damit entfällt hier ,Bildhaftigkeit'. Das gilt ebenso für Ausdrücke wie ,G. des Verstandes' in der Tragödie (zu Aischylos o. Sp. 908; weiteres bei Lettner 91) u. Komödie (s. H. Blümner, Über Gleichnis u. Metapher in der Attischen Komödie [1891] 47), für λόγος ὑγιής u. ὑγιὲς βούλευμα zB. bei Herodot (1, 8 u. 6, 100) oder dergleichen. Der entsprechende Gebrauch von sanus etwa in der röm. Dichter-

sprache (s. J. Svennung, Catulls Bildersprache [1945] 126f) ist ein Nachklang davon. G. als moralische Kategorie gehört ebenfalls zur Körper-Seele-Einheit, so daß Simonides' ὑγιὴς ἀνήρ (s.o. Sp. 905) nichts ‚Übertragenes' (Kornexl 19_{15}) ist u. keinen ‚Wandel zu einem geistig-seelischen Begriff' (G. Christ, Simonidesstudien [Freiburg i.Ü. 1941] 25) markiert. Wenn aber etwas nicht einen Zustand oder eine Äußerung der Körper-Seele-Einheit Darstellendes, zB. Reichtum, ‚gesund' heißt (Pind. Ol. 5, 23), dann darf dabei die konkrete u. enge Verbindung der Werte G. u. Reichtum (s.o. Sp. 911) nicht vergessen werden, bevor man dies Bildersprache nennt. – G. ist an sich ein biologischer, auf Organismen bezogener Begriff, selbstverständlich Tiere u. Pflanzen (‚gesunde' Bäume in Hippoc. hum. 11) einschließend. Bildersprache liegt erst dann vor, wenn G. auf Nichtbiologisches übertragen wird. Hier bietet sich die Polis oder der Staat an. Derartiges nennt man (bei bestimmten modernen Tendenzen) ‚Biologismus' (H. Rikkert) oder ‚Organizismus' (H. Marcuse; zur Kritik der ‚organisch-biologischen Theorie von Gesellschaft u. Staat' s. K. R. Popper, The open society and its enemies 1 [Princeton 1973] 358). Das findet sich schon in Solons G.methaphorik, wenn er für die ‚(moralisch) gesunde Polis' den Ausdruck ἄρτια βάζειν benutzt (frg. 3, 32. 39 Diehl; s.o. Sp. 903) u. wenn Herodot (1, 30) Solon seine Heimat Athen als πόλις εὖ ἥκουσα (= εὖ πράττουσα; s. dazu o. Sp. 903) beschreiben läßt; dann etwa bei Aischylos (o. Sp. 905) u. vor allem in Platons Beschreibung der ὑγιὴς πόλις (zum Ausdruck vgl. resp. 372e7 u. 373b2). Zum Staatswesen gehören Recht usw.; so wird Schaden durch Gesetze ὑγιής (‚in Ordnung') gemacht (leg. 862b6), u. eine Rechnung ὑγιὴς γίγνεται (ebd. 771c5; für Platons G.metaphorik s. Lettner 91/3 u. Rueß 79/94 u. 136/144). Das gleiche Bild vom ‚gesunden' Staat findet sich bei römischen Autoren (zB. Cicero). – Der in G. steckende Aspekt ‚Unversehrtheit' führte zu bildersprachlicher Charakterisierung bestimmter unbelebter Dinge wie Schiffe (Thuc. 8, 107, 2) oder Gerätschaften (Glasgefäße, Maschinen) als ὑγιής (‚heil'); Belege bei Liddell-Scott-Jones s.v. ὑγιής I, 3 u. van Brock 170f.

II. Israelitisch-jüdisch. Was in AT, Schriften des Frühjudentums u. der talmudischen Epoche über Medizin u. Hygiene ausgeführt wird (vgl. dazu Wolff; Ebstein, Medizin AT; ders., Medizin NT/Talmud), ergibt noch kein Konzept von G. an sich. Es seien im folgenden Anregungen Köhlers u. Friedenwalds aufgenommen, wobei wir dem bisher benutzten Schema folgen.

a. Terminologie. Wie in anderen Sprachen ist auch in der hebr. Sprachentwicklung mit der Zunahme theoretischen Denkens ein Wachsen von Abstraktbildungen verbunden (L. Gulkowitsch, Die Bildung von Abstraktbegriffen in der hebr. Sprachgeschichte [1931]). So findet sich im Althebr. noch kein Wort für G. an sich, obwohl es an mit dem Begriff oder Gegenbegriff zusammenhängenden Wörtern selbst nicht fehlt. Daraus zu schließen, die Hebräer hätten keinen G.begriff gehabt, hieße Kornexls Fehler (s. o. Sp. 903) zu wiederholen. Das Althebr. hat zwar auch viele Ausdrücke für Krankheiten u. Gebrechen (für körperliche Gebrechen mit der pi'el-Form gebildet, zB. gibben ‚bucklig'; für geistige oder nervliche Krankheiten mit der pi'ālôn-Form gebildet, zB. šiggā'ôn ‚Wahnsinn'; für körperliche Krankheiten mit der pa'ælæt-Form gebildet, zB. šaḥæfæt ‚Schwindsucht'; für körperliche Verletzungen mit der pā'ûl-Form gebildet, zB. šābûr ‚Bruch'), aber nur einen allgemeineren, sich für Krankheit an sich eignenden Begriff: ḥolî ‚Schwäche, Schlaffheit'. Dem wiederum entsprechen der als Gegenbegriff gebrauchte, im Mittelhebr. belegte (vgl. jGiṭṭin 7, 48c; jNiddah 1, 49b; jKetubbot 4, 28c u. 5, 30a) Terminus bôrî ‚Wohlgenährtheit, Straffheit, Stärke' für ‚G.' sowie das auch im Neuhebr. für ‚G.' gebräuchliche bᵉrî'ût.

b. Konzept. Eine Annäherung an das G.-konzept des AT gelingt von solchen Wörtern her: Der kranke Job (10, 12) klagt: ‚Leben u. Lebenskraft hast du in mich gelegt ...' Ḥayyîm u. ḥælæd (dieses konjiziert) meinen faktisch G.; sie wurde in der Tat als Kraft u. Straffheit konzipiert. Das konnte in Bildern wie Jobs ‚daß du wie Ton mich gebildet' (10, 9) u. ‚mit Haut u. Fleisch hast du mich umkleidet u. mich durchflochten mit Knochen u. Sehnen' (10, 11) illustriert werden. Hier verbindet sich ‚Kraft' mit ‚Ganzheit u. Unversehrtheit' (s. ‚Ton' gegenüber ‚Staub', Job 10, 9). Unversehrtheit u. Makellosigkeit (im weiten u. speziellen Sinne) bezeichnet auch das Adjektiv tām (zB. Job 1, 1, wo es etwas eng mit ‚bieder' o.ä. übersetzt wird). Ferner dürfte das Wort für Arzt (rofæ') ‚Flikker, Zunäher' bedeuten (Köhler 40). Stimmt

dies (für andere Erklärung s. Friedenwald 10), dann deutet es ebenfalls auf G. als ‚Unversehrtheit'. Zu Kraft sowie Ganzheit u. Unversehrtheit tritt Wohlgestalt, kombiniert mit geistiger Tüchtigkeit: so in dem von Köhler 18/20 besprochenen, in David verkörperten ‚Bauernideal' (1 Sam. 16, 18), wo G. in der Kumulation dieser Eigenschaften, bes. aber in Wehrhaftigkeit, Wohlgestalt u. Redemacht sich verkörpert (Köhler 20: ‚Das Ganze ... ist ein ... Bauernideal, gesund, kraftvoll u. lebensnah'; ebd. zu Dan. 1, 4 als spätem Nachklang). Dies alles deckt sich mit altgriechischen G.konzepten (für den Arzt als ‚Flicker' s.o. Sp. 919).

c. Bewertung. Auch das althebr. G.konzept ist also statisch, äußerlich u. ästhetisch. Daß die Bewertung dem entspricht, zeigt der von Köhler 19 als ‚hablich' erklärte Begriff ḥayil (1 Sam. 16, 18), womit also zu G. wieder Habe u. Besitz (s.o. Sp. 910f) träten (oder entspricht dies der griech. εὐεξία mit dem darinsteckenden ἔχειν ?). Dieser hochbewertete materielle G.begriff birgt auch im Hebräischen die Gefahr rigoroser Abwertung der weniger Gesunden in sich (s. Köhler 19. 23). Im Vergleich zu den Griechen scheint bei den Hebräern eine Verinnerlichung erst ganz allmählich, eher ansatzweise, eingetreten zu sein. Bei Sirach heißt es: ‚Besser arm u. gesund (ḥay) u. knochenbaukräftig in seinem Tun als reich u. von seinem Leibe gequält. G. u. Wohlbefinden (ḥayyîm šeʾer ‚Leben des Fleisches'; ὑγίεια καὶ εὐεξία [LXX]) sind besser als alles Gold; ein kräftiger Körper ist besser als unermeßliches Gut. Es gibt keinen besseren Reichtum als G. des Körpers' (‚starkes Fleisch' Sir. 30, 14/7). In dieser im 2. Jh. vC. verfaßten Schrift mag die an Solon (o. Sp. 910) erinnernde Neuwertung der G., wie auch anderes (s. Friedenwald 6), griechisch beeinflußt sein, ebenso der betont auf ‚Fleisch' bezogene G.begriff (dazu o. Sp. 913). Ein Konzept einer relativen G. (mit Aufwertung der hinreichend Gesunden) gibt es jedoch im AT ebensowenig wie eine strikt dualistische Trennung von G. des Körpers u. G. der Seele mit entsprechenden Wertungen. Die Hebräer fassen Seele nicht als eigenstoffliches, eventuell unsterbliches Wesen auf. Wenn Philon den Leib als minderwertig u. Gefängnis der Seele bezeichnet u. allein deren G. schätzt, dann erinnert das an die orthodoxe Stoa (für Philon s. Luck 311) u. ist typisch für einen hellenisierten Juden. Wohl aber findet sich, wenn auch nur gelegentlich u. ebenfalls unter griechischem Einfluß, Abwertung der G. zugunsten spiritueller Güter (Sap. 7, 10 ‚ich hatte sie [die Weisheit] lieber als gesunden u. schönen Leib'; umgekehrt Prov. 14, 30 ‚ein gelassenes Herz ist Leben für den Leib', u. ebd. 4, 22 ‚denn sie [die Weisheitslehren] sind Leben dem, der ihrer teilhaft wird, u. gesund für seinen ganzen Leib', wo G. jedenfalls nicht abgewertet ist).

d. Gesundheitserhaltende Maßnahmen. Der statische G.begriff läßt keine aktiven Bemühungen um G.erhaltung erwarten. So wird man zögern, bestimmte Passagen im AT als ‚hygienische Vorschriften' (so zB. Ebstein, Medizin AT 14; S. Muntner, Art. Medicine: EncJud 11 [Jerusalem 1971] 1179) anzusehen. Wieder ist nach der jeweiligen Motivation zu fragen. – Zur Umwelthygiene: Der Hrsg.-Art. Hygiene: EncJud 8 (Jerusalem 1971) 1140 umschreibt sie zutreffend als ‚Konzept persönlicher Sauberkeit als Voraussetzung von Heiligkeit wie auch als Hilfe für körperliche G.'. (E. Neufeld, Hygiene conditions in ancient Israel [iron age]: BiblicArchaeol 34 [1971] 42/66 bietet eine gute Übersicht mit vorsichtiger, teils zu sehr modernisierender Interpretation.) Das Gebot, im Krieg außerhalb des Lagers eine Stelle für Exkremente zu graben u. mit Sand zu bedecken (Dtn. 23, 13/5), wurde ‚von jeher ... (als) rationelle Lagerhygiene, Schutz gegen Seuchenverbreitung' aufgefaßt (Preuss 646; vgl. Ebstein, Medizin AT 14f; Muntner aO.), obwohl die Begründung (V. 15) eindeutig ist: ‚Denn der Herr, dein Gott, wandelt mitten durch dein Lager, daß er ... deine Feinde dir preisgebe. Darum soll dein Lager heilig sein, daß er nicht etwas Häßliches bei dir sehe u. sich von dir wende'. Aborte gab es zunächst außerhalb der Wohnstätten an dafür vorgesehenen Plätzen (oder man entleerte sich an beliebigem Ort). Aborte in Häusern kamen später u. nur bei Reichen auf. Von Kanalisation war keine Rede. Straßenreinigung ist einmal für Jerusalem im Talmud erwähnt, eine zweifelhafte Nachricht (bBaba meṣiʿa 26a: ‚weil die Straßen Jerusalems täglich gefegt zu werden pflegten'). – Zur Körperhygiene: Die Vorschriften über Aussatz u. seine ‚Reinigung' (Lev. 13f) u. über an ‚Fluß' Leidende (ebd. 15, 2/15) sowie über Leichenkontakt (Num. 19, 11/3) sind für Muntner (aO.) Beweis, daß die Hebräer eine klare Vorstellung von Infektionskrankheiten u. hygienischen Maßnahmen

dagegen hatten. In Wirklichkeit zeigen Texthinweise wie ‚Schuld-‘ oder ‚Sündopfer‘ u. ‚Sühne‘ (Lev. 14, 12. 19; 15, 15; Num. 19, 13 ‚entsündigt‘) die religiös-kathartische Motivation. Der Charakter der ‚Unreinheit‘ von an ‚Fluß‘ Leidenden wird deutlich dadurch, daß auch männlicher Samenerguß (Lev. 15, 16/8) u. weiblicher Monatsfluß (ebd. 19/30) hierzu gezählt sind. Das ist eine Form der aus vielen Kulturen bekannten kultischen Unreinheit mit entsprechend kathartischen Maßnahmen; ebenso beim Leichentabu (dazu u. zu sachlichen Widersprüchen, die sich bei der ‚Desinfektions‘-Theorie ergeben, s. Preuss 597/9). Ferner (vgl. zum folgenden insgesamt: S. Krauss, Talmudische Archäologie 1 [1910]): Fußwaschungen, oft zeremoniell ausgeführt, waren uralte Sitte; primäre Reinlichkeitsmotivation ist auch hier zumindest zweifelhaft (vgl. Preuss 617f). Bei Handwaschungen ist die ursprünglich religiöse Bedeutung eindeutig (bŠabbat 14a/b); eine profane, auf G. abhebende Bedeutung entwickelten erst mittelalterliche Ausleger (Tosafot Ḥullin 106a). Vollbäder sind im AT nur zusammen mit kultischem Zeremoniell erwähnt u. für die oben genannten ‚Unreinheiten‘ vorgeschrieben; man könne sich ‚des Eindrucks nicht erwehren, als sollten sie den Zwecken der Reinlichkeit u. der Körperpflege überhaupt dienen, aber man muß stets daran festhalten, daß von diesem Zwecke in den alten Schriften keine Rede ist. Sie werden angeordnet ohne weitere Motivierung‘ (Preuss 620f). Diese ist aber aus dem Zusammenhang klar. Warm- u. Dampfbäder, regelmäßig gebraucht (Badeanstalten), sind erst seit der röm. Zeit nachweisbar (ebd. 627/42); man sieht darin nicht nur eine Annehmlichkeit, sondern auch ein die G. erhaltendes Mittel; die entsprechenden Termini sind griechische Lehnwörter. – Zur Speisediätetik: Daß die mosaischen Speisegesetze, die ‚reine‘ u. ‚unreine‘ Tier- bzw. Fleischarten (Lev. 11; vgl. Dtn. 14, 3/21) betreffen, viele, vorwiegend religiöse Gründe hatten, betont schon J. B. Friedreich, Zur Bibel. Naturhistorische, anthropologische u. medicinische Fragmente (1848) 78/95, bes. 78/80. Sie wurden verschieden erklärt (vgl. H. Rabbinowicz, Art. Dietary laws: EncJud 6 [Jerusalem 1971] 42f). Haben bei ihnen ‚wohl Rücksichten auf die körperliche G. mitgesprochen‘ (so, im übrigen vorsichtig abwägend, Preuss 588)? Nach Friedreich aO. 94 war mindestens beim Schweinefleischverbot ‚auch ... ein sanitätischer Grund‘ maßgebend, da schon die Ägypter die G.schädlichkeit des Schweinefleisches gekannt hätten. Der von Friedreich zitierte Manethon (Aelian. nat. an. 10, 16) erwähnt nur Schweinemilch, deren Genuß Hautkrankheiten (‚lepra‘) erzeugen soll. Aus dem Kontext wird deutlich, daß die ägypt. Vorstellungen darüber primär religiös waren: Das Schwein war nach seinen Gewohnheiten (Allesfresser) ‚unfromm‘ u. daher abzulehnen. Zumal Hautkrankheiten sind in alten Kulturen oft als Götterstrafe für Unfrommheit aufgefaßt (Job!). Rationalhygienische Vorstellungen sind also hieraus nicht herzuleiten. Die Gelehrten der talmudischen Epoche versuchten, da schriftliche u. mündliche Tradition kultische oder ethische Begründungen kannten, selten, die mosaischen Speisegesetze rational zu betrachten (Rabbinowicz aO.), mit Ausnahme des Verbots, ein Tier zu essen, das eine für Menschen tödliche Substanz gefressen hat (Preuss 594f). Erst Moše ben Maimon, Môræh n^{e}bûkîm 3, 48 behandelte die alten Speisegesetze ganz unter medizinisch-hygienischem Aspekt. Ein Plädoyer für Vegetarismus zwecks G.erhaltung wollte man aus Dan. 1, 4/15 herauslesen (zB. Ebstein, Medizin AT 29). Aber die religiöse Begründung (Daniel scheut ‚Verunreinigung‘ durch Nebukadnezzars Speisen u. Getränke u. weicht allein deshalb auf Gemüse u. Wasser aus) ist eindeutig, so daß auch Feststellungen wie ‚sie waren schöner u. besser bei Leibe als alle Knaben, die von des Königs Speise aßen‘ (Dan. 1, 15) kein Bewußtsein von ‚gesunder Kost‘ beweisen. Schließlich *Gefräßigkeit: Sie galt als Übel, vgl. Dtn. 21, 20, wonach der ‚störrische u. trotzige‘ Sohn, ausdrücklich als ‚Schlemmer u. Trunkenbold‘ gekennzeichnet, schwer bestraft werden soll. Der Grund dafür steht Prov. 23, 20f: ‚Sei nicht unter den Säufern u. Schlemmern, denn die Säufer u. Schlemmer verarmen‘. Solche Gebote gründen also nicht etwa auf einem Wissen von der G.förderlichkeit mäßiger Ernährung. Ähnlich steht es mit Num. 11, 18/20 (‚Hätten wir doch Fleisch zu essen! In Ägypten ging es uns besser! Darum wird euch der Herr nun Fleisch zu essen geben; nicht nur einen Tag sollt ihr davon essen, ... sondern einen ganzen Monat lang, bis es euch zur Nase herauskommt u. zum Ekel wird‘). Preuss 660 hat dies in Übereinstimmung mit der Tradition als ‚eine akute schwere Schädigung des Körpers durch

Fleischgenuß' aufgefaßt u. die ‚schreckliche Plage', mit der Gott die maßlos Wachtelfleisch essenden Israeliten schlug u. tötete (V. 33f), als schwerste Magen- u. Darmstörung. Entscheidend ist aber wieder die religiöse Auffassung u. Bestrafung der ‚Lüsternheit' (vgl. zB. Prov. 23, 2 ‚Setze ein Messer an deine Kehle, wenn du gierig bist'). Eine medizinisch-diätetische Warnung darf man hierin nicht sehen. Erst im talmudischen (bŠabbat 33a, bGiṭṭin 70a) u. midrašischen (Qoh.R. zu 1, 18) Schrifttum begann man, mit Hinweisen auf Todesfälle durch Völlerei, auf die gesunde (d.h. nicht auf Delikatessen gerichtete) Lebensweise der Tiere usw. aus den alten Geboten G.regeln zu machen. Summarisch ist zu sagen, daß die Hebräer, verglichen mit den Griechen, offenbar erst spät die Möglichkeiten der G.erhaltung durch hygienisch-diätetische Maßnahmen erkannt haben. Alt war bei ihnen allenfalls die Vorstellung, daß die Weisheitslehre nicht nur spirituell, sondern für den ganzen Menschen von Nutzen (‚gesund') ist (s.o. Sp. 928f u. Luck 310f mit Anm. 22). Zum Fehlen aktiver, hygienisch-diätetischer G.vorsorge dürfte neben dem Vorherrschen eines statischen G.begriffs auch der Glaube beigetragen haben, G. wie Krankheit liege allein in Gottes Macht (vgl. Ex. 15, 26 ‚Wenn du dem Herrn, deinem Gott, treulich gehorchst . . ., will ich keine von den Krankheiten über dich bringen, die ich über Ägypten gebracht habe; denn ich, der Herr, bin dein Arzt'). Doch hat dies offenbar nicht zu etwas wie der kynisch-stoischen Unterdrückung des Verlangens nach G. (s.o. Sp. 920) geführt. Wohl aber gab es, mit Berufung auf Gottes alleinige Zuständigkeit, gelegentliche, allerdings wohl isolierte Stimmen gegen Ärzte u. Medizin überhaupt (Friedenwald 6/9).

e. Gruß- u. Wunschformeln. Von althebr. Grußformeln kommen die mit ḥayyîm u. šālôm in Frage. Zur Wertung von ‚Leben' als ‚Glück' schon im AT vgl. W. W. Baudissin, Atl. ḥajjīm ‚Leben' in der Bedeutung von Glück: Festschr. E. Sachau (1915) 143/61, bes. 143/5. 159; die Grundbedeutung der Wurzel šlm ‚wohl sein' (G. v. Rad, Art. εἰρήνη B: ThWbNT 2 [1935] 400), ‚vollkommen sein' (B. Hemelsoet: H. Haag [Hrsg.], Bibel-Lex.[2] [1968] 495), ‚reichlich genug sein' (G. Gerleman: TheolHdwbAT 2 [1976] 925/8) umfaßt in ihren vielen Bedeutungsnuancen für šālôm mit ‚Unversehrtheit, Wohlergehen, Gedeihen' auch leibliche G.; vgl. zB. Gen. 29, 6 (‚es steht wohl um ihn') u. die begriffliche Verbindung von šālôm u. rāfā' in Jer. 6, 14; Jes. 57, 18f (weiteres s. bei Müller 553 unter II). Von später erst bekannten hebr. Gruß- u. Wunschformeln beziehen sich folgende auf G. (s. die Übersicht im Art. Greetings and congratulations: EncJud 7 [Jerusalem 1971] 912/8): ḥ^{a}zāq ûvārûk ‚sei stark u. gesegnet'; yišar koḥ^{a}kā ‚tüchtig sei deine Kraft'; ḥ^{a}zāq wæ'^{æ}māṣ ‚fest u. stark'; labb^{e}rî'ût ‚zur G.'; r^{e}fû'āh š^{e}lemāh ‚volle Heilung'!

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Begriff u. Einschätzung. Begriff u. Einschätzung der G. im NT sind von Jesu Heiler-Rolle her zu erfassen. Ohne auf diese als Krankenheilung näher einzugehen, ist folgendes festzuhalten: Jesus ist zwar im NT nicht als ‚Arzt' bezeichnet (vgl. K. H. Rengstorf, Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube u. Asklepiosfrömmigkeit [1953] 15f; insoweit sind Edelstein, Asclepius 2, 133f u. Schneider 1, 56 mit Anm. 4 unpräzis). Daß aber im NT ‚auch seine spätere Bezeichnung als Arzt nicht einmal vorbereitet ist' u. die Wendung ὑγιὴς γίνεσθαι im Joh.-Ev. (vgl. 5, 6. 9. 11. 14) etwas für das NT Neues, ‚eine bewußte Bezugnahme auf die Welt des Asklepios' ist (Rengstorf aO. 16), ist sicher übertrieben. Wo wäre ein gravierender Unterschied zwischen dem johanneischen ὑγιὴς γίνεσθαι u. Wendungen wie ἴσθι ὑγιής (Mc. 5, 34) oder ἀπεκατεστάθη ὑγιής (Mt. 12, 13)? (Skepsis gegen Rengstorf auch bei Luck 312_{31}). Eine ‚auffällige Zurückhaltung aller Evangelisten mit gewisser Ausnahme allein des Lukas gegenüber dem Verbum ἰᾶσθαι' (Rengstorf aO. 39_{51}) ist ebenfalls nicht zu sehen (vgl. Mc. 5, 29 ἔγνω . . . ὅτι ἴαται). Jesus ist schon im NT Heiler, d.h. Hersteller von G. In ihrer Gegenüberstellung von Christus u. Asklepios (Asclepius 2, 132/8) erwähnen Edelstein aber nicht, daß Jesus nicht nur oder primär Wiederhersteller der üblichen G. ist u. vor allem, daß er nicht wie Asklepios als Bewahrer der üblichen G. angesehen wurde. Dies hängt mit dem besonderen, im Lichte von Jesu Heilertätigkeit gesehenen ntl. G.begriff zusammen. In den apokryphen Apostel-Akten ist Jesus ἰατρὸς ψυχῶν; gewöhnliche Ärzte behandeln ‚Körper, die der Auflösung verfallen'. Jesus heilt ‚Seelen, die nicht zugrunde gehen' (Act. Thom. 95). Das erinnert an strikten Dualismus. Gilt die dazugehörige Körperabwertung auch für das NT, u. geht es hier nur um G. der (höherwertigen)

Seele? Dem widersprechen Jesu Heilungswunder, die körperliche Krankheiten betreffen. Ausdrücklich heißt es ferner in Joh. 7, 23, Jesus mache ‚den ganzen Menschen' gesund. Das schließt Körperliches wie Seelisches ein (entsprechend ist Jesus in den Thomas-Akten 143 ‚der Arzt alles Sichtbaren u. Unsichtbaren'). Die daraus resultierende G. ist aber mehr als die übliche: ‚Ganzheit' meint hier auch Freisein von Sünde (Müller 553 unter 1a); vgl. Mt. 12, 11. 13 (Vergleich der G.wiederherstellung mit Errettung u. ‚Erweckung' eines in den Abgrund Gefallenen); Lc. 5, 24 (‚Damit ihr aber wißt, daß der Menschensohn Vollmacht hat auf Erden, Sünden zu vergeben – sprach er zu dem Gelähmten –: Ich sage dir: Steh auf [wieder ‚Erweckung'], nimm dein Bett u. geh heim'); Joh. 5, 14 (‚Siehe, du bist gesund geworden; sündige nicht mehr, damit dir nicht Schlimmeres widerfahre', die ‚Erweckung' ebd. V. 8). Dies gründet auf dem alten Konzept von Krankheit als Sündenfolge. Voraussetzung solcher G. ist einerseits die Anwendung des messianischen Wortes, andererseits der Glaube; vgl. Mc. 5, 34 (ähnlich Lc. 7, 9/11) u. Jesu Mißerfolg als Heiler ‚wegen ihres Unglaubens' Mc. 6, 5f (an den von Schneider 1, 55_6 dafür, daß Jesus angeblich auch Ungläubige heilte, beigebrachten Stellen geht es nicht um Heilung). Was für eine G. ist in dem Herrenwort ‚die Gesunden bedürfen des Arztes nicht' (Mc. 2, 17 u. Lc. 5, 31) gemeint?

b. Konzept. Luck 311/3 erweckt den Eindruck, als ob die Variante ἰσχύοντες bei Markus (ὑγιαίνοντες bei Lukas) bedeute, daß der durch ὑγιής vermittelte G.begriff ‚dem palästinischen Bereich fremd' war. In Wirklichkeit war im Jüd. wie im Griech. G. oft als ‚Stärke' konzipiert (s.o. Sp. 903). Das Herrenwort mag auf ein volkstümliches Sprichwort anspielen (Müller 553 unter 1b); in der Komödie zB. war dies ein Topos (vgl. Philemon 2, frg. 2 Edmonds ‚Wie unglückselig sieht jeder Arzt aus, wenn es niemand schlecht geht'; s. auch Celsus, o. Sp. 919). Jesus meint aber auch hier nicht nur die übliche G., denn er sagt weiter: ‚Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder' (Mc. 2, 17 u. Lc. 5, 32). G. ist auch hier Makel- u. Sündenlosigkeit, vermittelt durch μετάνοια (Lc. 5, 32) u. Glaube. Das heißt, wie gesagt, nicht, daß die übliche (körperliche) G. davon ausgeschlossen war; auf ihr lag aber nicht der Ton. Darum wurde Jesus nicht als Erhalter der üblichen G. angerufen. Dem entspricht die Auffassung, daß die übliche G. als solche auch Gefahren birgt (für christliche Belege s. H. Schadewaldt, Die Apologie der Heilkunst bei den Kirchenvätern: Veröff. Intern. Ges. f. Gesch. d. Pharmazie 26 [1965] 126 u. u. Sp. 943f; vorchristliche Belege o. Sp. 913) u. daß Gott zumindest bei Ausgewählten Krankheit als pädagogisches Mittel einsetzt (‚der du mir auch zuvor körperliche Schwäche bereitet hast': Act. Joh. 113).

c. Gruß- u. Wunschformeln. In ntl. Briefen bestätigen sie das Bisherige: Die den Freunden gewünschte G. ist bei Paulus die ‚ganze', zuvörderst Pneuma u. Seele, aber auch den Körper betreffende, sündenfreie (1 Thess. 5, 23; ähnlich 3 Joh. 2). Auch hier ist die (zwar betonte) Trennung von Körper u. Seele sicher nicht strikt dualistisch u. keine Körperabwertung beabsichtigt.

d. Bildersprache. In der Geschichte vom verlorenen Sohn meint ‚gesund' neben üblicher G. das ‚Heile' des Errettetseins (Lc. 15, 27 vgl. 24), bleibt also im Rahmen des Konzepts der ‚ganzen' G. Bei der Wendung ὑγιαίνειν (ἐν) τῇ πίστει (Tit. 1, 13; 2, 2) ist fraglich, ob sie echt übertragenen Gebrauch darstellt (Müller 554) oder nicht auch den Begriff der ‚ganzen' G. meint, dessen Voraussetzung ja der Glaube ist. Damit zusammenhängend, aber doch eher übertragen, ist die Verbindung von ὑγιής/ὑγιαίνων mit Begriffen wie διδασκαλία in den Pastoralbriefen. Hier liegt nicht ‚Einwirkung der griech. Popularphilosophie' (Müller 554), sondern allgemeine Tradition ‚auf dem griech.-hellenist. Hintergrund' (Luck 312, 3 mit Anm. 32) vor (dazu o. Sp. 928). Dabei handelt es sich nicht etwa um die ‚die G. (sc. der Seele) herstellende Lehre' (zur Kritik an W. Michaelis, Pastoralbriefe u. Gefangenschaftsbriefe [1930] s. Luck 312_{32}). Die Lehre ist ‚gesund', weil sie einerseits frei von moralischen Lastern auf deren Gegenteil gegründet ist (Tit. 1, 9; vgl. 1,7f), andererseits frei von körperlichen Begierden auf geradezu medizinisch-diätetischer Enthaltsamkeit basiert (Tit. 1, 7 ‚nicht trunksüchtig', ‚beherrscht'; 2 Tim. 4, 5, ‚sei in allem nüchtern'). Damit ist wieder eine Beziehung zur (nicht übertragen gebrauchten) ‚ganzen' G. hergestellt (deswegen sollte man bezüglich der Koppelung von ὑγιαίνων u. διδασκαλία wohl besser nicht von ‚ganz anderer Bedeutung' [so Luck 312, 18] sprechen).

Identisch ist ὑγιής/ὑγιαίνων λόγος (vgl. vor allem 1 Tim. 6, 3 u. Tit. 2, 8).

II. Frühchristliche Literatur. Die Haltung früher Kirchenväter u. anderen frühchristlichen Schrifttums zu G. hängt ab von der Einstellung zum Körper, von Nähe oder Distanz zum strikten Dualismus, von der Einschätzung der Schöpfung u. Gottes damit verbundener Absicht. Dabei tauchen vorchristliche Argumente u. Topoi zur Bekräftigung oder Widerlegung eines Standpunkts auf.

a. Konzepte u. Definitionen. Die Einstellung zum Körper schwankt zwischen ,Körperfreudigkeit' (Schneider) u. ,Körperhaß' (Dodds), Schlagwörtern, die der Spezifizierung bedürfen. Das alte σῶμα-σῆμα-Thema (s.o. Sp. 913; dort auch für christliche Belege Courcelle, Gefängnis aO. 294/303; J. H. Waszink, Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima [Amsterdam 1947] 545) markiert eine zum ,Körperhaß' führende Linie; u. die Topik der Körperabwertung war in Kynismus u. Stoa reich ausgestaltet. Aber man sollte schärfer als Dodds 29f sagen, welche christlichen Kreise radikalem Körperhaß huldigten u. wieweit das jeweils ging. Typisch für gnostischen Einfluß ist das Thomas-Ev., wo Jesus sagt (112) ,wehe der Seele, die vom Fleisch abhängt'; der wahre Fromme hat ,sich selbst gefunden', seiner ,ist die Welt nicht würdig' (ebd. 111). Ist dieser strikte, die Schöpfung verachtende Dualismus ein Appell zum Tode, gar zum Selbstmord (Dodds 30_1 ,... betont die Notwendigkeit einer völligen Entfremdung vom Körper')? Für die Manichäer war σάρξ (die paulinische Unterscheidung von σῶμα u. σάρξ sei beiseitegelassen) Schöpfung des Teufels (Anastas. Sin. hod. 14 [PG 89, 253 A]); die Seele gehört dem Licht, der Körper der Dunkelheit (Hegem. Arch. 7 [9, 16 Beeson]); auch Jesu Sterbliches ist geboren ,aus Blut, Fleisch u. anderem üblem Geruch der Frauen' (ebd. 5 [7, 11]); die Seele ist im Körper gebunden u. ,gequetscht' (ebd. 8 [12, 6/8]). Den gleichen Ton schlagen die Thomas-Akten an (30): Gott ist ,Vater, aber nicht der noch in den Körpern wohnenden Seelen, sondern derer, die sie verlassen haben; denn von den noch in Befleckungen weilenden Seelen bist du Herr u. Richter'. Hier scheint ,verlassen' auf die naheliegendste Konsequenz zu deuten, den Wunsch, den so verachteten Körper zu verlassen. In Platonismus u. Stoa waren Anregungen dafür zu finden: Maximos von Tyros begrüßt Hinfälligkeit des Körpers als Befreiung der Seele aus der Finsternis (7, 5a [81, 14f Hobein]), u. Seneca bejaht Selbstmord als Befreiung aus dem Leibeskerker (tranq. an. 16, 3). Entsprechend gab es eine christl., aus manchen Quellen gespeiste ,Todesfaszination' (Nock 198). Sie konnte in Drang zum Martyrium ausarten, wobei etwa Ignatios (Rom. 4) sich besonders exaltiert gebärdet (Dodds 135_4). Diese ἐπιπηδήσαντες τῷ θανάτῳ ,verleumdeten' den Körper extrem (Clem. Alex. strom. 4, 17, 1 [GCS 52, 256]). – In solchen Kreisen kann irdische G., die notwendigerweise den Körper einschließt, nicht geschätzt, u. Maßnahmen zu ihrer Erhaltung müssen hier unterlassen oder abgelehnt worden sein. Doch das waren offenbar begrenzte Kreise. Tatian, gewiß Rigorist, spricht zwar abwertend von σαρκίον (or. 6, 2 [273c Goodspeed]; vgl. das kynische σωμάτιον s.o. Sp. 913), ohne doch den Fanatismus der Körper-,Verleumder' zu erreichen. Anachoreten, die von der ,Tötung' des Körpers reden (Dodds 30), meinten nur extreme Askese, Erdulden körperlicher Torturen zur Erlangung eines ,christl. Ideals einer völligen Apathie u. Empfindungslosigkeit' (O. Zöckler, Askese u. Mönchtum [1897] 244). Solche Asketen durften im Interesse der G. der Seele gegebenenfalls keine körperheilenden Maßnahmen in Anspruch nehmen (Tertia regula patrum 12 [PL 103, 446]). Gelegentlich verweigerten sie auch bei großen Schmerzen ärztliche Hilfe (für Thalassios s. Zöckler aO.). Im allgemeinen blieb das aber Theorie (Frings 16). Mönche akzeptierten meist ärztliche Hilfe (für den Fall des Stephanos s. Pall. hist. Laus. 24 [77f Butler]; weiteres bei Frings 16). Das erinnert an eine entsprechende Diskrepanz zwischen Anspruch u. Lebenswirklichkeit in Kynismus u. Stoa (s.o. Sp. 913). Hinzu kam ein verbreiteter christl. Widerstand gegen totale Körperabwertung (Clem. Alex. strom. 4, 17, 1 nennt solche Körperverächter nur dem Namen nach Christen) mit verschiedenen Motiven u. Argumenten. Zunächst gegen planmäßige Körperzerstörung: Im Neuplatonismus wurde Selbstmord abgelehnt mit dem Argument ,Unziemlich ist es, vor dem vom Schöpfer bestimmten Zeitpunkt sein Leben selbst zu beenden' (Plotin: Elias in Porph. 6 [Comm. in Aristot. Graec. 18, 1, 16, 2]). Ebenso heißt es bei dem frühchristl. Enkratiten Sextus (sent. 337): ,Wen Gott vom Körper nicht befreit, soll nicht schwer

daran tragen' (Weiteres bei H. Chadwick, The sentences of Sextus [Cambridge 1959] 177 zu sent. 320/4); Selbstmord wäre Flucht vor Pflicht zum (asketischen) Ausharren (Schneider 1, 503 mit Anm. 6). Ferner: auch der (an sich nichts werte) Körper hat einen Zweck. Dieser mag banal, an sich nicht positiv sein, wie in Tertullians ,calix'-Bild (an. 40, 2; dieses Bild scheint mir gegen Waszink aO. 452 nicht mit dem Bild vom Körper als Seelengefäß identisch; dazu s.u.). Der ,Becher' befriedigt Triebe nicht aus sich selber, sondern als ,ministerium'. Insofern ist ,non suo nomine caro infamis', der Körper also faktisch ἀδιάφορον (vgl. Sext. sent. 139a ,Von Natur aus tut der Körper der Seele kaum Übles'; weitere christliche Parallelen bei Dodds 29_3). Es kommt vielmehr nach kynischem Vorbild auf die Kontrolle des Körpers an, wobei der im Kynismus u. ebenso in medizinischer Diätetik betonte, auf Mäßigkeit u. Abhärtung basierende G.begriff ins Spiel kam (s. Chadwick aO. 99 ,Begierden, die nicht im Interesse einer guten G. Befriedigung verlangen, dürfen überhaupt nicht befriedigt werden'; besser als Sext. sent. 78 paßt hierzu ebd. 115 ,Erwirb nicht mehr, als der Körper verlangt', vgl. auch ebd. 101, ,Die Dinge des Körpers liebe nicht', u. ,Liebe zum Geld ist Beweis für Liebe zum Körperlichen' ebd. 76). Ähnlich banal notwendige Funktionen wie als ,calix' erfüllt der Körper als ,Wischtuch der Seele' (ἐκμαγεῖον τῆς ψυχῆς ebd. 346), womit das Gebot der Reinhaltung auch des Körpers begründet wird (zum Bild vgl. Platons teleologische Deutung der Milz als ἐκμαγεῖον ἥπατος Tim. 72c1/5). Wichtiger ist der Körper als Gefäß (dazu Waszink aO. 452) oder *Gewand der Seele: So schützt er diese, damit sie ihre Pflicht Gott gegenüber erfüllen kann (Sext. sent. 449, wieder mit dem Gebot der Reinhaltung; etwas widerwilliger Epiktet [frg. 23]: ,Ich muß Gott dienen, deshalb fahre ich fort, diesen elenden Körper zu waschen ...'; weitere christliche Parallelen bei Schadewaldt aO. 123). Diese Auffassung kann an 1 Cor. 6, 12/20 anknüpfen, wo Paulus sich von der stoischen Einstellung zum Körperlichen als ἀδιάφορον unterscheidet. Speisen (βρώματα) u. Bauch (κοιλία) sind zwar weltlich, vergänglich u. damit indifferent, ihr Gebrauch aber keineswegs neutral. Σῶμα (V. 13), mit ἡμεῖς (V. 14) gleichgesetzt, kann der πορνεία keinen Raum geben, weil der Leib zur Auferstehung bestimmt ist. Er fordert daher, über das Meiden von Unzucht hinausgehend, Achtung, da er Ort u. Mittel, Gott zu ehren, ja Tempel des Hl. Geistes ist (V. 19), ein Bild, das gern von den Apostolischen Vätern verwendet wird (H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen [1929] 143). Hieran war erst recht das de facto hygienisch wirkende Reinhaltungsgebot zu knüpfen (vgl. Herm. sim. 5, 7). Freilich ist der Körper erst dann Tempel Gottes, ,cum in Christo est' (Tert. an. 53, 5; die anschließende ,Verunglimpfung des Körpers' ist nicht, so Dodds 30_1, eine absolute, sondern betrifft den ungetauften Körper). Wichtig hierbei war die Abkehr von dualistischen Vorstellungen. Stoiker u. stoisierende Christen lehnten die Präexistenz der Seele ab (Schneider 1, 433; zB. Greg. Nyss. hom. opif. 29, 3 [PG 44, 236B]: Seele u. Körper, zusammen erschaffen, gehören zusammen). Die ἕνωσις ψυχῆς καὶ σώματος wurde ausführlich diskutiert (zB. Nemes. nat. hom. 3 [PG 40, 592/603]). Auch wenn die Gleichsetzung Seele–Blut meist abgelehnt wurde (s. Lampe s. v. αἷμα I A 3; J. H. Waszink, Art. Blut: o. Bd. 2, 472), gestand man jedenfalls eine enge Verbindung zu (Tertullians Anschauung von der Körperhaftigkeit der Seele [an. 5] ist hier nicht zu besprechen). Auch die ,origenistischen Streitigkeiten' (Courcelle, Gefängnis aO. 309/13) gehören hierher: Die Anti-Origenisten sehen den Körper nicht als Seelenfessel, sondern (zB. Evagrius Ponticus, s. ebd. 310) als Mittel zum Heil an (vgl. Basil. hom. 31, 6 [PG 31, 549 D]: Der Körper ist wenigstens so weit zu pflegen, daß er gesund ist für den Dienst der Seele; für Parallelen s. o. Sp. 941). Dazu kommt die Lehre von der Auferstehung des Körpers, die, von wenigen Christen ganz abgelehnt (Dodds 130_1), sicher wirksamer für die Überwindung des ,Körperhasses' war, als Dodds (30_1) meint (dazu auch Nock 248f: ,Das Christentum vertrat die ... Auferstehung des Ganzen'; vgl. den ntl. Begriff der ganzen G.). So wird der Körper als Gottes Schöpfung anerkannt (Schneider 1, 434). Man kann ihn sogar bewundern: Wenn ein heidnischer Teleologe wie Galen zwischen Fleisch u. Körpersäften einerseits (sie sind ,Unflat', βόρβορος: us. part. 17, 1 [2, 447, 3/8 Helmreich] u. dem ,Aufbau' (κατασκευή) des Körpers andererseits (er zeugt von einem σοφὸς δημιουργός: ebd. Z. 19f) unterscheidet, dann war das auch für Christen akzeptabel (s. Clem. Alex. strom. 4, 17, 1 ,Die Harmonie des Kör-

pers vereinigt sich mit der guten Gesinnung zur rechten Anlage'; ferner die Belege bei Schneider 1, 503_2). Der so bewertete Körper muß gesund gehalten werden (ebd. 502f mit Anm. 1). Darin liegt die (von Schneider 1, 432f u.ö. zu pauschal angenommene) frühchristl. ‚Körperfreudigkeit'.

b. Bewertung. Den gleichen Weg ging die G.bewertung: Konsequente Körperverleumder mußten G. beiseiteschieben (s. o. Sp. 940). Andere, wie Eusebius, anerkennen zögernd die Berechtigung von Heilbehandlung, halten aber bei völliger G. der Seele (= Tugendhaftigkeit) Sorge für den Körper für unnötig (Frings 12). Solchen ἀδιάφορα wie G. muß man ἀδιαφόρως begegnen (Clem. Alex. strom. 2, 109, 3/4; ebd. 4, 19, 1 Hinweis auf die stoische Einschätzung von G. als ἀδιάφορον). Ein ἀδιάφορον kann negativ ausschlagen (Aug. in Joh. tract. 7, 12: ‚Wenn er [Gott] sie [die G.] nicht gegeben hat, so war es nicht zuträglich, sie zu haben. Wie viele liegen krank danieder als Unschuldige; u. wenn sie wieder gesund sind, gehen sie dazu über, Verbrechen zu begehen. Wie vielen schadet die G.?'). In jedem Fall: ‚Gut ist es, daß du dich wegen der körperlichen G. nur sorgst, sie von Gott zu erhalten'. Von hier aus gab es aber auch den Weg zu positiver Einschätzung: G. wird gewährt als χάρις, während Krankheit ein Mittel zur δικαιοσύνη, d. h. zur Erziehung ist (Macar./Sym. serm. B 19, 1, 6 [GCS Macar./Sym. 1, 209, 13]). Wenn Gott Wiederherstellung der G. eingeplant hat (dazu Frings 8 mit Anm. 1 u. 10 mit Anm. 11), dann ist die rechte G. gemeint. Sie ist zum einen ‚rechtmäßig u. nicht unrechtmäßig ... wie die der Wettkämpfer' (zur vorchristl. Kritik an der εὐεξία der Athleten s. o. Sp. 905), indem sie ‚auf das Leben, nicht auf die Ernährung' ausgerichtet ist (Clem. Alex. paed. 2, 2, 1); das bedeutet (vgl. kynische Mäßigkeit u. medizinische Diätetik) mäßig-einfache Nahrung (ebd.; Sext. sent. 413, vgl. 412 ‚dem Körper bedachtsam verschaffen, was ihm zusteht' [Variante von ‚Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist']; zur christl. Auffassung von Enthaltsamkeit als ‚Mutter der G.' s. Frings 13 mit Anm. 25). Zum anderen ist wahre G. für Christen ans Heil gebunden (Clem. Alex. div. salv. 29, 4 ‚die unlösbaren Bindungen von G. u. Heil'). Die traditionell begriffene G. ist an sich ein ‚irdisches Gut' (Clem. Alex. paed. 3, 86, 2); ihr Wert muß mit dem der Krankheit zusammen gesehen werden (ebd. 1, 81, 3 ‚Am besten ist es, immer gesund zu sein' [vgl. die alte Wertplazierung, o. Sp. 910f], ‚aber gut ist es auch, von der Krankheit zu genesen'). Auf dieser Basis darf der Christ G. in seine Gebete einbeziehen (so läßt etwa Origenes in seiner Schrift vom Gebet unter dem ‚täglichen Brot' im Vaterunser ‚zugleich G., Wohlbefinden u. Stärke ... für die Seele' mitverstanden sein [or. 2, 17, 9]). Er darf sogar, wenn es sich um von Gott Gebilligte handelt, für die Erhaltung der G. ‚unserer irdischen Herrscher' beten (1 Clem. 61, 1). So hat die Mehrheit der frühen Christen eine positive Haltung zu G. u. G.bemühungen erreicht u. gleichzeitig anerkannt, daß eigentlich Gott allein Macht über G. hat (vgl. Frings 12 mit Anm. 21 u. 17 mit Anm. 44).

c. Bildersprache. Begriffe wie λόγος ὑγιής, διδασκαλία ὑγιής bei Kirchenvätern (s. zB. Lettner 94) sind ebenso wie in den Pastoralbriefen aufzufassen. Die Apostolischen Väter lieben das Bild des ‚gesunden' konkreten Gegenstandes: Ein Engel vollbringt als Wunder ein δένδρον ὑγιές (Herm. sim. 8, 1, 3), u. der Baum ist der νόμος θεοῦ (ebd. 3, 2). Die für den Turmbau bestimmten Steine sind ὑγιέστεροι u. ὑγιεῖς (ebd. 9, 8, 3. 5. 7), u. der Turm ist die ἐκκλησία (ebd. 13, 1). Bei Joh. Chrys. sac. 4, 2 (PG 48, 665) ist die Kirche der Leib Christi, ‚u. der, dem dieser anvertraut ist, muß ihn zu vollem Wohlbefinden entwickeln'. Mithin ist innerhalb des Christentums ein Stand erreicht, der G. zwar nicht schlechthin, aber doch aus theologischen Gründen schätzt u. in seine Wertskala einbezieht.

N. VAN BROCK, Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien (Paris 1961). – E. R. DODDS, Pagan and Christian in an age of anxiety (Cambridge 1965). – W. EBSTEIN, Die Medizin im AT (1901); Die Medizin im NT u. im Talmud (1903). – E. J. u. L. EDELSTEIN, Asclepius 1/2 (Baltimore 1945). – L. EDELSTEIN, Ancient medicine (Baltimore 1967). – H. FRIEDENWALD, The relation of the Jews and of Judaism to the medical art: ders., The Jews and medicine 1 (Baltimore 1944) 5/17. – H. J. FRINGS, Medizin u. Arzt bei den griech. Kirchenvätern bis Chrysostomos (1959). – R. GINOUVÈS, Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque (Paris 1962). – U. HAUSMANN, Kunst u. Heiltum (1948). – H. HUG, Art. Salutatio: PW 1A,2 (1920) 2060/72. – L. KÖHLER, Der hebr. Mensch (1953). – E. KORNEXL, Begriff u. Einschätzung der G. des Körpers in der griech.

Literatur von ihren Anfängen bis zum Hellenismus (Innsbruck 1970). – F. KUDLIEN, The old Greek concept of ‚relative‘ health: JournHistBehavScience 9 (1973) 53/9; Cynicism and medicine: BullInstHistMed 48 (1974) 305/19; Die stoische G.bewertung u. ihre Probleme: Hermes 102 (1974) 446/56; Der Arzt des Körpers u. der Arzt der Seele: Clio Medica 3 (1968) 1/20. – M. LETTNER, Zur Bildersprache des Origenes (1962). – U. LUCK, Art. ὑγιής: ThWbNT 8 (1969) 308/13. – D. MÜLLER, Art. Gesund, Heil: TheolBegrLexNT 1 (1967) 548/54. – A.D. NOCK, Conversion (Oxford 1933). – J. PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin (1923). – H. RUESS, G. – Krankheit – Arzt bei Plato, Diss. Tübingen (1957). – J. SCARBOROUGH, Roman medicine (London 1969). – C. SCHNEIDER, Geistesgeschichte des antiken Christentums 1/2 (1954). – I. TAMBORNINO, Art. Hygieia: PW 9, 1 (1914) 93/7. – E. THRÄMER, Art. Health and gods of healing (Greek): EncRelEthics 6 (1913) 540/53; Art. Health and gods of healing (Roman): ebd. 553/6. – C. O. THULIN, Art. Salus: PW 1A, 2 (1920) 2057/9. – TH. TRACY, Physiological theory and the doctrine of the mean in Plato and Aristotle (The Hague 1969). – F. WEHRLI, Theoria u. Humanitas (Zürich 1972). – ST. WEINSTOCK, Art. Valetudo: PW 8A, 1 (1955) 264/70. – H. W. WOLFF, Anthropologie des AT[3] (1977).

Fridolf Kudlien.

Getreide s. Annona o. Bd. 1, 443/6.

Gewand (der Seele).

A. Allgemeines. I. Die reine Metapher. Die G.metapher wird im Altertum außerordentlich häufig u. vielseitig verwendet, u. zwar

bei Heiden, Juden u. Christen. Welchen Bedeutungsreichtum sie deckt, lehrt ein Blick in die entsprechenden Artikel des ThesLL: induo (7, 1262/70), indumentum (7, 1259/62), exuo (5, 2, 2112/22). Die griech. Literatur steht der lateinischen darin nicht viel nach, wenn es auch noch keine ähnlich umfassende Übersicht für sie gibt. Für das AT vgl. E. Jenni, Art. lbš: TheolHdWbAT 1 (1971) 867/70. Dabei wird die Metapher nicht nur auf den Menschen angewendet, sondern auch auf göttliche Wesen u. sogar auf Sachen: zB. die Schöpfung, der Sternenhimmel als G. der Gottheit (Eisler, Weltenmantel 51/112); Gott ist angetan mit Hoheit u. Macht (Ps. 92 [93], 1; 103 [104], 1), Licht (Ps. 103 [104], 2), Gerechtigkeit, Rache, Eifer (Jes. 59, 17); die Erde ist bekleidet mit Blumen, Kräutern, Flüssen (Cic. nat. deor. 2, 98 mit Komm. von A. S. Pease zu vestita floribus), die Weiden mit Herden (Ps. 65 [hebr.], 14), die Bäume mit Laub (Ovid. met. 7, 281), die Tempelwände mit Tafeln (Cic. Verr. 4, 122), Rom mit dem Alter (Martial. 5, 7, 3), die Natur mit den 7 ätherischen G. (= den Planeten; Hippol. ref. 5, 1), Lieder mit der Musik (Basil. ep. 42, 4 [1, 105, 45f Courtonne]). Am häufigsten wird die Metapher naturgemäß gebraucht in bezug auf den Menschen u. bezeichnet dann alles, was er ist u. hat, sei es Physisches oder Ethisches, Gesinnung oder Aussehen, Verhaltensweise oder Rolle, die er spielt. Dabei ist zu beachten, daß der eigentliche Mensch die Seele ist (Plat. Alc. 129a/131a, bes. 129e 3 u. 130e 5f; Phaedo 115e; resp. 12, 959a 5/b 4; Sen. ad Marc. 25, 1; ep. 102, 25; Corp. Herm. 1, 15 mit Anm. 41 Nock-Festugière; Clem. Alex. exc. ex Theod. 51, 1 mit Anm. 1 [SC 23, 165]; vgl. Nemes. nat. hom. 3 [129 M.; er beruft sich auf Platon (Alc. 129e 3)]; Aug. mor. eccl. 1, 27, 52 [PL 32, 1332]; civ. D. 19, 3 [CCL 48, 662, 7/10]; E. Fortin, S. Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme [Ep. 137, 11]: Augustinus Magister 3 [Paris 1954] 371/80; P. Courcelle, Sidoine philosophe: Forschungen zur röm. Literatur, Festschr. K. Büchner [1970] 52f), so daß zwar nur die Seele allein einen Leib anziehen, aber fast alles sonst von der Seele oder vom Menschen ohne Unterschied ausgesagt werden kann. – Mit Gerechtigkeit bekleidet heißt also nichts anderes als gerecht sein; Glauben anziehen ist einfach glauben; das Amt des Feldherrn anziehen (Tac. ann. 1, 69) heißt es ausüben; qualem diem Tiberius induisset bedeutet: wie Tiberius gelaunt war. Col. (Vulg.) 3, 12/4 steht beides gleichbedeutend nebeneinander, ‚anziehen' u. ‚haben': Induite ... benignitatem, humilitatem usw. ... super omnia autem haec caritatem habete. – Eine eigentümliche Wendung findet sich im AT Iudc. 6, 34; 1 Chron. 12, 19; 2 Chron. 24, 20: w^{e}rûaḥ Jhwh lāv^{e}šāh 'aet Gid'ôn, ‚der Geist Gottes bekleidete sich mit Gideon', was die LXX u. die Vulgata wörtlich übersetzen: καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐνέδυσεν τὸν Γεδεων; spiritus autem domini induit Gedeon. Ein Abschreiber der griech. Version muß daran Anstoß genommen u. in ἐνεδυνάμωσεν, ‚versah mit Kraft', geändert haben, was in einigen LXX-Kodizes anstelle des ἐνέδυσεν an den beiden erstgenannten Stellen steht. W. Rudolph erklärt zu 1 Chron. 12, 19 (HbAT 21 [1955] 107): ‚... u. diesen Gedanken' (d.h. daß ein Wort von Gott eingegeben ist) ‚drückt die alte Sprache so aus, daß göttlicher Geist den Amasai erfaßte u., während er redete, so in ihm war, wie der Mensch in den Kleidern steckt' (vgl. E. Jenni, Art. lbš: TheolHdWbAT 1 [1971] 869; synonyme Ausdrücke R. Albertz - C. Westermann, Art. ru^{a}ḥ: ebd. 2 [1976] 744). Die gleiche Vorstellung findet sich schon in der Geschichte eines babylonischen Hiob (Greßmann, Texte 276, 73; Pritchard, T. 435, 6), der klagt: ‚Ein alû-(Krankheits-)Dämon zog meinen Leib (wie) ein Kleid an.' Sie wird Const. Apost. 6, 7, 1 analog wieder aufgenommen (s. u. Sp. 1008). – Wie wenig bei diesem enormen Anwendungsbereich die ursprüngliche Bildvorstellung vom G. lebendig geblieben ist, zeigt der Umstand, daß die Metapher auch dort angewendet wird, wo es vom Bild her gesehen mehr oder weniger unsinnig ist, zB. induere nomina (Sil. Ital. 9, 546; weitere Belege bei J. B. Hofmann, Art. induo: ThesLL 7, 1264, 6/12), das Verschwinden, die Vernichtung (ἀφανισμός, Hes. [LXX] 7, 27), Siegel (Od. Sal. 4, 8), stupra (Min. Fel. 38, 12), signum sapientiae (Sacr. Hadr. nr. 357 [181 Deshusses]), viscera misericordiae (Col. 3, 12), dubiam vitam (Hermas [versio Palatina aus dem 5. Jh.] sim. 8, 8, 3), Öl (Act. Thom. 157 [AAA 2, 2, 266, 13/5]), Becher der Vergessenheit ist Kleid der Seele (Pist. Soph. 131 [GCS Kopt.-gnost. Schr. 1^3, 219, 1/4]); weitere Beispiele u. Sp. 975. – Diese Verflüchtigung des Bildsinnes macht deutlich, daß das Bild als solches gar nicht mehr empfunden wurde. Darum verdient die-

ser triviale Gebrauch der Metapher hier keine ausführliche Darstellung. Es werden vielmehr nur solche Motive ausgewählt, die philosophisch oder theologisch relevant geworden sind. Wobei freilich gleich anzumerken ist, daß es oft schwerfällt, die konkrete Realität zu bestimmen, die hinter der Metapher steht.

II. Terminologie. Für das, was hier G. genannt ist, werden im Griechischen u. Lateinischen bei Heiden, Juden u. Christen alle Wörter gebraucht, die irgendwie Kleidung u. Bekleiden bezeichnen, sei es ein bestimmtes Kleidungsstück (χιτών, ἱμάτιον, περίζωμα – tunica, stola, perizoma, amictus), oder allgemein Kleidung (ἐσθής, ἔνδυμα, στολή – vestis, vestimentum, indumentum), noch allgemeiner Decke, Umhang (περίβλημα, περιβολή, περιβόλαιον, προκάλυμμα – velamen, tegumen, tegumentum); dazu die Verben ἐνδύεσθαι (davon ist zu unterscheiden ἐνδύεσθαι εἴς τι = eingehen in etwas, zB. Aristot. an. 3, 407b 23), ἀμφιᾶσθαι, ἀμφιέννυσθαι, ἀμπέχεσθαι, ἀμφι-, περιβάλλεσθαι – induere, circumtegere usw., nicht zu vergessen das Gegenstück: ausziehen, ablegen (ἀποδύεσθαι, ἀποτίθεσθαι, ἀπαμφιᾶσθαι – exuere) mit den Adjektiven γυμνός u. nudus (entblößt von). Dabei werden manchmal der Variation des Ausdrucks wegen mehrere synonym nebeneinander gebraucht. – Im Hebräischen des AT werden lbš u. seine Derivate verwendet.

III. Ursprung u. Verbreitung. Es ist kaum möglich, den Ursprung der Metapher vom G. der Seele mit einiger Wahrscheinlichkeit anzugeben, war sie doch nach Ausweis der erhaltenen Dokumente schon früh im Mittelmeerraum u. im Vorderen Orient, sogar bis nach Indien hin (s. Bhagavadgîtâ 2, 22 [bis ins 5. Jh. vC. datiert]), in Gebrauch. Wenn man den Übersetzungen trauen darf, fand sie sich schon in der altbabylonischen Literatur. In sumerischen Götterliedern wird den Göttern häufig das Epitheton ‚mit Schrecken bekleidet' beigelegt (A. Falkenstein-W. von Soden, Sumerische u. akkadische Hymnen u. Gebete [1953] 62. 85. 88. 90. 104f. 112. 107: ‚. . . mögest du' [Urninurta von Isin] ‚schrecklichen Glanz, den 'Löwen des Königtums', als Herrscherkleid anziehen!'). Es heißt dort: ‚angetan mit der Kraft eines Löwen' (ebd. 63), aber auch: ‚mit Wonne bekleidet' (86f); ‚meine schweren Freveltaten nimm weg wie ein Kleid' (228); ‚Ich, Assurnassirpal, . . . der den G.saum deiner Gottheit ergreift' (267); ‚. . . Bedeckte er ihre Gestalt mit dem G. der Götterherrschaft, dem Glanz des strahlenden Sin' (Mondgott; Greßmann, Texte 254, 41); ‚. . ., Dein' (Adad-Rammân, Wettergott) ‚Glanz bedeckt die Welt wie ein Kleid' (ebd. 249, 12); ein Leidender sagt: ‚Ein alû-(Krankheits-)Dämon zog meinen Leib (wie) ein Kleid an, wie ein Netz bedeckte mich Schlaf' (ebd. 276, 72f; Pritchard, T. 435, 6f). – Auch in der griech. Literatur findet sich die Metapher von Anfang an. Homer formuliert: ‚mit Frechheit' (ἀναιδείη; Il. 1, 149; 9, 372) u. ‚mit Mut, Kraft (ἀλκή; Il. 8, 262; 20, 381; Od. 9, 214) bekleidet ([ἐπι-]εἱμένος)', u. auch schon mit einer Andeutung des Bezugs auf die Seele (Il. 20, 381: [Achilleus] φρέσιν εἱμένος ἀλκήν). – Aus der zeitlichen Priorität der Metapher im Orient kann man noch nicht gültig schließen auf eine Abhängigkeit für den griech. Bereich. Denn auch in der alten Mittelmeerkultur waren ebenso wie im Orient die Voraussetzungen gegeben, die zu einem metaphorischen Gebrauch des Bekleidungsbegriffs führen konnten. Die Bedeutung der Kleidung in der ganzen Alten Welt in West u. Ost ist bekannt (vgl. R. Harder, Eigenart der Griechen: Kl. Schriften [1960] 6/11 = Herder-Bücherei 120 [1963] 18/24). Sie diente als Ausdruck von Macht u. Rang, Reichtum u. Armut, Glück u. Elend, Freude u. Trauer. Sie wurde verwendet zu Opfern an die Götter u. Geschenken unter den Menschen, vor allem von u. unter den Herrschenden. Wer sozial aufstieg, erhielt ein neues G., wer erniedrigt wurde, wurde entkleidet oder in Lumpen gehüllt (Oppenheim 19f). Der Schritt von ‚Trauer-G. anlegen' zu ‚Trauer anlegen' war nicht groß u. ist etwa den Griechen zuzutrauen auch ohne Einfluß vom Orient her. Den orientalischen Ursprung der Metapher sieht man auch darin angedeutet, daß Empedokles (VS 31 B 126) von dem fremdartigen σαρκῶν χιτών spricht, mit dem die Natur die Seelen bekleidet, wozu man Gen. 3, 21 vergleicht, wo Gott die Ureltern nach dem Sündenfall mit χιτῶνες δερμάτινοι versieht. Nun ist zwar χιτών aller Wahrscheinlichkeit nach ein semitisches Lehnwort, schon in mykenischer Zeit bezeugt (s. Frisk, Griech. etym. Wb. 2 [1970] s. v.; Walde-Hofmann, Lat. etym. Wb. 2[3] [1954] s. v. tunica), das mit dem Kleidungsstück übernommen wurde, u. es wird auch tatsächlich in Gen. 3, 21 das entsprechende kātnôt (vgl. ionisch κιθών [zB. bei Herodot]) gebraucht, aber es besteht doch

ein wesentlicher Unterschied zwischen den realen Fellkleidern, die die Urmenschen anlegen (wohl in dunkler Erinnerung daran, daß aus Fellen in uralten Zeiten die Bekleidung der Jäger u. Viehzüchter bestand, s. M. Bieber-F. Eckstein, Entwicklungsgeschichte der griech. Tracht von der vorgriech. Zeit bis zum Ausgang der Antike[2] [1967] 18; vgl. Philo Bybl.: Euseb. praep. ev. 1, 10, 10 = FGrHist 790 F 2, 10, 10), u. dem Körper als Kleid der Seele bei Empedokles. Es sei denn, man würde Empedokles schon eine Interpretation der ‚Fellkleider' vorwegnehmen lassen, die erst in christlicher Zeit zum Tragen kommt: mit den ‚Fellkleidern' sei die Körperlichkeit der Menschen gemeint, die vor dem Sündenfall noch nicht gegeben war. – Wenn auch der Ursprung im dunkeln bleibt, so läßt sich doch der Gebrauch der Metapher für diese oder jene Realität in geschichtlicher Zeit vom griech.-röm. Kulturraum bis nach Persien hin nachweisen, wobei die Zeugnisse sich freilich nicht immer chronologisch sicher einordnen lassen (vgl. Böklen 61/5; N. Söderblom, Les Fravashis. Étude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception sur la survivance des morts: RevHistRel 39 [1899] 229/60. 373/418, bes. 243f. 247f; Cumont, Text. 1, 15_5).

IV. Bewertung von Nacktheit u. Bekleidetsein der Seele. Das Bildwort vom G. der Seele ist bezüglich des Wertes ambivalent, je nach der philosophischen Auffassung, die dahinter steht. Wenn das Ideal die Nacktheit der Seele ist, dann ist jede Art von ‚Bekleidung' vom Übel; wird das Ideal dagegen im Bekleidetsein der Seele gesehen, dann ist in jedem Fall die Nacktheit negativ bewertet, die Bekleidung aber kann positiv oder negativ sein: G. der Tugend oder des Lasters, des himmlischen Leibes oder des irdischen Leibes, der Herrlichkeit oder der Schmach. Die Nacktheit der Seele kann ebenso Zeichen der Reinheit sein, die es zu erstreben gilt, wenn man zur Gottesschau gelangen will (Plat. Phaedo 114c; Corp. Herm. 1, 24/6 N.-F.; Orac. Chald. frg. 116 des Places; Plotin. 1, 6 [1], 7, 5/7; Procl. in Alc. 138, 16/9 Westerink; theol. Plat. 3 [16, 6f Saffrey-Westerink]; Ev. Thom. log. 37 [vgl. dazu J. Z. Smith, The garments of shame: HistRel 5 (1965/66) 217/39]), wie Zeichen der Blöße, die bedeckt werden muß, wenn man vor Gott bestehen will (Apc. 16, 15; Ev. Phil. 104, 26 [Spr. 23]; Macar./Sym. serm. H 20, 1/3 [PTS 4, 188f Dörries u. a.]; Greg. Nyss. in Cant. hom. 2 [54, 5/9 Langerbeck]; Joh. Chrys. in Gen. hom. 16, 5 [PG 53, 131]; bei den Mandäern: Rudolph 2, 57f; Conc. Const. a. 553 cn. 15 c. Orig. 11 [ActConcOec 4, 1, 249]). Sie kann physisch verstanden werden als Freiheit des Geistes vom Materiellen oder ethisch als Freiheit vom Laster, Verlust der Tugend oder Freiheit von beiden (wie etwa beim Säugling; vgl. Philo leg. all. 2, 53/64). Im Ev. Phil. 105, 19/23 (Spr. 24) wird eine ‚Umwertung der Werte' angedeutet: ‚Auf dieser Welt sind die, die die Kleider anziehen, wertvoller als die Kleider. Im Reiche der Himmel sind die Kleider wertvoller als die, die sie angezogen haben durch Wasser u. Feuer, die den ganzen Ort reinigen' (Übers. W. C. Till).

V. Die Seele als Gewand. a. Für ein höheres Element. Einem schon bei Platon (Tim. 30b) ausgesprochenen Prinzip zufolge kann der Nus (Geist) sich nicht unmittelbar mit etwas Körperlichem (Materie) verbinden (vgl. Corp. Herm. 10, 17 [N.-F.]). Während Platon (aO.) nur die Seele als Zwischenglied vorsieht, geht in der späteren Philosophie der Trend dahin, die Kluft größer u. die Zwischenglieder zahlreicher zu machen. So ergibt sich die Reihe Gott – Nus – Logos – Psyche – Pneuma – Leib, mit Variierung der Zahl u. der Reihenfolge der Glieder bei den einzelnen Autoren. Diese Reihen können kosmologisch u. psychologisch verstanden werden; da die Einzelseele zur Weltseele u. der Körper zum Kosmos sich analog verhalten, wird hier bei den Belegen zwischen beiden nicht unterschieden. Die Formulierung des Gedankens kann nüchtern informativ sein: das Höhere ist im Niederen (Plat. aO.; Corp. Herm. 11, 4; 12, 13 [N.-F.]; Mar. Victorin. adv. Arium 1, 62, 31/8 [CSEL 83, 164]). Er kann aber auch bildhaft ausgedrückt werden: das Niedere ist für das Höhere G. (Corp. Herm. 10, 16f; Iren. haer. 1, 7, 1 [1, 59 H.]; Clem. Alex. exc. ex Theod. 63, 1; 64; Tert. adv. Val. 32, 2), Fessel (Iren. haer. 1, 21, 5 [1, 188 H.]), Körper (Clem. Alex. aO. 2, 1; 14, 2; 27, 3; 51 [auch σάρξ, Fleisch]; Porphyr. Marc. 26; Mar. Victorin. aO. 3, 1, 4f [191]), Gefährt (ὄχημα: Corp. Herm. 10, 13 [N.-F.]; Anon. Christ. Hermippus 1, 96 [21, 5f Kroll-Viereck]; sedes: Mar. Victorin. ebd.), Bild (ebd. 3, 1, 10f; vgl. Corp. Herm. 12, 14 [N.-F.]). – Hier sei angemerkt, daß in dieser Hierarchie der Seelen die menschliche Geistseele, der ‚eigentliche Mensch', oft nicht mehr mit dem Wort ψυχή bezeichnet wird, sondern

mit νοῦς oder λόγος; u. auch πνεῦμα ist mal der ψυχή über-, mal untergeordnet. Die Terminologie ist nicht einheitlich.

b. Für ein niedrigeres Element. Daß die Seele in das Niedrigere eingeht, damit ‚bekleidet' wird, ist die gewöhnliche Auffassung. Daneben gibt es aber auch die genau entgegengesetzte Vorstellung, daß die Seele das Niedere umschließt, selbst für das Niedere ‚G.' wird (auch dies wieder sowohl kosmologisch wie psychologisch verstanden). Und beides ist gelegentlich fast in einem Atemzug ausgesprochen (Corp. Herm. 12, 13f [1, 179, 14f. 20/2 N.-F.]; s. Kroll 283/5). Schon Leukippos u. Demokrit sagen vom Kosmos, er sei ringsum von einem G. (χιτών) oder einer Haut umgeben (Diels, Dox. 336, 4/7). Bei Platon findet sich der Gedanke, wo er von der Immanenz u. Transzendenz der Seele spricht (Tim. 34b 3f. 36d 9/e 3; vgl. Corp. Herm. 11, 4; Procl. in Tim. 2, 283, 29/286, 12. 108, 25/32 Diehl zu dem Problem, daß man von der Seele beides aussagen kann). Dörrie 51/3 hält dies für die ursprüngliche Auffassung Platons u. versteht sie als Kritik an der pythagoreisch-hermetischen vom Bekleidetsein der Seele. Plotin, für den die Seele eher das Umfassende (περιέχον) als das Umfaßte (περιεχόμενον) ist (4, 3 [27], 20, 14), beruft sich für diese seine Lehre, die er oftmals ausspricht, ausdrücklich auf Platon (ebd. 22, 7/9; 3, 9 [13], 3, 2/4; 4, 3 [27], 9, 36f; 5, 1 [10], 10, 21/4. Die einzige Stelle, an der Plotin von einem πνεῦμα περὶ τὴν ψυχήν [Pneuma, das die Seele umgibt] spricht [2, 2 (14), 2, 21f] ist problematisch [vgl. Dodds 318_4 u. R. Harder zSt.]; die beiden ältesten Codices A u. E [aus dem 13. Jh.] haben statt πνεῦμα περὶ τὴν ψυχήν : πνεῦμα ἐν τῇ ψυχῇ [in der Seele], was dann in A allerdings supralinear zu περὶ τ. ψ. korrigiert wurde.). Porphyrios folgt darin seinem Meister (abst. 2, 37 [166, 10/2 Nauck²]). Der Gedanke findet sich auch bei Nemesios (nat. hom. 3 [134f Matthaei]), der freilich kurz vorher (ebd. [129 M.]) Platon den Vorwurf macht, er habe die Seele für mit dem Leib bekleidet gehalten (dazu s. Dörrie aO.). – Auch hier wird die Seele in eine Hierarchie gestellt, in der das jeweils Höhere das Niedrigere umfaßt (Corp. Herm. 12, 4; Plotin. 5, 5 [32], 9, 29/33; Porphyr. sent. 31 Lamberz). – Eine andere Metapher für diesen Sachverhalt bietet Poseidonios (frg. 149, 9/11 Edelstein-Kidd): Nicht die Körper halten die Seelen zusammen, sondern die Seelen die Körper, wie der Leim sich selbst u. das andere zusammenhält. – Als rein poetische Metapher dürfte es zu werten sein, wenn im Ev. Mariae die Psyche zur Epithymia (Begierde) spricht: ‚Ich diente dir als Kleid ...' (15, 7f Till = TU 60, 71). – Ein problematischer Vers in den Chaldäischen Orakeln (frg. 115, 2 des Places) kann hier nicht eingehend behandelt werden: ... ψυχὴ πολὺν ἑσσαμένη νοῦν (s. des Places zSt.; Festugière 59; R. Merkelbach, Roman u. Mysterium in der Antike [1962] 316_2). Es scheint jedoch nur eine poetische Umschreibung für ψυχὴ νοερά, mit Nus begabte Seele, also die reine Metapher zu sein.

B. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Der Leib. 1. Der irdische Leib. G. gehört zu der Fülle von Metaphern, mit denen man den Leib in seinem Verhältnis zur Seele bezeichnete: Amphore, Festung, *Gefängnis (der Seele), Gefäß, *Grab (der Seele), Haus, Muschel, Schale, Schlauch, Wohnung, Zelt u. a. Wir finden den Gedanken erstmals erwähnt bei Pindar (Nem. 11, 15) u. Empedokles (VS 31 B 126: Die Natur umkleidet die Seelen mit dem fremdartigen G. von Fleisch [σαρκῶν χιτῶνι]), der wohl nach Diog. L. 8, 77 (ebd. A 1, 77 mit B 117) auf die Metempsychose anspielt. Euripides kennt ihn (Herc. fur. 1269; Bacch. 746). Platon bringt ihn ebenfalls im Zusammenhang mit der Seelenwanderung (resp. 10, 620c) u. bezeichnet einmal den Leib als das Gewebe (ὕφασμα) der Seele, weil er die Seele selbst mit einem Weber vergleicht (Phaedo 87b/e). Aristoteles braucht das Bild nicht; an der Stelle, die man zu Unrecht anführt (zB. P. Moraux, Art. quinta essentia: PW 24 [1963] 1254, 30), heißt es ἐνδύεσθαι εἰς τὸ σῶμα, also ‚eingehen, eintauchen in den Leib', nicht ‚sich mit dem Leib bekleiden' (an. 1, 3, 407b 22f). Im röm. Bereich taucht es zuerst bei Lukrez auf (3, 614). Mit dem 1. Jh. nC. erscheint die Metapher in der philosophischen Literatur häufiger (Sen. ep. 102, 25; Plut. quaest. Rom. 10, 266E; def. orac. 10, 415C; Epict. diss. 1, 25, 21; Apul. met. 11, 6; Maxim. Tyr. 9, 5 [105, 15f Hobein]; 10, 2 [113, 6f H.]; Artem. onir. 4, 30 [264, 13]; Corp. Herm. 7, 2 mit Anm. 9 N.-F.; ebd. frg. 24, 9; Macrob. somn. 1, 11, 12; Plotin. 2, 9 [33], 10, 21/3; Porphyr. antr. 14 [66, 13 Nauck²]; abst. 1, 31 [109, 15f]; 2, 46 [174, 25f]; Julian. Imp. Caes. 307C; Procl. in Tim. 1, 358, 4; 3, 219, 10. 298, 16/8 Diehl; Marin. vit. Procli 3 [2 Boissonade]). Dabei wird gelegentlich das Bild auch weiter aus-

gewertet (Sen. ep. 92, 13: das G. macht nicht den Träger gut oder schlecht, sondern dessen Wahl eines guten oder schlechten G.; ad Marc. 25, 1: der Körper ist genau so wenig Teil der Seele wie das G. Teil des Körpers) oder erläutert (Plotin. 3, 2 [47], 15, 21/7: der Tod ist wie der Kostümwechsel eines Schauspielers). Verständlich, daß das Bild auch in poetischen Grabinschriften verwendet wird (651, 6 Kaibel = 1763 W. Peek, Griechische Vers-Inschriften 1 [1955; s. dazu G. Zuntz, Persephone (Oxford 1951) 405f]; 403, 5 K. = 1168 P.; Anth. Pal. 7, 337, 8) u. ebenfalls in Kaiser Hadrians Vers auf seine scheidende Seele (Animula . . ., quae nunc abibis in loca, . . . nudula). – Zeugnisse für diesen Gebrauch der Metapher aus dem iranischen Raum, die man freilich nicht exakt datieren kann, zitiert Widengren 51. 61; vgl. 71.

2. *Der pneumatische (kosmische) Leib.* Als die griech. Philosophie die beiden Pole Seele–Leib, Geist–Materie zu immer extremerem Gegensatz entwickelte, bekam auch die Metapher vom G. der Seele eine neue Anwendung. Das Problem war nun, wie sich der eine Extrempol mit dem anderen, zB. in der Natur des Menschen, verbinden konnte. Für die Weltseele, sagt Plotin (4, 3 [27], 9), ist das eine rein gedankliche Trennung, da sie selbst nie ohne Körper u. der Körper nie unbeseelt existierte, existieren konnte. Für die Einzelseele dagegen gibt es eine doppelte Möglichkeit der Einkörperung, einerseits der Eintritt einer bis dahin nicht körpergebundenen Seele in einen Körper, andererseits der Wechsel etwa von einem luftartigen oder feurigen Körper in einen solchen aus Erde (ebd.). Ganz gleich, wie man sich nun den ursprünglichen Zustand der Seele vorstellte, körperlos (Macrob. somn. 1, 11, 11) oder immer körpergebunden (Aristot. an. 2, 1, 413a 4; Procl. inst. theol. 196 mit Komm. von E. R. Dodds), sie mußte bis zum Eingang in den irdischen Leib verschiedene Zwischenstufen durchlaufen, in denen sie jeweils etwas mehr an Materialität annahm bis hin zur dichtesten Konkretion im irdischen Körper. Von daher die oft widersprüchlich scheinenden Bezeichnungen der Seele als körpergebunden u. körperlos: der erste Körper ist so fein, daß er fast noch gar kein Körper ist (äther-, licht- oder luftartig; vgl. Corp. Herm. frg. 24, 10 [4, 55, 17/23 N.-F.]), erst der letzte verdient im eigentlichen Sinn diesen Namen. Seit man im Gefolge von Platons Timaios (41d/e) die Fixsterne als die den Seelen vom Schöpfer angewiesene Heimat betrachtete, bot sich für die Einkörperung der Seele die Vorstellung vom Abstieg auf die Erde an, der durch die verschiedenen Himmelsregionen führt: Äther, Feuer, Luft bis zur Erde, in denen die Seele einen jeweils dichteren u. schwereren Körper annimmt, dem jeweiligen Element entsprechend (Jambl.: Joh. Stob. 1, 49, 39 [1, 378, 6/9 Wachsmuth-Hense]), wodurch sie naturgemäß immer ‚schwerer' u. deshalb nach ‚unten' gezogen wird (Procl. in Tim. 3, 297, 28/298, 2). Diese Zunahme an Materialität stellt man nun unter dem Bild vom G. dar: auf jeder Stufe des Abstiegs legt die Seele sich ein neues ‚G.' um (Jambl.: Joh. Stob. 1, 49, 43 [1, 385, 5/10 W.-H.]: Zwischen der unkörperlichen Seele u. dem körperlichen Gefäß gibt es ätherische, himmlische, pneumatische G.; dazu vgl. Festugière 237; Procl. aO. 1, 112, 21/5; in Alc. 179, 12/180, 1. 224, 4/7 Westerink). – In einem weiteren Schritt wurde diese Lehre mit dem astrologischen Weltbild verbunden: Die Seele muß bei ihrem Abstieg zur Erde die einzelnen Sphären der Planeten durchqueren (Bousset, Hauptprobleme 361/5). Das erlaubte nun eine Konkretisierung dessen, was die Seele beim Abstieg annehmen mußte, indem man es als etwas verstand, was dem in der jeweiligen Sphäre herrschenden Planeten eigentümlich ist (Procl. in Tim. 1, 113, 7/13. 114, 12/5; 3, 234, 18/30 D.; Macrob. somn. 1, 11, 11f). Gleichzeitig konnte damit die Funktion dieses Hinzugenommenen für die Verbindung Seele + irdischer Leib = Mensch beschrieben werden. So sehr es auch aus einer immer dichteren Materie sich zusammensetzte, ist es doch nicht nur als etwas Physisches betrachtet worden (A. J. Festugière, L'âme et la musique d'après Aristide Quintilien: TransProcAmPhilolAss 85 [1954] 55/78, bes. 71f), sondern es ist gleichzeitig der Sitz je bestimmter Kräfte u. Vermögen (δυνάμεις), ja sogar ethischer Qualitäten (Hadot 1, 181f). Wobei ethisch nicht wie im modernen Sinne das freie u. verantwortliche Handeln meint, sondern eine natürliche Veranlagung. Auf all dieses wird auch das Bildwort vom G. der Seele angewendet; freilich ist das ganze System von ihm allein aus nicht vollständig zu durchschauen, man muß vielmehr die Metapher vom Wagen der Seele (ὄχημα, vehiculum) u. die Lehre vom Seelenpneuma hinzunehmen, an denen das System eigentlich ent-

wickelt wird (s. etwa Procl. in Tim. [Diehl]. Index s. v. ὄχημα, πνεῦμα, χιτῶνες). G. der Seele ist dagegen nur eine nicht selten der Abwechslung wegen gebrauchte Metapher, die in ihrem konkreten Sinn zT. nur dadurch verständlich wird, daß sie synonym neben ὄχημα u. πνεῦμα gestellt ist (die hier nicht zu behandeln sind; zu Pneuma: H. Crouzel, Art. Geist (Heiliger Geist): o. Bd. 9, 490/545; G. Verbeke, L'évolution de la doctrine du Pneuma. Du stoïcisme à s. Augustin [Paris-Louvain 1945]; zu Ochema: R. Ch. Kissling, The ΟΧΗΜΑ-ΠΝΕΥΜΑ of the Neo-Platonists and the De insomniis of Synesius of Cyrene: AmJourPhilos 43 [1922] 318/30; Dodds 313/21; vgl. ebd. 304/10; F. W. Cremer, Die Chaldäischen Orakel u. Jamblich de mysteriis [1969] 136/9; O. Geudtner, Die Seelenlehre der Chaldäischen Orakel [1971] 18/24; in einen größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang wird diese Vorstellung gestellt von Poortman [die vorgesehenen Abschnitte über den griech.-röm. Kulturkreis, Israel u. das Frühchristentum sind bisher noch nicht veröffentlicht worden]). Eine Übersicht (s. u.) mag die Zuordnungen veranschaulichen. Dabei werden nur die Listen angeführt, die sich ausdrücklich auf den Abstieg u. Aufstieg der Seele beziehen; für die Patronate der Planeten allgemein s. die Übersicht bei W. H. Roscher, Die Hebdomadenlehren der griech. Philosophen u. Ärzte = AbhLeipzig 24, 6 (1906) 172f; Reitzenstein, Poim. 52_3; A. Bouché-Leclercq, L'astrologie grecque (Paris 1899) 311/26; Corp. Herm. frg. 23, 28f (mit Übersicht: 3, CXCIV/VIII N.-F.). Diese Übersicht zeigt, daß die Zuordnung zu den einzelnen Planeten sich als Zwangsjacke erweist, so daß, um die Siebenzahl zu erreichen (nur in B wird das Fünferschema zugrundegelegt),

Was die Seele beim Abstieg an ‚Gewändern' annimmt u. beim Aufstieg wieder ablegt:

	A	B	C	D	E
Planeten-sphäre	Corp. Herm. 1, 25	Servius Aen. 6, 714	Servius Aen. 11, 51	Macrob. somn. 1, 12, 13f	Procl. in Tim. 3, 69, 14/23 D.
1. Saturn	ψεῦδος Lüge	torpor	humor	ratiocinatio, intellegentia λογιστικόν, θεωρητικόν	γνωστικαὶ δυνάμεις Erkenntnis-kräfte
2. Jupiter	ἀφορμαὶ κακαὶ τοῦ πλούτου Streben nach Reichtum	regni desiderium	honorum desiderium	vis agendi πρακτικόν	ζωτικαὶ δυνάμεις Lebenskräfte
3. Mars	θράσος ἀνόσιον u. τόλμα Frechheit u. Dreistigkeit	iracundia	sanguis	animositas θυμικόν	θυμοειδὴς κίνησις Zorn
4. Sonne	ἀρχοντικὴ προφανία Herrschsucht		spiritus	sentire, opinari αἰσθητικόν, φανταστικόν	αἴσθησις Sinnes-wahrnehmung
5. Venus	ἐπιθυμητικὴ ἀπάτη Sinnenlust	libido	cupiditates	desiderium ἐπιθυμητικόν	ἐπιθυμητικὴ ὄρεξις Begierde
6. Merkur	μηχανὴ τῶν κακῶν Bosheit	lucri cupiditas	ingenium	pronuntiare, interpretari ἑρμηνευτικόν	φαντασία Phantasie
7. Mond	ἐνέργεια αὐξητικὴ καὶ μειωτική Wachstum u. Minderung		corpus	plantare et augere corpora φυτικόν	φύσις natürliches Wachstum

manchmal Heterogenes in einer Liste vereinigt werden muß (A, C, D, E; man kannte auch den Tierkreis als Weg für den Ab- u. Aufstieg der Seele, was dann natürlich zu einer Zwölfzahl von Elementen führte, s. Corp. Herm. 13, 7 [Laster]. 12; Bidez-Cumont 2, 158 O 12; H. Gundel, Art. Zodiakos: PW 10 A [1972] 546, 53/547, 15). Auch handelt es sich nicht ausschließlich um negativ Bewertetes (zB. Wachstum, igenium, ratiocinatio, vis agendi, Erkenntniskräfte). Alles aber gehört zu dem, was die Seele bei ihrem Aufstieg wieder ablegen muß, wenn sie in ihre ‚Heimat' gelangen will (Corp. Herm. 1, 24/6 N.-F., dazu Festugière 123/52; Plotin. 1, 6 [1], 7; Porphyr. abst. 31; Procl. mal. subsist. 24 [203, 29/32 Boese]; in Alc. 179, 12/180, 3 [Westerink]; in Tim. 3, 297, 19/21 D.). – Im Zusammenhang mit dem Ab- u. Aufstieg der Seele durch die Sphären der sieben Planeten u. ihre Be- bzw. Entkleidung auf diesem Weg verweist man häufig auf die altorientalische mythische Erzählung von der ‚Höllenfahrt der Ištar'. Auf ihrem Weg zur Göttin der Unterwelt muß Ištar sieben Tore durchschreiten, an denen sie jeweils eines ihrer Kleidungsstücke abzulegen hat, um dann schließlich nackt vor Ereškigal zu treten; beim Aufstieg legt sie alle diese Kleidungsstücke am jeweiligen Tor wieder an (40/62. Rücks. 39/45 [Greßmann, Texte 207 f. 210; Pritchard, T. 107/9]). So sehr dies zunächst wie ein mythischer Vorgriff auf die Idee von der Seelenreise erscheint, machen doch die Unterschiede im Detail dies sehr unwahrscheinlich. Das einzig gemeinsame ist der Bezug auf die Siebenzahl, die im Mythos nicht einmal mit den Planeten verbunden ist. Um die platonische Vorstellung vom Fixsternhimmel als Heimat der Seele, die Lehre vom Seelenwagen u. vom Ab- u. Aufstieg mit dem astrologischen Weltbild zu verbinden, benötigte man kein mythisches Vorbild. Ebenso kann man spätere gnostische Vorstellungen vom Seelenaufstieg kaum auf ägyptische Vorbilder zurückführen. Denn in einem Abschnitt des Ägyptischen Totenbuches ‚Die Pylonen von Sekht-Janru' (ein Auszug bei G. Kolpaktchy, Ägyptisches Totenbuch[3] [1973] 226/8) wird die Reise der Seele ins Paradies in Analogie zum Einzug in einen Tempel geschildert. Dabei muß sie 21 Pylonen (monumentale Einzugstore) durchschreiten, deren jeder von einem Geist bewacht wird. Zu den Mitteln, die zum Passieren verhelfen, gehört jeweils auch ein bestimmtes G. – Eine symbolische u. sogar rituell vollzogene Darstellung der Seelenreise einschließlich der Be- u. Entkleidung glaubt man in den Mithrasmysterien gefunden zu haben (F. Cumont, Die Mysterien des Mithra[3] [1923] 129 f; ders., Or. Rel. 291_{69} [von Cumont haben es alle übernommen]; M. J. Vermaseren, Mithras [1965] 128 f), u. zwar aufgrund der Kombination folgender Elemente: 1) Kelsos schreibt diese Lehre ausdrücklich den Mithrasmysterien zu (bei Orig. c. Cels. 6, 22). 2) Sie scheint in manchen Mithräen bildlich dargestellt worden zu sein (Vermaseren, Corp. Mithr. 1 nr. 240 f mit Abb. 71. 72 [L. A. Campbell, Mithraic iconography and ideology (Leiden 1968) 300 f mit Abb. 19]; nr. 288, 1 mit Abb. 82 [dazu vgl. Cumont, Text. 84 Abb. 77; Vermaseren, Mithras aO. 129 mit Abb. 63; Campbell aO. 302 mit Abb. 20]; nr. 299 mit Abb. 83 [Vermaseren, Mithras aO. 113/26; Campbell aO. 305/13 mit Abb. 21]). 3) Die Mithrasmysten scheinen bei bestimmten Gelegenheiten die für ihren jeweiligen Grad typische Maske oder Kleidung getragen zu haben (Rabe = 1. Grad; Löwe = 4. Grad; phrygische Mütze = ‚Perser' = 5. Grad, so nach dem Relief von Konjic [Vermaseren, Corp. Mithr. 2 nr. 1896, 3 mit Abb. 491; vgl. nr. 397 mit Abb. 113 b; 42, 13 mit Abb. 21; Cumont, Mysterien aO. 139 mit Taf. 2, 6; Vermaseren, Mithras aO. 83 Abb. 36; Campbell aO. 320 mit Abb. 25]; Porphyrios dagegen schreibt eine Bekleidung mit verschiedenartigen Tiergestalten allein dem 4. Grad, dem ‚Löwen', zu; während Pallas darin eine Beziehung zum Tierkreis sehe, würde es seiner Meinung nach richtiger auf die Metempsychose bezogen [abst. 4, 16 (254, 10/6 N.[2])]; vgl. Cumont, Text. 1, 315_5; Campbell aO. 18 f). So beeindruckend diese Zeugnisse auf den ersten Blick sind, so problematisch erscheinen sie bei näherer Prüfung. Die Einzelkritik kann hier nicht ausgebreitet werden. Zusammenfassend läßt sich sagen: 1) Die Mithrasmysterien kannten wahrscheinlich die Lehre von der Seelenreise; wie sie sich ihren Vollzug dachten, wissen wir nicht. 2) Es ist sehr unwahrscheinlich, daß sie sich auf den oben genannten Bildern dargestellt findet; denn diese erweisen zwar eindeutig den Bezug des einzelnen Grades zu seinem Planeten, nicht aber die Idee des Durchganges. 3) Es ist sehr wohl möglich, daß die Masken auf dem Relief von Konjic nur andeuten, daß die dadurch gekennzeichneten Figuren Personen des

entsprechenden Mystengrades sind, nicht aber, daß die Mysten tatsächlich im Kultritual solche Masken getragen haben. Die im Mithräum unter Santa Prisca in Rom gemalten Vertreter der Mystengrade tragen keine Masken, jedenfalls die noch erkennbaren ‚Löwen' nicht; die beiden ‚Raben' sind leider zerstört (M. J. Vermaseren-C. C. van Essen, The excavations in the Mithraeum of the church of Santa Prisca in Rome [Leiden 1965] 148/72 mit Taf. 53/65). Campbell (aO. General and analytical index s. v. Transitus divus, soul in descent and ascent u. Telete, a ritual progression) sieht den Seelenabstieg u. -aufstieg in der Idee u. der Darstellung des Transitus symbolisiert; das braucht hier, obwohl problematisch, nicht erörtert zu werden, weil dabei die Vorstellung vom G.wechsel fehlt. – Die Funktion der G. der Seele faßt Jamblich (bei Joh. Stob. 1, 49, 43 [1, 385, 5/10 W.-H.]) zusammen: Sie sind Schutz des Geistes, dienen ihm als Wagen (ὄχημα) u. binden Geist u. Körper aneinander. Nach Olympiodor (in Gorg. 50, 3 [264, 31/265, 2 Westerink]) sind sie die Voraussetzung dafür, daß die (an sich immaterielle) Seele nach dem Tod sinnenhafte Strafe erleiden kann. Außerdem bilden sie das Organ der übersinnlichen Fähigkeiten, sind das Medium, das Orakel, Inspiration, Wahrnehmung göttlicher Erscheinungen möglich macht (Procl. in remp. 1, 39, 9/11 Kroll). Im übrigen aber werden die Funktionen dieses Zwischenkörpers nicht mit der G.vorstellung, sondern im Zusammenhang mit dem Wagen der Seele (ὄχημα) oder dem Pneuma erörtert: Er ist Prinzip der Bewegung der Seele, bietet Dämonen u. Verstorbenen die Fähigkeit, den Lebenden sichtbar zu werden, u. ist vor allem das Organ der Phantasie (Dodds 318/20; R. Beutler, Art. Porphyrios: PW 22, 1 [1953] 308; Hadot 1, 197$_7$. 341f). – Über das Schicksal des G. der Seele nach dem Tode wird ausdrücklich nur im Corpus Hermeticum gesprochen (1, 24/6), wo konsequent das G. jeweils in der Sphäre abgelegt wird, wo es angezogen wurde. Ansonsten war man sich über den Verbleib des Zwischenkörpers nicht einig. Alle Möglichkeiten wurden durchgespielt: 1) Er geht zugrunde. 2) Er löst sich dahinein auf, von wo er genommen wurde. 3) Er ist unsterblich. 4) Er ist nicht unsterblich, hat aber doch ein längeres Leben als der irdische Leib. 5) Es gibt zwei Zwischenkörper; einen, der unzertrennlich der immateriellen Seele verbunden bleibt, einen anderen, der mit dem irdischen Körper vergeht (Procl. in Tim. 3, 234, 8/238, 26; inst. theol. prop. 208; vgl. Iambl.: Ioh. Stob. 1, 49, 43 [1, 384, 19/28 W.-H.]; Dodds 306f; Festugière 235f). – Im Widerspruch zur allgemein negativen Bewertung des G. der Seele (weil als materiell oder als Laster aufgefaßt) erhebt Proklos im Anschluß an ein Platonwort die ethische Forderung, die G. der Seele rein u. unbefleckt zu erhalten (in Alc. 301, 7/15 Westerink; Olymp. in Alc. 107, 6/13 W.). Darum ist für die Seele die kathartische, reinigende Tugend, durch die sie sich von allem Materiellen, allen Leidenschaften löst, alle G. ablegt u. zum Nus geführt wird, die einzig das Heil bringende (Procl. in Tim. 3, 297, 16/21). Olympiodor schließlich (in Phaedo. 121, 9/20 Norvin) läßt die Seele beim Aufstieg zu ihrem Ursprung eine dreifache reinigende Mysterienweihe (τελετή) durchlaufen: eine hier auf Erden, die beiden andern im Jenseits; die erste gilt dem irdischen G. = Leib (ὀστρέϊνος χιτών), die zweite dem pneumatischen Leib (πνευματικὸς χιτών), die dritte dem Lichtleib (αὐγοειδὴς χιτών).

3. Der Lichtleib. Neben diesen Vorstellungen von den kosmischen oder Planeten-G. der Seele gibt es noch die andere, wenn auch seltene u. späte, daß die Seele nach dem Tode ein neues G. erhält, das irgendwie aus Licht (Macrob. somn. 1, 12, 13) oder Feuer bestehend u. als der Seele in ihrem reinen Zustand eigentümlich gedacht wurde (Corp. Herm. 10, 18 [N.-F.] Feuer-G.; ebd. 10, 16. 21 Feuerleib). Dieses Feuer-G. mußte sie im Himmel zurücklassen vor dem Abstieg, weil es sich mit dem irdischen G. nicht verträgt (ebd. 10, 18). Es charakterisiert die Seele als den Dämonen u. Göttern zugehörig, denen ebenfalls ein Feuerleib zugeschrieben wurde (Belege s. Anm. 58 zu ebd. 10, 16; Übersicht bei F. Regen, Apuleius philosophus Platonicus [1971] 17). Der Dämon wurde geradezu definiert als Seele, die den Leib ausgezogen hat (Maxim. Tyr. 9, 5 [105, 15/106, 1 Hobein]; vgl. Plut. gen. Socr. 24 [593D]). Diese Auffassung vom Licht-G. ist eigentlich folgerichtig, wenn man die Seele unter den Sternen, im Feuerhimmel, als ihrer Heimat ansiedelt. Es scheint denn auch keine Beziehung zu der altiranischen Vorstellung zu bestehen, daß der gerechten Seele nach dem Tode von Vohu Manah ein weißes, reines, lichtvolles G. verliehen wird (Widengren 49/55; Wikander 42/8; Böklen 61f). Dies kommt dagegen im jüd., christl. u. gnostischen Bereich zum Tragen.

b. Ethische Qualitäten. Soweit die Anwendung der Metapher vom G. der Seele auf ethische Qualitäten nicht im Zusammenhang mit dem kosmischen Ab- u. Aufstieg der Seele steht, gehört sie in den Bereich der reinen Metapher. Hier sei nur auf ein Motiv hingewiesen, das im Anschluß an ein angebliches Platonwort, das in seinen erhaltenen Schriften aber nicht nachzuweisen ist, in der späteren Antike häufig aufscheint: der χιτὼν τῆς φιλοτιμίας, φιλοδοξίας oder κενοδοξίας, die cupido gloriae, die Ehrsucht. Nach Dioskurides (bei Athen. 11, 116 [507 D]) soll Platon die δόξα als das G. bezeichnet haben, das wir beim Tod als letztes ablegen, weil es ja im Testament, im Pomp der Beerdigung u. des Grabes den Leib noch überlebt. Diese δόξα wurde als φιλοδοξία (miß- ?)verstanden u. das Wort in dieser Form nicht nur wiederholt (zB. Tac. hist. 4, 6; Fronto eloqu. 138, 8/12 van den Hout = 144 Naber; Julian. Imp. or. 3, 35, 19f Bidez [96c]; Simplic. in Epict. ench. 14. 48; Olymp. in Phaedo. 106, 22/7 Norvin), sondern auch in die Seelenab- u. -aufstiegslehre hineingenommen u. so ergänzt: die Ehrsucht ist das erste G., das die Seele anlegt u. darum das letzte, das sie ablegt (Procl. in Alc. 138, 8/139, 10 W.; Olymp. in Phaedo. 34, 10/6 N.). – P. Wendland, Das G. der Eitelkeit: Hermes 51 (1916) 481/5; Dörrie 201f.

c. Eine Person, ein Lebewesen. In einer speziellen Anwendung kann die Metapher vom G. der Seele häufig eine irgendwie geartete Verwandlung bedeuten.

1. Wesensverwandlung. Man könnte hier denken an die Metamorphosen u. Katasterismen (Verwandlung in ein Sternbild), aber die G.metapher wird in diesem Zusammenhang in bezug auf die Seelenwanderung gebraucht (Plat. resp. 10, 620c: die Seele des Spaßvogels Thersites zieht einen Affen an [πίθηκον ἐνδυομένην]; Tim. Locr. 86 [Marg: H. Thesleff, The Pythagorean texts of the Hellenistic period (Åbo 1965) 224f] mit Komm.: M. Baltes, Timaios Lokros, Über die Natur des Kosmos u. der Seele [Leiden 1972] 245/8). Eigentlich kann man nicht von einer ‚Wesensverwandlung' sprechen, wenn vorausgesetzt wird, daß ein u. dieselbe individuelle Seele durch die verschiedenen Körper geht, sie nur an- u. ablegt (so Lukian in seiner Satire auf die Seelenwanderung [gallus 19]; zum Problem vgl. Aen. Gaz. dial. 10, 6/8; 12, 20/5 Colonna). Aber das stand praktisch nicht im Bewußtsein; der ehemalige Mensch war nun tatsächlich ein Tier. Das ist anders bei der folgenden Bedeutung der G.metapher.

2. Das physische Äußere, die Gestalt eines anderen annehmen. Dies ist charakteristisch für die göttlichen Wesen des Mythos u. Gestalten des Märchens. Es wird sprachlich ausgedrückt durch induere vultum, formam, os, faciem, figuram, artus, imaginem alicuius (Belege zB. bei J. B. Hofmann, Art. induo: ThesLL 7, 1263, 50/70. 1268, 10/4). Auch die Hexen, die deshalb geradezu versipelles, Wechselbälge, genannt wurden, beherrschten angeblich diese Kunst, für sich selbst (Apul. met. 2, 22: aves et rursum canes et mures, immo vero etiam muscas induunt), wie für andere (Thema der Metamorphosen des Apuleius, vgl. ebd. 11, 1: pessimae ... beluae istius [d.h. des Esels] corio te protinus exue).

3. Das äußere Gehaben, die innere Gesinnung, den Charakter, die Lehre eines andern annehmen, die Rolle eines andern spielen. Dies kann mit Hilfe des Bildwortes vom G. in verschiedener Weise formuliert werden, zB. induere proditorem et hostem (Tac. ann. 16, 28), regum animas (Sen. ep. 47, 20), magni viri animum (ebd. 67, 12); τὰ τοῦ κυνός, das Gebaren, die Haltung eines Kynikers (Ps-Crates Theb. ep. 19 [211 Hercher]); Φιρμῖνος ῥίψας τὸν στρατιώτην ἐνέδυ τὸν σοφιστήν: Firminus legte den Soldaten ab u. zog den Sophisten an = er gab den Beruf des Soldaten auf u. wurde Rhetor (Liban. ep. 1048, 2; es ist auffällig, daß Boethius, der cons. 4, 3 achtmal unmittelbar hintereinander in verschiedenen Formulierungen den Gedanken ausdrücken muß, daß bestimmte Charakterzüge den Menschen einem je bestimmten Tier angleichen, kein einziges Mal induere gebraucht, allenfalls einmal leonis animum gestare). Näher bei der Sprache des Theaters bleibt die Formulierung induere personam: eine Rolle spielen, zB. Cic. Tusc. 5, 73: personam philosophi; off. 3, 43: ponit (vir bonus) personam amici, cum induit iudicis; Sen. benef. 2, 17, 2: hanc personam induisti, agenda est; vgl. Quint. inst. 3, 8, 50; 6, 2, 36; 12, 8, 5 (ebd. 12, 8, 10: in aliam ... personam transeundum est); decl. 316 (243, 16/23 Ritter); Epict. diss. 2, 19, 28: περιθέμενοι σχῆμα ἀλλότριον; Lucian. Nigr. 11. Eine sehr prägnante Ausdrucksweise findet sich Dionys. Hal. ant. Rom. 11, 5, 2: τὸν Ταρκύνιον ἐνδύεσθαι, Tarquinius anziehen = sich wie Tarquinius gebärden; er war der letzte röm. König, der in der röm. Geschichtsschreibung als Beispiel für einen

schlechten Tyrannen gewertet wurde. – Gerade dieser letzte Ausdruck ist von einiger Bedeutung mit Rücksicht auf die Erklärung des ,Christum induere' im NT (s. u. Sp. 1008). Moderne Autoren glauben, schon in der außerchristl. Antike Andeutungen zu finden für die Vorstellung, daß, wer die Gewandung oder die Attribute einer Gottheit anlegt, mit ihr identisch wird, zB. Apul. met. 11, 24, wo der Myste Lucius während der Initiationsfeier wie der Sonnengott ausstaffiert der Menge vorgestellt wird. R. Merkelbach deutet in diesem Sinn noch Ach. Tat. 3, 17; 6, 1; Heliodor. Aeth. 5, 5, 4; Hist. Apoll. 16. 18 (31, 5f. 34, 2 Riese [Merkelbach aO. (o. Sp. 954) 127. 145. 262. 163]). Diese Stellen stammen zwar alle aus der christl. Zeit, würden jedoch, wenn die Erklärung überhaupt richtig ist, für alte Vorstellungen zeugen. Doch findet man nirgendwo einen ausdrücklichen Beleg dafür, daß man diese oder ähnliche Zeremonien tatsächlich im Sinne einer Identifizierung verstanden hat. Man schließt vielmehr von religionsgeschichtlichen Parallelen (Bedeutung der ,Maske') u. aus der Bewertung der Kleidung als zum Ich gehörig (vgl. den Kleidertausch Ach. Tat. 6, 1, 1/3) auf ein ähnliches Verständnis dieser Vorgänge im griech.-röm. Raum, das dann exemplarisch sei auch für das Verständnis ähnlicher Vorstellungen im christl. Bereich. Bekleidung mit für bestimmte Götter charakteristischen G. u. Gegenständen kam vor: neben Apul. aO. vgl. Plut. Ant. 54, 6: Kleopatra erscheint im G. der Isis u. wird ,neue Isis' tituliert; Kaiser Commodus liebte es, sich mit Löwenfell u. Keule zu zeigen, u. nannte sich Romanus Hercules (Hist. Aug. vit. Commodi 8, 5, mit weiteren Belegen bei D. Magie in der Anm. zSt.); Alexander d. Gr. soll sich beim Mahl wie Ammon, Artemis, Hermes oder Herakles gekleidet haben (Athen. 12, 537E/F; dazu F. Taeger, Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes 1 [1957] 216_{40}; vgl. E. Neuffer, Das Kostüm Alexanders d. Gr., Diss. Gießen [1929]). Taeger bietet ebd. weitere Beispiele für die Verkleidung von Herrschern als Gottheit u. führt als mögliche Motivation an: übersteigertes Persönlichkeitsbewußtsein, Eitelkeit, paranoide Persönlichkeit, dunkle Mystik esoterischer Zirkel. Es ist wahrscheinlicher, daß die Verkleidung in einen bestimmten Gott Ausdruck des Bewußtseins ist, göttlich oder gleichsam die irdische Personifikation dieses Gottes zu sein, als daß durch die Verkleidung erst die Göttlichkeit bewirkt geglaubt wurde. Einen gewissen psychologischen Effekt kann man freilich nicht ausschließen, der ja auch heute noch mit dem Anlegen bestimmter Kleidung verbunden ist (zB. Uniform, Priesterkleidung, Karnevalskostüm). Die Darstellung eines Gottes kam auch im Kult vor, zB. Pausan. 7, 18, 12 (eine der Artemis geweihte Jungfrau; vgl. Heliod. Aeth. 3, 4, 1/6); 8, 15, 3 (der Priester der Demeter; vgl. Hitzig-Blümner zSt.); vgl. F. Back, De Graecorum ceremoniis in quibus homines deorum vice fungebantur, Diss. Berlin (1883). Dieses ,Ein bestimmter Gott Werden' wäre, wenn es diese Auffassung wirklich gegeben hat, ein Sonderfall innerhalb der allgemeinen Vorstellungen von der Vergöttlichung des Menschen, vgl. O. Faller, Griechische Vergottung u. christliche Vergöttlichung: Gregorianum 6 (1925) 405/35. Doch gibt es kein eindeutiges Zeugnis dafür, daß man dies im Sinne eines seinsmäßigen Einswerdens mit der betreffenden Gottheit verstand (ausgenommen in bezug auf die Toten, vor allem in Ägypten), u. nicht vielmehr als Symbol für die ethische Angleichung an den Gott (ὁμοίωσις θεῷ, Plat. Theaet. 176b; Nilsson, Rel. 2^2, 690_2 mit Lit.), die Nachfolge des Gottes etwa im gleichen Schicksal des Sterbens u. Wiederauflebens, wie es in den Mysterienkulten dargestellt worden zu sein scheint (ebd. 690), das Ausgestattetwerden mit der Macht des Gottes, wie zB. in der Magie (Hopfner, OZ 1 § 678f. 798), oder auch lediglich als kultisch-theatralische Darstellung. Es gibt Anzeichen dafür, daß man sich durchaus des reinen ,Rollenspiels' bewußt war. So schreibt zB. Artemidor (onir. 3, 14; Übers. Kraus-Kaiser): ,Die Gewandung eines Gottes zu haben u. zu tragen (θεοῦ σκευὴν ἔχειν καὶ περικεῖσθαι) bedeutet, man werde als Verwalter eines anderen, eines reichen Mannes tätig sein, so daß man zwar den Schein des Reichtums erwecken, in Wirklichkeit aber keinen besitzen wird'. Hätte Artemidor diesen Traum so deuten können, wenn man das Tragen der G. dahin verstanden hätte, daß man damit der betreffende Gott ist? Lukian (Iupp. trag. 41) läßt den Damis folgendermaßen argumentieren: Wenn sein Gesprächspartner Timokles dadurch zum Glauben an die Götter komme, daß er sie auf der Bühne dargestellt sehe, könne das zwei Gründe haben: entweder seien die mit Namen bekannten Schauspieler Götter, oder das Gött-

liche läge in der Maske u. der Kostümierung, was beides lächerlich sei. Nun bezieht sich Lukian hier unmittelbar nur aufs Theater, aber sein Gedankengang könnte genau so auf alle andern ähnlichen Gelegenheiten angewendet werden. Ein ‚gläubiger‘ Mensch hätte Damis-Lukian entgegenhalten können, beides sei in keiner Weise lächerlich, vielmehr die reine Wahrheit. Diesen Eindruck erweckte die magische Praktik, wenn der Magier in der Gewandung eines Gottes auftrat u. in der Ichform als dieser Gott sprach (vgl. Aristomenes frg. 5 [1, 200 Edmonds]: ‚Nimm die ganze Ausstattung des Gottes da u. auch die Maske, u. dann fang an!‘ Zeugnisse u. Lit.: Hopfner, OZ 1 § 859); in Wirklichkeit stellte er in dieser Verkleidung für den zu beschwörenden Dämon oder Toten, der keine Möglichkeit hatte, das Spiel zu durchschauen, den Gott nur dar. – Auffällig ist jedenfalls, daß in diesem Zusammenhang, selbst wenn man die Vorstellung des Gottwerdens durch entsprechende Bekleidung gehabt hätte, anscheinend nie analog zu ‚Tarquinium induere‘ etwa ‚Bacchum, Solem, Isin induere‘ formuliert wurde, sondern man sachlich die Ausdrucksweise ‚das G. des Gottes anziehen‘ o. ä. verwendete.

d. Philosophische Bedeutung der Gewandmetapher. So oft u. in welch verschiedenartigen Bedeutungen auch die G.metapher verwendet wurde, sie hatte keine tiefere philosophische Bedeutung. Denn dort, wo man versuchte, das Verhältnis von Seele u. Leib näher zu definieren (s. Plotin. 4, 3 [27], 21; Iambl.: Joh. Stob. 1, 49, 41 [1, 382, 1/11 W.-H.], dazu Festugière 226/8 mit Anm.), ließ man sie beiseite u. wertete andere Bilder dafür aus: Steuermann u. Schiff (was Plotin. aO. kritisiert), Kutscher u. Wagen (ὄχημα; beide Bilder Iambl. aO.); die Kunst im Werkzeug (wenn zB. das Steuerruder, von der Steuerkunst ‚beseelt‘, sich betätigte; Plotin. u. Iambl. aO.); Luft u. Feuer, Luft u. Licht (Plotin. aO. 22). Es hat also den Anschein, daß die G.metapher als für eine philosophisch befriedigende Verdeutlichung der Verbindung von Seele u. Leib ungeeignet gehalten wurde, was der Christ Nemesios ausdrücklich bestätigt (s. u. Sp. 975).

II. Jüdisch. Während im AT das Bild vom G. der Seele nur als reine Metapher (s. o. Sp. 947) vorkommt, gewinnt es in der Literatur des Frühjudentums mehr Bedeutung, wenn es auch längst nicht so häufig u. so vielfältig verwendet wird wie im späthellenistischen u. kaiserzeitlichen Heidentum. Philon nimmt dabei eine Sonderstellung ein, insofern er zwar dem Text des AT treu bleibt, ihn aber ganz aus der hellenistischen Philosophie erklärt. Dabei übernimmt er auch wie selbstverständlich die G.metapher gelegentlich in Bedeutungen, die das AT nicht kennt. – G. von Rad (Theologie des AT 1 [1962] 388) stellt die Frage, ob neben der metaphorischen Bedeutung, die es auch gegeben habe, ‚derlei Aussagen nicht einen ganz realen u. direkten Sinn gehabt haben können‘. So scheine ṣᵉdāqāh (Gerechtigkeit) merkwürdig räumlich verstanden worden zu sein, ‚etwa wie ein Bereich, ein Kraftfeld, in das Menschen einbezogen u. dadurch zu besonderen Taten ermächtigt werden. ... Ähnlich verhält es sich mit Belegen, die ṣᵉdāqāh dinglich oder gar personell schildern, etwa ... als G., in das man sich kleidet (Ps. 132, 9; Jes. 11, 5; 61, 10) ...‘ Doch ist er sich der großen hermeneutischen Schwierigkeiten bewußt, die diese räumlich-dingliche Auffassung von Gerechtigkeit bietet. Brandenburger (204_1) folgt v. Rad u. weitet den Anwendungsbereich dieser räumlichen Vorstellung noch aus auf die Weisheit, das ‚Fleisch‘ u. Christus (ebd. 197/216). Es kann nicht bestritten werden, daß diese räumliche Vorstellung möglich ist u. vorkommt (zB. Philo leg. all. 3, 152: die Seele im Hause der Weisheit weilend; weiteres Brandenburger ebd.), wohl aber, daß die G.-metapher etwas damit zu tun hat. Bei ihr ist der Vergleichspunkt nicht ‚im Raum, in der Sphäre von etwas sein‘, sondern ‚mit etwas versehen, geschmückt, ausgezeichnet sein‘. Im übrigen wird diese Metapher auch im jüd. Bereich so trivial gebraucht (s. o. Sp. 947 f), daß man überhaupt keine Vorstellung mehr dahinter suchen muß. – Es fällt auf, daß das Bildwort vom G. der Seele mit aller Selbstverständlichkeit gebraucht u. nicht näher erklärt wird. Der Sprachgebrauch war also auch im jüd. Bereich bekannt.

a. Der Leib. 1. Der irdische Leib. Im AT kommt diese Bedeutung nicht vor. Job 10, 11: ‚Hast du mich nicht mit Haut u. Fleisch umkleidet, mit Knochen u. mit Sehnen mich durchwoben?‘ ist reine Poesie u. steht wohl nicht im Zusammenhang mit der in diesem Artikel behandelten G.metapher. Nur selten findet sich auch eine der anderen Metaphern für den Leib: Haus (Job 4, 19; Jes. 38, 12; sie fehlt im rabbinischen Schrifttum, s. Strack-

Billerbeck 3, 517 zu 2 Cor. 5, 1), Zelt (Sap. 9, 15). 4 Esr. 14, 14: proice abs te pondera humana et exsue te iam infirmam naturam. – Philon dagegen ist die G.metapher für den Leib geläufig (zB. leg. all. 2, 55. 59. 80; quod deus s. imm. 56; fug. et inv. 110; somn. 1, 43; vgl. quaest. in Gen. 1, 53; 4, 1 (269 Marcus), ebenso wie andere, die zT. auch im heidn. Bereich vorkommen (s. o. Sp. 954): Gefäß, Haus, Arche, fremdes Land, Muschel, Schlauch (Belege bei H. Schmidt, Die Anthropologie Philons von Alexandreia, Diss. Würzburg [1933] 34/6).

2. *Der pneumatische (kosmische) Leib.* Wenn auch in der jüd. Apokalyptik das Motiv der Himmelfahrt der Seele vorkommt (Bousset, Himmelsreise 138/54 bzw. 7/23; Bousset-Greßmann, Rel. 297f), sogar als eine Auffahrt durch sieben Himmelssphären (Bousset, Himmelsreise aO. 268/73 bzw. 77/82), sich auch die Idee von der Präexistenz der Seele, also dem Abstieg in den irdischen Körper findet (Strack-Billerbeck 2, 340/9; hellenistisch: Philo gig. 12/5; Jos. b. Iud. 2, 8, 11), so doch nicht die Vorstellung, daß sich beim Abstieg ein aus ‚Planeten-G.' zusammengesetzter Körper bildet, der sich beim Aufstieg dann wieder auflöst. Selbst dort, wo dem Menschen je sieben gute u. böse Geister zugeschrieben werden (Test. XII Rub. 2, 1/3, 6, wovon die Reihe der positiven Geister 2, 3/3, 2 späterer stoisch beeinflußter Einschub sein soll [s. J. Becker zu 2, 3]; vgl. Jes. [LXX u. Vulg.] 11, 2), sind diese nicht mit dem Abstieg, den Planeten u. der G.-metapher in Verbindung gebracht (vgl. M. Gothein, Die Todsünden: ArchRelWiss 10 [1907] 428_6). Auch die Ochema-Vorstellung fehlt. Wo Philon vom ‚Wagen der Seele' spricht, geschieht dies nur in Anspielung auf den platonischen Vergleich (Phaedr. 246a/b), in dem die Seele selbst als Wagen, die Seelenkräfte als Kutscher u. Gespann bezeichnet werden (leg. all. 2, 85; agr. 77). – Im Gegensatz zum antiken Judentum griff die jüd. Mystik des MA, die in der neuplatonischen Tradition stand, die Lehre vom pneumatischen, vom Astralleib auf, verbunden mit der G.metapher, u. bildete sie eigenständig weiter (s. G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit [1973] 249/71 mit reichem Material in den Anmerkungen; vgl. Cumont, Lux perp. 429f).

b. Das himmlische Gewand. Häufiger wird die G.metapher in der apokalyptischen u. talmudischen Literatur mit der Aufnahme in den Himmel verbunden. Freilich läßt sich diese Verwendung nicht einfach unter der Rubrik ‚Lichtleib' einordnen, weil im einzelnen nur schwer festzustellen ist, wie man sich das himmlische G., das G. der Herrlichkeit, des Lichtes usw. vorgestellt hat. Oft scheint es sich um die reine Metapher zu handeln, wobei ‚das G. der Herrlichkeit anziehen' nichts anderes besagt als ‚verherrlicht werden', ganz gleich, wie man sich das konkret dachte (Hen. aeth. 62, 16: ‚Sie [d.h. die Auserwählten] werden mit den G. der Herrlichkeit bekleidet, u. dies sind die Kleider des Lebens vom Herrn der Geister. Eure G. werden nicht veralten u. eure Herrlichkeit nicht vergehen vor dem Herrn der Geister' [394 Rießler]; Midr. Koh. 1, 7 am Schluß: Wie Gott in der künftigen Welt das Antlitz der Gerechten erneuern wird, so auch ihre Kleider; heute werden sie halbseidene, u. morgen ganzseidene tragen, gemäß Jes. 23, 18: Er gewährt ihnen Nahrung in Fülle u. prächtige Kleidung). Die Seele Abrahams wird in einem von Gott gewebten (θεουφαντῷ) G. zum Himmel emporgetragen (Test. Abr. 20 [103, 20f James]). Sophonias hüllt sich vor der Himmelsreise in ein Engels-G. (Apc. Sophon. 13, 2 [174 Rießler]). Auch Qumran steht in dieser Tradition, wenn sie auch im erhaltenen Schrifttum nur einmal sichtbar wird: Denen, die im Geist der Wahrheit wandeln, wird in immerwährendem Leben ein Kranz der Herrlichkeit mit prachtvollem G. in ewigem Licht zuteil (1 QS 4, 8). Eher könnte man dort an einen Lichtleib denken, wo dem himmlischen G. das irdische gegenübersteht, wie zB. Hen. slav. 22, 8/10 (459f Rießler; 25f Vaillant): ‚Und der Herr Gott sprach zu Michael: Nimm Henoch u. entkleide ihn der irdischen G.! Salb ihn mit süßem Öl u. kleid ihn in die G. der Glorie! Und Michael entkleidete mich meiner G. u. salbte mich mit süßem Öl. Und dieses Öl war mehr als strahlend Licht; ... Als ich mich beschaute, war ich wie einer der Glorreichen ohne Unterschied.' Wie Gottes ‚G.' das Licht ist (s. Ps. 104 [103], 2: Wie ein Mantel umhüllt dich das Licht), so müssen auch die ‚gekleidet' sein, die in seiner Sphäre leben: Engel u. vollendete Menschen. – Mit Selbstverständlichkeit deuten die modernen Autoren dieses G. der Herrlichkeit, des Lichtes, als einen Lichtleib, doch können sie aus dem antik-jüd. Bereich keinen Beleg beibringen, der eindeutig auf die Vorstellung von einem

neuen Leib weist; sie erschließen dies vielmehr aus späthellenistischen, christlichen u. gnostischen Texten (zB. J. Pascher, Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. Der Königsweg zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philon von Alexandreia [1931] 177/83; P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter [1934] 398; Klein 61/6). Demgegenüber scheint die spätere jüd. Tradition die Deutung auf den Leib auszuschließen, da sie ausdrücklich die himmlischen G. den Toten-G. entgegenstellt, zB. b Sanhedrin 90b (Strack-Billerbeck 1, 552 zu Mt. 10, 5b; vgl. ebd. 3, 475 zu 1 Cor. 15, 37): R. Meïr (um 150 nC.) auf die Frage, ob die Toten nackt oder bekleidet auferstehen: ,. . . wenn ein Weizenkorn, das nackt begraben wird, in vielen G. gehüllt hervorkommt, um wieviel mehr die Frommen, die in ihren G. begraben werden'. Das hat sich noch gehalten bis in den Yalqut, eine Midraschimsammlung aus dem 13. Jh. (1 § 20): ,. . . beim Erscheinen des Frommen begeben sich ihm die Engel entgegen, ziehen ihm seine Totenkleider aus u. legen ihm G. von reinstem Äther an . . .' (nach A. Kohut, Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen?: ZsDtMorgGes 21 [1867] 567; weitere Stellen bei Eisler, Weltenmantel 296_1). – In der jüd. Mystik des MA erhält das himmlische G. auch eine ethische Dimension, sofern die Seele durch ihre guten Taten während des Aufenthaltes auf der Erde selbst ihr himmlisches G. webt, während die Seelen der Sünder nackt bleiben oder nur ein löcheriges G. haben (G. Scholem, Die jüd. Mystik in ihren Hauptströmungen [1967] 264). – Zum ganzen vgl. Bousset-Greßmann, Rel. 277f; Bousset, Hauptprobleme 303_2; Volz aO. 396/401.

c. Ethische Qualitäten. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß Philon auch das Motiv vom G. der Eitelkeit, der Ruhmsucht (κενοδοξία), das der Weise als letztes ablegt, gekannt hat (frg. leg. all. 4 [7 Harris]). – Fug. et inv. 110 stellt er nebeneinander: der älteste Logos des Seienden bekleidet sich mit der Welt, die Einzelseele mit dem Körper, der Geist des Weisen mit den Tugenden (vgl. Reitzenstein, Myst. Rel. 272/4).

d. Eine Person, ein Lebewesen. Für die Idee von einer Person als G. findet sich im jüd. Bereich kein Beleg außer der eigenartigen Formulierung, daß der Geist Gottes jemanden als G. gebraucht (Iudc. 6, 34; 1 Chron. 12, 19; 2 Chron. 24, 20; s. o. Sp. 948), u. Apc. Bar. gr. 9, 7, wo es von Samael heißt, er habe bei der Verführung des Adam im Paradies die Schlange als G. angenommen (τὸν ὄφιν ἔλαβεν ἔνδυμα). Während dies letztere in die Kategorie ,die Gestalt eines andern Wesens annehmen' (s. o. Sp. 964), ohne daß ein konkretes Individuum davon affiziert würde, gehört, paßt das erste in keine Kategorie; denn der Geist Gottes gibt sich nicht die Gestalt der betreffenden Menschen, sondern braucht diese konkreten existierenden Menschen selbst, er versteckt sich nicht hinter einer Maske, die aussieht, wie diese, sondern in einem lebenden Wesen. Die Sache, nämlich die Besessenheit durch ein göttliches Wesen oder einen Dämon, war Heiden wie Juden bekannt (s. *Besessenheit, *Ekstase, *Enthusiasmos), aber nirgendwo sonst wird sie mit Hilfe der G.metapher ausgedrückt.

e. Der Name Gottes. In der jüd. Mystik des MA gab es einen magisch anmutenden Ritus, in dem das ,Anziehen des Namens Gottes' sehr sinnenhaft dargestellt u. vollzogen wurde (G. Scholem, Tradition u. Neuschöpfung im Ritus der Kabbalisten: ErанosJb 19 [1951] 149f = ders., Zur Kabbala u. ihrer Symbolik [Zürich 1960] 182f). Scholem sieht darin die alte jüd. Vorstellung, daß der Mensch den Namen anziehen könne (ebd. 182). Ob es eine solche Vorstellung aber im antiken Judentum gegeben hat, ist sehr zweifelhaft, denn als einziges Zeugnis kann Scholem nur Od. Sal. 39, 7 anführen. Die Oden Salomos gehören jedoch eher dem gnostischen als dem jüd. Gedankengut an, wenn auch für diese u. jede andere Zuweisung die letzte Sicherheit fehlt (die Meinungen zusammengestellt von W. Bauer: Hennecke-Schneem. 2, 577f). G. Quispel (Die Gnosis als Weltreligion [Zürich 1951] 55f), der Scholem folgt, fügt noch aus einem gnostischen Ritus bei Irenäus (haer. 1, 21, 3 [1, 184 H.]) hinzu: ,Der . . . verborgene Name, den Jesus anzog.' Wieso dies, ,wie schon sprachliche Überlegungen nahe legen, auf jüdische Vorstellungen' zurückgeht (Quispel aO. 56), wird nicht begründet, dürfte aber wohl auf die beiden Autoren eigene Auffassung zurückgehen, daß der Gnostizismus im Judentum seinen Ursprung habe (s. G. Quispel, Gnostic Studies 1 [Istanbul 1974] 202). Demnach könnte man also von einem Vorkommen im Gnostizismus auf eine alte jüd., wenn auch heterodoxe Lehre schließen. Doch ist diese Theorie vom jüd. Ursprung des Gnostizismus nur eine in der Vielzahl der Meinungen, wie sie zB. in dem Sammelband

K. Rudolph (Hrsg.), Gnosis u. Gnostizismus = WdF 262, zusammengestellt sind. Darum ist dieser Schluß nicht zwingend. Eher könnte man auf die allmähliche Hypostasierung des Gottesnamens (Bousset-Greßmann, Rel. 249f) verweisen, auf die aber die G.metapher noch nicht angewendet wurde.

C. Christlich. I. Vorbemerkungen. Da die G.metapher bei Heiden u. Juden so selbstverständlich in Gebrauch war, verwundert es nicht, daß auch die Christen sie beibehielten, u. zwar von den Schriften des NT an. Einige allgemeine Beobachtungen seien vorweggenommen. – 1) Die G.metapher wird in den Schriften des NT ganz selbstverständlich verwendet, ohne daß sie des näheren erklärt wird. Man konnte ihr Verständnis voraussetzen. – 2) Während im Heidentum u. Judentum die G.metapher vor allem in der gehobenen Sprache der Philosophie u. der Poesie gebraucht wird, geht sie bei den Christen in den allgemeinen religiösen Sprachgebrauch ein, eben weil sie sich im NT findet. Die reinen Zitate ntl. Stellen in der christl. Literatur finden darum im folgenden keine Berücksichtigung, sondern nur solche Anführungen, die mit einer Erklärung verbunden sind. Nicht ein genaues Zählen der Stellen, wohl aber der allgemeine Eindruck bei der Vorbereitung dieses Artikels ergab, daß sich diese Metapher im christl. Schrifttum ungleich häufiger findet als im jüdischen u. heidnischen. Manche christl. Schriftsteller zeigen eine ausgesprochene Vorliebe für die G.metapher, zB. Makarios/Symeon (s. H. Dörries-E. Klostermann-M. Kroeger, Die 50 geistlichen Homilien des Makarios = PTS 4 [1964] 18 zu 75). Ebenso Ephräm der Syrer, der sie nicht nur anwendet auf den Leib Christi (haer. 30, 7f; 32, 9; 36, 12; 47, 7), sondern auch auf das Brot der Eucharistie (ebd. 47, 2), auf die Anthropomorphismen Gottes im AT (ebd. 32, 4f. 9; 34, 2. 7; 35, 7; 36, 9) u. sogar auf den Spiegel, der sich in alle Gestalten kleidet, denen er nahekommt, ohne seine Nacktheit zu verlieren (ebd. 32, 7. 11f. 16f; carm. Nis. 19, 14; s. E. Beck, Das Bild vom Spiegel bei Ephräm: OrChristPer 19 [1953] 5/24). – 3) Ein weiteres Moment der Übereinstimmung liegt darin, daß die Christen diese Metapher im allgemeinen genau so trivial, d.h. gedankenlos gebraucht haben wie ihre andersgläubigen Zeitgenossen (s. o. Sp. 947f). Man darf also auch im christl. Bereich keine präzise ‚Vorstellung' von Bekleidung dahinter suchen, es sei denn, eine solche wird eigens angedeutet. Wie wenig man eine Vorstellung damit verband, bezeugt schon Paulus, der sagt (2 Cor. 5, 1/4): Wenn unser irdisches Wohnzelt (οἰκία τοῦ σκήνους) abgebrochen wird, haben wir eine Wohnung (οἰκοδομή) von Gott, ein nicht von Händen gemachtes ewiges Haus (οἰκία) im Himmel. Darum seufzen wir danach, unsere vom Himmel stammende Wohnung (οἰκητήριον) anzuziehen (ἐπενδύσασθαι; vgl. 2 Petr. 1, 14). Hier entbehrt das ‚Bekleidet werden mit' jeder Vorstellung u. bedeutet nichts anderes als ‚versehen werden mit, empfangen, erhalten' (zu ‚geschmückt werden mit' s. Orig. princ. 2, 3, 2 [GCS Orig. 5, 115, 17/116, 2]). Ähnlich die Bilder mischend Arnob. nat. 2, 45: (animae corporum) indutae carceribus; in den manichäischen Kephalaia: Wind, Wasser u. Feuer sind Kleider des Lebendigen Geistes (30 [1, 83 Polotsky-Böhlig]; vgl. 42 [107f]), die ausgegossen werden (43 [111, 32f]) u. weinen (59 [149, 14/28]); Jesus wandelte auf den zehn Fahrzeugen u. nachdem er sie angelegt hatte (bei seinem Abstieg), erschien er im Fleisch (8 [37, 12/4]). Dieser vorstellungs- oder gedankenlose Gebrauch der G.metapher ist eigentlich nichts Besonderes, denn es gibt zB. im Deutschen zahlreiche bildliche Ausdrücke, die nur mehr leere Worthülsen sind, da man sich dabei nicht mehr vorstellt, was man sagt, sondern unmittelbar, was man meint. Der Witz lebt dagegen zum guten Teil davon, daß man solche metaphorischen Wendungen wörtlich nimmt. Genau so wurde die G.metapher im Altertum verwendet. Ob man sagte: einen Leib, eine Tugend, die Taufe, den Namen usw. oder Christus anziehen, die Metapher, das G., das Sich-Bekleiden, ging nicht in die Vorstellung ein, sondern unmittelbar das damit Gemeinte. Mit wenigen Ausnahmen, wo ganz bewußt das Bildwort als solches reflektiert wurde. – 4) Gegenüber dem nichtchristl. Gebrauch der G.metapher zeigt der christliche eine Einschränkung wie auch eine Ausweitung. Eine Einschränkung insofern, als das Christentum manche Inhalte, auf die im nichtchristl. Bereich die G.metapher angewendet wurde, ablehnte, zB. das Planeten-G. (s. o. Sp. 956/9). Eine Ausweitung, sofern neue Inhalte eingebracht wurden, zB. die menschliche Natur Christi, der Lichtleib im Gnostizismus. Gerade im Gnostizismus, vor allem in den mandäischen Schriften, gewinnt die G.metapher an Quantität eine Inflation, an

Qualität eine Aufwertung bis zur Hypostasierung, ohne daß dadurch freilich die ,Vorstellung' klarer u. bestimmter würde (s. u. Sp. 996f). – 5) Wenn oben (Sp. 967) dargelegt wurde, daß die heidn. Philosophie zur Erläuterung des Verhältnisses von Leib u. Seele die G.metapher nicht ausdeutete, tut Nemesios das u. muß dabei ihre Unangemessenheit feststellen (nat. hom. 56 [129 M.]): Platon lasse das Lebewesen nicht aus Leib u. Seele bestehen, sondern sage, die Seele gebrauche den Körper (wie ein Instrument) u. sei gleichsam mit ihm bekleidet. Aber auch diese Erklärung (der Einheit von Leib u. Seele) sei problematisch; denn wie könne die Seele eins sein mit dem G.? Denn das Kleid sei nicht eins mit dem Bekleideten. Letztere Bemerkung des Nemesios ist bedeutsam. Er hatte nämlich die ganze philosophische u. literarische griech. Tradition vor sich u. stellt ihre Thesen zu einzelnen Problemen zusammen. Hätte er nun in dieser Tradition die Idee vorgefunden, die Bekleidung gehöre zum Wesen des Bekleideten, sei mit ihm in gewisser Weise identisch, so hätte er sie gewiß hier angeführt, um die G.metapher als philosophisch angemessenen Ausdruck der Einheit von Leib u. Seele zu erweisen. Auch diese Beobachtung also mahnt zu großer Vorsicht bezüglich der immer wieder angeführten Behauptung, in der Antike habe man die Bekleidung mit dem Bekleideten identifiziert (s. u. zu ,Christus anziehen' Sp. 1006). – 6) Als Illustration dafür, daß auch im christl. Bereich die G.metapher im allgemeinen trivialisiert, d.h. die Vorstellung vom G. geschwunden ist, mögen den oben genannten Beispielen (Sp. 948) noch einige zugefügt werden: anziehen Kraft (δύναμις, schon Lc. 24, 49), legem (Tert. adv. Marc. 3, 15), imaginem (Ambros. in Lc. 7, 194), crucis gloriam (ders. Tob. 20, 74), verbum Dei (ebd. 20, 75), mortem (Filastr. haer. 138, 2), Lebensweise (Aster. Amas. hom. 2, 11, 3 [24, 3/6 Datema]); Siegel (s. Recheis 149_{15}); Christus zog die beiden griech. Buchstaben A u. Ω an (Tert. monog. 5, 2); vgl. Herm. sim. 9, 13, 1/5. 15, 1f: die zwölf Tugendjungfrauen, deren Namen u. G. Hermas tragen muß; der Name allein genügt nicht, obwohl der Name das G. ist; ausziehen errores (Cypr. ad Donat. 4) usw. Im AT wird die G.metapher ohne Bedenken auch auf Gott angewendet (s. o. Sp. 947). Das macht den in griech. Philosophie geschulten Christen Schwierigkeiten, wenn sie die G.metapher ernst nehmen sollen. Ephräm (hymn. fid. 31, 1/3 [CSCO 155 = Scr. Syr. 74, 85f]) erklärt die Anthropomorphismen dahin, daß Gott nur die Namen der Dinge angezogen hat, unsere Formen, unser Bild, u. daß gerade der Wechsel von An- u. Ablegen anzeige, daß seine Wesenheit davon unberührt bleibe. Epiphanios (haer. 77, 33 [PG 42, 689D/692A]) hat andere Stellen im Auge, wenn er gerade auf das Gegenteil Wert legt. Wenn es heißt, Gott ist gekleidet in Hoheit u. Macht (Ps. 92 [93], 1), dann sei eben nicht das der Vergleichspunkt der Metapher, daß man ein G. an- u. ablegen kann. – Diese Beobachtungen lassen erkennen, daß die G.metapher auch im christl. Sprachgebrauch im allgemeinen keine spezifische Bedeutung hat u. ohne Bedeutungsverlust durch eine andere Ausdrucksweise ersetzt werden kann.

II. Der Leib. a. Der irdische Leib. 1. Allgemein. Gelegentlich werden von christlichen Schriftstellern nichtchristliche Ansichten referiert, die den Leib als G. der Seele bezeichnen. So berichtet Hippolyt von den indischen Brahmanen, daß sie deswegen nackt gingen, weil ihnen ihrer Meinung nach von Gott der Leib als G. gegeben sei (ref. 1, 24, 2 [= Diels, Dox. 573, 7f]; vgl. ebd. 1, 24, 5 [573, 20/5]; vgl. Pall. [?] gent. Ind. 2, 38 [38 Berghoff]). PsAmbros. mor. Brachm.: PL 17, 1175 (Pall. aO. 2, 17 [24]) hat eine andere Anekdote: Wenn Alexander d. Gr. einen Brahmanen köpft, dann nimmt er ihm nur das Haupt, das von der Seele wie ein Kleidfetzen zurückgelassen wird. Gregor v. Nyssa (an. et res. [PG 46, 108B]) u. Nemesios (nat. hom. 50 [116 M.]) verwenden die G.metapher im Zusammenhang der Metempsychose, wobei letzterer anmerkt, daß die Lehre Platons, die Seelen würden nach dem Tode Tierleiber anziehen, von manchen wörtlich, von manchen nur sinnbildlich verstanden würde (vgl. dazu Tert. anim. 32, 8 mit Komm. von J. H. Waszink). – Im übrigen war auch den Christen die Anwendung des Bildwortes vom G. auf den Leib ganz selbstverständlich (neben den vielen andern, die ebenfalls beibehalten wurden, wie etwa Epiphanios [haer. 64 (Origenes), 21/5. 46 (GCS Epiphan. 2, 433/41. 470/2)] u. Fulgentius v. Ruspe [serm. 3, 1 (CCL 91A, 905)] zeigen), angefangen vom NT, Col. 2, 11, wo vom Ausziehen des σῶμα τῆς σαρκός, des Leibes aus Fleisch, gesprochen wird als einem Gegenstück zur jüd. Beschneidung. Im Judasbrief

(23) hat die Vulgata abweichend vom griech. Text: odientes et eam, quae carnalis est, maculatam tunicam, was man fast nur als vom Leib gesagt verstehen kann. So erklären es auch Beda (in Jud.: PL 93, 130B) u. Walafrid Strabo (glossa ord. zSt. [PL 114, 710A]). In der christl. Literatur der Folgezeit werden dann synonym gebraucht das dem allgemeinen Sprachgebrauch entsprechende Leib, Körper (σῶμα, corpus; zB. Act. Thom. 66 [AAA 2, 2, 183, 10]; Joh. Chrys. in Gen. hom. 16, 4 [PG 53, 130]; Aster. Amas. hom. 10, 2, 1 [136, 1 Datema]; Macar./Sym. serm. H 4, 3. 5 [PTS 4, 29/31 Dörries u. a.]; Ambros. in Lc. 5, 107 [CSEL 32, 4, 226, 2/8; s. Seibel 45/7]; Aug. en. in Ps. 101, 2, 14 [vgl. Pépin 294/6]; Ephraem haer. 19, 4), u. das mehr dem jüd. Sprachgebrauch (s. jedoch Empedokles: VS 31 B 126, o. Sp. 954) entnommene Fleisch (σάρξ, caro; zB. Anon. Christ. Hermippus 2 [4, 6f Kroll-Viereck]; Tert. resurr. 63, 2; scorp. 12, 10; Lact. inst. 6, 13, 5; opif. 19, 9; Aug. conf. 8, 11, 26; Od. Sal. 8, 9; Ephraem haer. 19, 1). Manchmal wird dem noch eine charakterisierende Note beigefügt, zB. G. der Scham (Clem. Alex. strom. 3, 13, 92), des Todes (Ambros. in Ps. 118 expos. 22, 24 [CSEL 62, 501, 8f]); Gebrechlichkeit (Lact. inst. 4, 24, 9; ira 20, 5); Lehmkleid (christliches Grabepigramm: W. M. Ramsay: ClassRev 33 [1919] 2; Ginzā L 430, 34 Lidzbarski); Rock von Blut u. Fleisch (ebd. 444, 2f L.); lederner Leibrock (Hippol. ref. 10, 13); die manichäischen Kephalaia 42 (1, 107, 28/108, 5 Polotsky-Böhlig) vervielfachen die G.: die Seele des Kindes im Mutterschoß ist selbst in sieben Kleider gekleidet, Mark, Knochen, Sehne, Fleisch, Adern, Blut, Haut, dazu kommen noch die neun Kleider der Mutter, nämlich die sieben wie beim Kind sowie Kleid u. Mantel; Ginzā R 96, 29/32 L.: Kot, Fleischfarbe, nichtiges G.; ebd. L 577, 21f. 593, 13f: G. von Wermut u. Bitterkraut; ebd. 575, 10/5: Tränen-G., G. verzehrenden u. finsteren Feuers, G. der Finsternis. Die Seele ist darunter verborgen (Basil. hom.: PG 31, 197D), oder der Mensch (Lact. opif. 19, 9). Der Tod ist demgemäß das Ausziehen dieses G. (Orig. mart. 3; Joh. Clim. scal. 1 [PG 88, 636A]; Ambros. in Lc. 6, 3; Fulg. Rusp. serm. 3, 1; Beda temp. rat. 71 [PL 90, 576D]; Ev. Phil. 63 [49 Leipoldt-Schenke]; Ginzā L 434, 40 L.). Ein Beispiel für drastische Bildersprache findet sich Ginzā L 430, 33/7 L.: (Der Erlöser spricht zu Adam:) ‚Steh auf, steh auf, Adam, leg ab deinen stinkenden Körper, den Lehmrock, in dem du weiltest. Leg ab den körperlichen Rock, den verwesenden Körper, in dem du weiltest. Leg ab das körperliche G., in dem du weiltest, u. schlag es den Sieben u. den Zwölf, den Männern, die es geschaffen, um den Kopf.‘ – Gelegentlich wird die auf den menschlichen Leib bezogene G.metapher ethisch ausgedeutet: Halte deinen Leib, das von Gott gegebene G. der Seele, fleckenlos (Sext. sent. 449), hast du es aber beschmutzt, dann wasche es ab durch die Buße (Cyrill. Hier. catech. ill. 4, 23). Breit ausgeführt bei Macar./Sym. serm. H 4, 2/5 (PTS 4, 27/31 Dörries u. a.). – Ambrosius stellt einmal die Kontingenz des G. besonders heraus (hex. 6, 39): ‚Heute nimmt man das Fleisch, morgen legt man es ab. Das Fleisch ist zeitgebunden, die Seele ewig. Das Fleisch ist G. der Seele, womit diese sich bekleidet. Du bist also nicht das G., sondern der, der es nur braucht.‘ Die gegenteilige Wertung der Beziehung von Seele u. Körper gibt in schönen Worten Ephräm (carm. Nis. 51, 9 [CSCO 240 = Scr. Syr. 102, 61, 20/4): ‚Die Seele, die den Körper als Kleid trägt, gibt sehr acht auf ihn, daß sie nicht voneinander getrennt werden in diesem vergänglichen Leben. Wie kann sie es dann ertragen, in der Endzeit ohne ihn zu leben? Die Liebe zu ihm wird es ihr nicht erlauben, ohne seine Auferweckung zu sein‘. Nur daß hier die G.metapher nichts mehr besagt u. durch einen anderen Ausdruck für die Verbundenheit von Seele u. Leib ersetzt werden kann, ohne daß der Sinn des Ganzen etwas verlöre.

2. Der irdische Leib als Gewand Christi. Die Anwendung der G.metapher auf den Leib Christi ist naturgemäß spezifisch christlich. Sie wird in diesem Sinne wohl noch häufiger gebraucht als für den menschlichen Leib allgemein. Ein Blick in irgendeine Abhandlung frühchristlicher Schriftsteller über die Inkarnation zeigt, daß sie in diesem Themenbereich ganz geläufig ist. Wenn sowohl in diesem Artikel wie auch in den Lexika nur wenige Stellen aus der Überfülle genannt werden, darf man daraus nicht auf Seltenheit des Gebrauchs schließen.

a. Zum Ursprung dieser Anwendung der Gewandmetapher. Man hat sich nach dem Ursprung dieser Ausdrucksweise gefragt. O. Perler, Méliton de Sardes, Sur la Pâque et fragments = SC 123, 35f verweist auf Phil. 2, 6f;

doch müßte man dann den Ursprung für den Gebrauch durch Paulus nachweisen. Cantalamessa, Cristologia 76 führt ein Beispiel aus dem lat. Sprachgebrauch an, hält aber den biblischen Sprachgebrauch sowohl des AT wie des NT für bedeutsamer, ebenfalls vor allem Phil. 2, 7. In seinem neueren Werk (L'omelia 206) fordert er eine genauere Untersuchung der religiösen Anwendung dieses Ausdrucks im außerchristl. Bereich. Dies wurde in Teil A u. B dieses Artikels versucht mit dem Ergebnis, daß man nicht weiter über den Ursprung dieses Ausdrucks rätseln muß: es handelt sich einfach um die selbstverständliche Anwendung eines jüdisch wie heidnisch geläufigen Sprachgebrauchs in der Umwelt des beginnenden Christentums.

β. Die Anwendung der Gewandmetapher auf die Inkarnation. Die Menschwerdung des Logos konnte in verschiedener Weise ausgedrückt werden, zB. ‚er wurde Mensch' oder ‚er nahm die menschliche Natur an' oder ‚er bekleidete sich mit der menschlichen Natur' (s. die Zusammenstellung bei Ch. Kannengiesser, Athanase d'Alexandrie, Sur l'incarnation du Verbe = SC 199, 93/139; R. Braun, ‚Deus Christianorum'. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien [Paris 1962] 310/3; J. Doignon, Adsumo et Adsumptio comme expressions du mystère de l'incarnation chez Hilaire de Poitiers: ArchLatMA 23 [1953/54] 123/35). Diese drei Formulierungen u. die vielen andern, die es noch gibt, sind im Sprachgebrauch synonym. Man vergleiche etwa Theod. Mops. hom. cat. 7, 1 (161 Tonneau): . . . ‚Il devint homme', . . . c'est notre nature même qu'il assuma et dont il se revêtit et en qu'il fut et habita, . . . et c'est à elle qu'il s'unit. Oft handelt es sich nur um eine rein rhetorische Variation des Ausdrucks. Man darf also aus dem Umstand des ‚Sich-Bekleidens mit' keine theologischen Schlüsse ziehen auf die Art u. Weise der Verbindung zwischen Logos u. menschlicher Natur. Wollte man eine solche Verbindung dadurch andeuten, müßte man es zu erkennen geben. So reflektiert Augustinus einmal (div. quaest. 83, qu. 73 [PL 40, 84f]) darüber im Anschluß an Phil. 2, 7: et habitu inventus ut homo. Habitus kann man in dreifacher Weise verstehen: als habitus animi = die Tugend, als habitus corporis = die Stärke, als habitus extrinsecus = die Kleidung. Da habitus vom Verb habere kommt, ist klar, daß damit etwas gemeint ist, was man haben u. auch nicht haben kann. Zwischen dem Gehabten u. dem Habenden (diese im Deutschen etwas ungewöhnliche Formulierung sei gestattet, um die Darstellung der Gedanken Augustins möglichst klar, aber knapp zu halten) ist eine vierfache Beziehung möglich: 1) Das Gehabte verändert sich nicht, wandelt aber den Habenden in sich, zB. die Weisheit. 2) Das Gehabte wandelt sich u. auch der Habende, zB. bei der Speise. 3) Das Gehabte wird verändert u. erhält vom Habenden, der unverändert bleibt, in gewisser Weise eine neue Form, zB. die Kleidung, die ja, wenn abgelegt daliegend, eine andere Form hat als wenn sie sich, am Körper getragen, den Gliedern anschmiegt. 4) Das Gehabte ändert sich nicht, noch wird der Habende von ihm verändert, zB. der Ring am Finger. Dies auf Christus entsprechend der zitierten Bibelstelle angewendet, heißt, daß nur die dritte Möglichkeit in Frage kommt: Der Sohn Gottes hat, als er sich ‚den Menschen anzog', diesen mit sich vereinigt u. sich in gewisser Weise angeglichen, u. zwar in einer unsagbar größeren Erhabenheit u. engeren Verbundenheit, als es mit dem materiellen Kleid geschieht, wenn man es anzieht; denn er hat den Menschen seiner eigenen Unsterblichkeit u. Ewigkeit teilhaft gemacht. Soweit Augustinus. Aber gerade dies besagt ja Phil. 2, 7 nicht, daß der Mensch in der Inkarnation wie ein G. die Gestalt des Sohnes Gottes annimmt, sondern umgekehrt, daß der Sohn Gottes eine Gestalt annimmt, die er vorher nicht hatte, eben die menschliche, die zunächst unverändert bleibt. Diese überraschende Inkonsequenz in Augustins Argumentation beruht darauf, daß er auf jeden Fall die Unveränderlichkeit Gottes sicherstellen will. Er betont sie ebd. ganz ausdrücklich: neque conversus aut transmutatus in hominem amissa incommutabili stabilitate; . . . ‚in similitudinem hominum factus', qua non transfiguratione in hominem, sed habitu factus est, cum indutus est homine (vgl. serm. 341, 4). Damit greift Augustinus ein Problem auf u. sucht es philosophisch durchdacht einer Lösung zuzuführen, das schon Tertullian erkannte (adv. Prax. 27, 6f): Es ist zu fragen, auf welche Weise das Wort Fleisch geworden ist, ob es sich etwa in das Fleisch verwandelt hat oder ob es das Fleisch angezogen hat (utrumne quasi transfiguratus in carne an indutus carnem). Angezogen natürlich! . . . denn was sich in ein anderes verwandelt, hört auf zu sein, was es vorher war, u. fängt an zu sein,

was es nicht war. Gott hört aber weder zu sein auf, noch kann er etwas anderes sein. Das Wort aber ist Gott, u. ‚Gottes Wort bleibt in Ewigkeit‘ (Jes. 40, 8), dadurch daß es in sua forma bestehen bleibt (s. dazu Cantalamessa, Cristologia 72/8). Auch Filastrius geht vor Augustinus auf dieses Problem ein (haer. 70, 1 [CSEL 38, 37]): Es gibt Häretiker, die sogenannten Tropiten, qui dicunt conversum verbum in carnem, ohne daran zu denken, daß das Wort ja unveränderlich ist, weil es selbst Gott ist. Vgl. auch Athanas. ep. ad Epict. 4 (PG 26, 1056 B/1057 B); PsAmbros. act. Sebast. 13, 44 (PL 17, 1132 D); Theodrt. Cyr. eran. 1. 2. suppl. (63/188. 254/61 Ettlinger) ist das Problem systematisch behandelt u. die Tradition zusammengefaßt. Andere hatten keine Hemmungen, die Inkarnation als eine Verwandlung, μεταμόρφωσις, des Logos zu bezeichnen, zB. die Asc. Jes. 3, 13 (griech. Text: PAmh. 1, 10): ‚... seine Verwandlung (μεταμόρφωσις) u. sein Hinabstieg u. die Gestalt (ἰδέα), in die er umgewandelt werden (μεταμορφωθῆναι) muß, in Menschengestalt (ἐν εἴδει ἀνθρώπου) ...‘; oder Macar./Sym. serm. H 4, 10 (PTS 4, 34, 151/5 Dörries u. a.): Der unendliche u. unbegreifliche Gott machte sich klein, zog die Glieder des menschlichen Leibes an, zog sich zurück aus der unzugänglichen Herrlichkeit, u. so sich wandelnd (μεταμορφούμενος) gab er sich selbst einen Leib (σωματοποιεῖ ἑαυτόν). Die μεταμόρφωσις war eigentlich schon nahegelegt durch den Sprachgebrauch der Schrift, da es Phil. 2, 6f heißt: (Jesus Christus) ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων ... ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ... Jesus Christus, der in der Gestalt Gottes war, ... entäußerte sich selbst, indem er die Gestalt eines Knechts annahm. Erst spätere philosophische Reflexion ließ diese Ausdrucksweise gefährlich erscheinen. Wenn Tertullian statt dessen indutus einführt, um den Gedanken an eine Verwandlung des unwandelbaren göttlichen Wesens auszuschließen, zeigt das, wie unreflektiert man die G.metapher verwendete; denn sie hätte ihrerseits Anlaß zu der Folgerung sein können: Wenn der Logos die menschliche Natur anzieht, muß er vorher die göttliche Natur ausgezogen haben. Es scheint, daß man diese Konsequenz nur selten gezogen hat, selbst wenn ein Dichter eine solch starke Formulierung wählte wie Paulinus v. Nola (carm. 10, 53f): deusque nobis atque pro nobis homo / nos induendo se exuit; Er, der uns Gott ist u. für uns Mensch, hat sich ausgezogen, dadurch daß er uns anzog. Die beiden Verse sind klassisch gebaut in strengem Parallelismus, der erst den Sinn eindeutig macht: dem deus entspricht das se, dem homo das nos; dadurch daß er nos = homo = die menschliche Natur anlegte, hat er se = deus = die Gottheit abgelegt (also nicht: dadurch daß er uns bekleidete, hat er sich selbst entkleidet). In den Homilien über die Menschwerdung, die unter dem Namen des Isaak v. Antiochien stehen, wird die aus Joh. 1, 14 (‚Fleisch geworden‘) herausgelesene Verwandlung dem Eutyches zugeschrieben und ausführlich widerlegt (hom. 59. 62/4 [BKV[2] 6, 115/54], s. bes. hom. 62 [ebd. 118. 120/2]). Eine von Cantalamessa (L'omelia 204) aus der Historia Thaddaei bei Eusebios (h. e. 1, 13, 20) zitierte Stelle ist nicht treffend: ... πῶς ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν καὶ ἀπέθετο καὶ ἐσμίκρυνεν αὐτοῦ τὴν θεότητα; wie er sich selbst erniedrigt hat u. ablegte, d. h. klein machte seine Gottheit. Ἐσμίκρυνεν bezieht sich nicht auf den Logos, ἀπέθετο auf die Gottheit, wie Cantalamessa (ebd.) es auffaßt, sondern diese ist zu beiden das gemeinsame Objekt, so daß ἐσμίκρυνεν durch καί epexegeticum angefügt, das ἀπέθετο erklärt u. somit jedes Mißverständnis ausschließt. Apollinaris v. Laodicea bedient sich dazu eines Wortspiels (zit. Theodrt. Cyr. eran. 1 [110, 9/11 Ettlinger]): Der Menschensohn entäußerte sich selbst, κατὰ τὴν περιβολήν, οὐ κατὰ μεταβολήν, nicht im Sinne einer Verwandlung, sondern gleichsam wie durch Anlegen eines G. (Zum Problem des Verhältnisses von Inkarnation u. Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens s. Cantalamessa, Cristologia 73_1; ders., L'omelia 199/205.) – Auch die andere Folgerung, daß nämlich der göttliche Logos unveränderlich sei u. darum der angenommene Leib nur ein Scheinleib war, konnte man mit der G.metapher ausdrücken, wenn man sie auch nicht daraus ableitete. Zum B. Epiphan. ancor. 33 gegen den Doketismus der Manichäer: Der Logos hat sich nicht zum Schein (δοκήσει), sondern tatsächlich (ἀληθείᾳ) mit dem Leib umkleidet. – Die Funktion des Leibes als ‚G.‘ des Logos war, die Gottheit darunter zu verbergen (Fulg. Rusp. serm. 3, 1 [CCL 91 A, 905, 10]), aber dieses G. aus Fleisch konnte doch nicht die Strahlen seiner Gottheit verdunkeln (Theodrt. Cyr. affect. 2,90 [SC 57, 163]). – Auch der Sinn der Inkarnation konnte durch die G.metapher ausgedrückt

werden, sofern der Logos unser armseliges G. anzog, um uns dafür mit seinem G. der Unsterblichkeit u. Majestät zu bekleiden (Epiphan. haer. 77, 8, 8 [GCS Epiphan. 3, 423]; Greg. Nyss. serm. in diem luminis: 9, 236, 3/10 Jaeger-Gebhardt; PsAthanas. pass. 11 [PG 28, 205B]; PsDionys. Telmahr. chron.: CSCO 121 = Scr. Syr. 66, 69, 14f).

γ. Die verschiedenen Ausdrucksweisen. Das ‚Anziehen der menschlichen Natur' bei der Inkarnation des Logos kann in verschiedener Weise ausgedrückt werden. 1) ‚Fleisch (σάρξ, caro) anziehen', was dem biblischen Sprachgebrauch entspricht, zB. Cyrill. Alex. in Hebr. 4, 14 (PG 74, 973A); Athanas. adv. Arian. 2, 61. 65. 67. 69. 70 (PG 26, 277A. 285A. 289B. 293B. 296B); Epiphan. haer. 69, 48; manche lateinischen Kirchenschriftsteller lasen schon Col. 2, 15 gegen den griech. Wortlaut: exuens se carnem, principatus et potestates omnes traduxit; Tert. carn. 11, 6; Lact. inst. 4, 26, 26; Mar. Victorin. in Eph. 1, 3, 9; Ambros. fid. 3, 13f; Aug. serm. 264, 4; 341, 4; wenn Fulgentius v. Ruspe (serm. 3, 1 [CCL 91A, 905, 3]) von Christus sagt: heri [d. h. am Weihnachtstag] enim rex noster, trabea carnis indutus, de aula uteri virginalis egrediens ..., so ist das eine rein rhetorische Floskel, denn während er hier den Leib Christi als trabea, Fest-G. für Könige u. hohe Staatsbeamte, bezeichnet, nennt er ihn schon im nächsten Satz wieder servile cinctorium carnis u. behält dann die negativen Metaphern für den Leib allgemein bei. – 2) ‚Einen Leib (σῶμα, corpus) anziehen', zB. Didym. Caec. in Zach. 1, 222 (SC 83, 308); Athanas. adv. Arian. 2, 66. 70; 3, 22 (PG 26, 288B. 296B. 368C; s. Ch. Kannengiesser: SC 199, 99 n° 5; 122 n° 22; 125 sub 6); Macar./Sym. serm. H 26, 15; 28, 3 (PTS 4, 212. 232 Dörries u. a.); Lact. inst. 4, 24, 18; epit. 45, 4; Prud. apoth. 437; Aug. serm. 263, 4; PsAmbros. act. Seb. 13, 44 (PL 17, 1132D); PsDionys. Telmahr. chron.: CSCO 121 = Scr. Syr. 66, 56, 12; 57, 35; Ephraem carm. Nis. 69, 11; haer. 32, 9 u. 36, 12 Glieder; PsIsaac Antioch. hom. 62: BKV² 6, 127; ‚einen Leib anziehen' ist bei den syr. christl. Schriftstellern die typische Ausdrucksweise für die Inkarnation, s. A. F. J. Klijn, The acts of Thomas (Leiden 1962) 186f; A. Vogel, Zur Lehre von der Erlösung in den Homilien Aphraats, Diss. Rom (Hof 1966) 173 mit Anm. 2. – 3) ‚Den Menschen (ἄνθρωπος, homo) anziehen' u. ä. Homo: Clem. Alex. strom. 4, 130, 2; ecl. 23, 3; quis div. salv. 37, 3; Meth. Olymp. conv. 3, 7; Melito Sard. pascha 100, 767 (SC 123, 120); Greg. Nyss. Steph. (4, 5 Lendle = PG 46, 704A); Tert. Prax. 12, 3; carn. 3, 4; 14, 1; Pelag. in Rom. 1, 16 (PL Suppl. 1, 1116); Aug. ep. 118, 21; PsIsaac Antioch. hom. 62 (BKV² 6, 117: ‚du hast dich mit ihm [d. h. dem Menschen] bekleidet wie mit einem G., welches nicht wieder ausgezogen wird u. nicht veraltet' [Übers. Landersdorfer]); dasselbe kann ausgedrückt werden durch das Personalpronomen, zB. Paulin. Nol. carm. 10, 54: nos induendo; PsIsaac Antioch. hom. 62 (BKV² 6, 116): ich bin in dir nicht aufgegangen dadurch, daß du mich angezogen hast; – hominis natura: Ambros. fid. 2, 42; vgl. Theodrt. Cyr. affect. 11, 68 (SC 57, 414); – humanitatem: Aug. serm. 341, 4; Ephraem haer. 35, 7; – τὰ ἀνθρώπινα: PsAthanas. pass. 11 (PG 28, 205A). – Zu diesen drei Formulierungen vgl. Braun aO. 298/313. – 4) Verschiedene andere. Adam, erster Mensch: Act. Thom. (syr.) 10; Ephraem haer. 26, 6; Testam. Dom. 1, 28 (59 Rahmani): ipse est, qui Adam iam mortuum induit eumque vivificavit; man hat bei dieser Formulierung manchmal den Eindruck, daß es sich um eine numerische Identität mit dem ersten Menschen Adam handelt (vgl. Meth. Olymp. conv. 3, 4 mit H. Musurillo, St. Methodius, The symposium, a treatise of chastity [London 1958] 197_{11}), aber es ist doch wohl nichts anderes gemeint als die menschliche Natur, worauf auch die andere Ausdrucksweise deutet, ‚der Leib Adams': Epiphan. haer. 30, 3, 5; 53, 1, 8 (GCS Epiphan. 1, 337; 2, 316), ‚der Leib, der von Adam stammt': Ephraem fid. 24, 1; weitere Belege bei Klijn aO. 186; vgl. Cantalamessa, L'omelia 207; – Staub: Ephraem carm. Nis. 43, 20; PsIsaac Antioch. hom. 62: BKV² 6, 116; – Lehm: PsIsaac ebd.; – unsere Schwachheit: PsAthanas. aO. (204D); – der Leidende: Melito Sard. pascha 47, 330; 66, 468 (SC 123, 84. 96); – Gestalt: Aster. Amas. hom. 12, 7, 3 (169, 11f Datema); PsDionys. Telmahr. chron.: CSCO 121 = Scr. Syr. 66, 60, 9 forma. 69, 18f et omnes species, quas induisti et in quibus apparuisti propter nos; Ephraem haer. 30, 8 u. 32, 10 Formen; 30, 7 Gestalten; – dem kommt nahe Bild: Ambros. in Lc. 7, 194; Ephraem haer. 31, 1 (Resp.); 32, 11; – gelegentlich wird auch das ‚Gewebe' als Bild eingeführt: Tert. resurr. 34, 10; Novat. trin. 21, 12 (CCL 4, 54); PsAthanas.

aO. 21 (221B); wobei manchmal gesagt wird, daß der Logos sich dieses G. selbst ‚gewebt' hat: Melito Sard. pascha frg. 14 (SC 123, 238; s. dort S. 160 zu 47, 330). – In den Formulierungen, daß der Logos sich mit ‚Fleisch, einem Leib bekleidet' habe, lag reichlich theologischer Zündstoff, insofern man darunter verstehen konnte, daß der Logos eben nur einen Leib angenommen habe u. selbst an die Stelle der Seele getreten sei. Das wirkte sich aber erst aus, als die christl. Lehre eine stärkere philosophische Durchdringung erfuhr. (Diese Entwicklung einer Logos-Sarx-Christologie u. ihre Bekämpfung ist ausführlich dargestellt von A. Grillmeier, Die theologische u. sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon: ders. - H. Bacht, [Hrsg.], Das Konzil von Chalkedon 1 [1951] 5/202; es fällt auf, daß in den zahlreichen dort zitierten Texten gegenüber dem die menschliche Natur ‚Annehmen' das ‚sich damit Bekleiden' nur äußerst selten vorkommt.) Bis dahin u. noch neben aller theologischen Auseinandersetzung her wurde trotzdem diese Ausdrucksweise beibehalten u. unter Fleisch, Leib, Mensch usw. unreflektiert unsere menschliche Natur verstanden. – Die Synonymität der verschiedenen Wörter, in denen sich die G.metapher in der Christologie ausdrücken läßt, zeigt Novatian (trin. 21, 9/12 [CCL 4, 53f]), der sie als Argument für die Gottheit Christi benutzt. Wenn es nämlich nur ein Mensch wäre, von dem es Col. 2, 15 heißt: exutus carnem potestates dehonestavit (lateinische Sonderlesung, s. o. Sp. 983), dann wäre die Aussage unsinnig; ‚denn niemals entkleidet sich einer seiner selbst oder bekleidet sich mit sich selber. Es muß ja notwendig etwas anderes sein, was man von außen her nimmt u. auszieht oder anzieht. Daraus folgt zwingend, daß es Gottes Wort war, das das Fleisch ablegte ...' (Übers. Weyer).

δ. Gnostische Sonderauffassungen. Gemäß der Tendenz im Gnostizismus, alle Prinzipien u. Elemente zu multiplizieren, hat der Logos bei der Inkarnation nicht nur ein einziges ‚G.' angezogen, sondern mehrere. Nach Theodotos (Clem. Alex. exc. Theodot. 59) waren es drei: der Same von der Gebärerin, der unsichtbare psychische Christus u. der ebenso unsichtbare psychische Leib, der aber durch eine göttliche Kraft fähig war, in die sinnliche Welt einzugehen (s. dazu die Querverweise u. Erläuterungen von F. Sagnard: SC 23 zSt.; zu den detaillierteren Paralleldarstellungen bei Iren. haer. 1, 6, 1. 7, 2 [1, 52f. 60/2 H.] u. Hippol. ref. 6, 35 s. F. Sagnard, La gnose valentinienne et le témoignage de s. Irénée [Paris 1947] 188/90). Hippol. ref. 8, 10 wird den Doketen die Lehre zugeschrieben, daß der ewige Sohn mit der äußeren Finsternis, dem Fleische, bekleidet werden sollte; das nahm er an aus Maria. Aber bei der Taufe im Jordan wurde ein zweiter Körper gebildet, mit dem zum Ersatz jenes ersten die Seele nach dem Kreuzestod sich bekleidete.

ε. Die Kirche als Gewand Christi. Nachdem im NT verschiedentlich (1 Cor. 12, 27; Eph. 1, 23; Col. 1, 18. 23) die Gläubigen oder die Kirche als Leib Christi bezeichnet wurden, verwundert es nicht, daß man auch auf diesen ‚Leib' die G.metapher anwendete, zB. Ps-Athanas. serm. fid. 36 (PG 26, 1289A): alle hat er in seinem eigenen Leibe angezogen; PsHieron. brev. in Ps. 132 (PL 26, 1292B): wenn wir G. Christi sind, bekleiden wir seine Nacktheit durch unsern Glauben; Aster. Soph. hom. 30, 8 (242, 2/6 Richard): aus dem Grabe erstanden trug er wie ein Bräutigam sein G. u. in ihm die Kirche, so stieg er in den Himmel empor; ebd. 30, 9 (Z. 8/15): das erstaunliche Geheimnis: Christus u. die Kirche, Braut u. Bräutigam, ziehen einander als G. an; im Himmel ist Christus durch seinen Leib mit der Kirche bekleidet, auf Erden zog die Kirche durch die Taufe Christus an; in den manichäischen Kephalaia 7 (1, 36, 3/5 Polotsky-Böhlig): Die erste Kraft ist der Apostel des Lichtes, der jeweils zu seiner Zeit kommt u. sich bekleidet mit der Kirche des Fleisches der Menschheit.

ζ. Der Logos als Gewand des Leibes Christi. Sehr selten, ohne besondere theologische Hintergründigkeit (vgl. die Seele als G. des Leibes o. Sp. 953) u. wohl in Analogie zum ‚Unvergänglichkeit Anziehen' 1 Cor. 15, 53f bezeichnet Athanasius den Logos als G. des Leibes Christi, der dadurch unvergänglich wird (ep. ad Epict. 10 [PG 26, 1068A], zitiert Theodrt. eran. 3 [235, 25/7 Ettlinger]; incarn. 44, 7f [SC 199, 428, 45/430, 2]).

b. Der himmlische Leib. Was für die Christologie galt, gilt auch hier: Es ist nicht ein vollständiger Abriß der frühchristl. Lehre über Auferstehung u. Eschatologie zu geben, sondern lediglich zu untersuchen, wie weit die G.metapher auf diesem Gebiet Verwendung fand. Dabei ist eine Spannung zu be-

obachten zwischen dem alten Axiom: der eigentliche Mensch, das ist die Seele (s. o. Sp. 947), u. dem anderen, daß der ganze Mensch aus Leib u. Seele besteht. Dem wird hier dadurch Rechnung getragen, daß zunächst der ‚himmlische Leib', dann in einem folgenden Abschnitt (s. u. Sp. 991) das ‚G. der Herrlichkeit' behandelt wird. Dabei sei jedoch aufmerksam gemacht, daß oft nicht festzustellen ist, was an einer bestimmten Stelle das ‚G. der Herrlichkeit' konkret meint; es kann durchaus der Leib allein darunter verstanden worden sein, oder aber auch die Verherrlichung des ganzen Menschen. Es ist nicht Aufgabe dieses Artikels, das im Einzelfall zu klären.

1. Die ntl. Grundlage. In den Paulusbriefen wird die G.metapher ohne jede philosophische Durchdringung u. Reflexion verwendet. Darum werden diese Stellen in der Folgezeit oft u. oft ohne weitere Erklärung zitiert, aber manchmal wird ihnen auch eine erklärende Bemerkung angefügt. – 1 Cor. 15, 53f: Dieses Vergängliche hier muß Unvergänglichkeit u. dieses Sterbliche Unsterblichkeit anziehen. Daß dies als qualitative Wandlung des Körpers zu verstehen ist, ergibt sich aus dem Kontext bei Paulus (1 Cor. 15, 35/53). Ihn nimmt Tertullian (resurr. 53, 10) so auf: Sicut ergo ante animale corpus caro, recipiens animam, ita et postea spiritale, induens spiritum. Nach Epiphan. haer. 64, 70, 20f (GCS Epiphan. 2, 517) ist es Gott, der die Bekleidung mit Unvergänglichkeit vornimmt. Theodoret v. Kyrrhos (in 2 Cor. 5, 3) deutet die schwierige Stelle (s. u.) ‚Obwohl wir bekleidet sind, sollen wir nicht nackt befunden werden' dahin, daß zwar alle mit der Unvergänglichkeit bekleidet werden, nicht aber alle auch mit der göttlichen Herrlichkeit (vgl. Orig. princ. 2, 10, 8). – 1 Cor. 15, 49: Wie wir mit der Gestalt (εἰκών) des Irdischen (= Adam) bekleidet waren (φορεῖν), so werden wir auch mit der Gestalt des Himmlischen (= Christus) bekleidet sein. In anderer Nuancierung wird dies gelegentlich auch auf Christus selbst angewendet, s. Cantalamessa, L'omelia 260/5. – 2 Cor. 5, 1/4: ‚Wir wissen, daß wir eine Wohnung von Gott haben, wenn unsere irdische Zeltwohnung abgebrochen wird, eine nicht von Menschen gemachte ewige Wohnung im Himmel. Darum seufzen wir in der Sehnsucht danach, unsere Wohnung vom Himmel anzuziehen (oder überzuziehen [ἐπενδύσασθαι]), wenn wir nicht nackt gefunden werden wollen, obwohl wir bekleidet sind (ἐνδυσάμενοι; andere Lesung: ἐκδυσάμενοι, nachdem wir entkleidet worden sind). Denn in dem (irdischen) Zelt weilend seufzen wir bedrückt, weil wir nicht entkleidet, sondern bekleidet (oder überkleidet, ἐπενδύσασθαι) werden wollen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde.' Dieser Text ist vom überlieferten Wortlaut wie vom Inhalt her so schwierig, daß er zu ganz verschiedenen Interpretationen Anlaß gab, worüber die modernen wissenschaftlichen Kommentare zur Stelle Aufschluß geben. In unserem Zusammenhang sei nur folgendes festgestellt: 1) Man nahm in der alten Kirche keinen Anstoß an der Bildermischung (zB. Tert. resurr. 42, 2: domicilium superinduere). – 2) Nach dem ganzen Kontext bei Paulus ist die Wohnung = das G. im Himmel der Auferstehungsleib. – 3) Man kann dies so verstehen, daß er im Himmel bereitgehalten wird (5, 1 ἔχομεν; s. u. Sp. 995f). – 4) Ἐπενδύεσθαι kann sowohl in einem präzisen Sinn ‚etwas über ein anderes G. anziehen' wie auch einfach ‚anziehen' bedeuten, ebenso wie ἀπεκδύεσθαι einfach gleich ἐκδύεσθαι, ausziehen, ist (s. die Lexika). Es kann also nicht allein von diesem Wort her die Stelle verstanden werden, wenn auch manche in der alten Kirche, Griechen wie Lateiner, besonderen Wert darauf legen, weil sie damit die spezifisch christl. Lehre von der Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib angedeutet sehen, zB. J. A. Cramer, Catenae Graecorum Patrum in NT 5 (1841) 379, 28/380, 2: Das ἐπενδύεσθαι ist gut gewählt, weil wir ja keinen andern Leib anziehen, sondern dieser sterbliche die Unsterblichkeit überzieht. Ebenso deutlich Tert. resurr. 42, wo er § 13 ausdrücklich sagt: superindui enim nisi vestito iam convenire non poterit. Diese Auslegung des Tertullian u. anderer unterscheidet sich sehr von der des Macar./Sym. serm. H 5, 7/12 (PTS 4, 59/63 Dörries u. a.): Das himmlische Haus ist die im Christen wohnende Kraft des Geistes (s. Rom. 8, 11), mit der auch die unvergängliche Herrlichkeit gegeben ist. Diese schon im irdischen Leben dem Christen innewohnende Kraft baut am Tage der Auferstehung das Haus des Leibes in Herrlichkeit wieder auf u. verhindert so, daß wir dann nackt dastehen, indem sie nach außen tritt, die nackten Leiber umhüllt u. kleidet u. sie schließlich in den Himmel entrückt.

2. Das Schicksal des Auferstehungsleibes. Das Schicksal des Leibes bei der Auferstehung wurde im frühen Christentum bis in seine Randgebiete hinein (Gnostiker, Mandäer, Manichäer) verschieden dargestellt. Anhand der G.metapher lassen sich folgende Anschauungen feststellen.

a. Der irdische Leib ist auch der Auferstehungsleib. Bei Theodoret v. Kyrrhos (eran. 2 [148 Ettlinger]) wird 1 Cor. 15, 53 dadurch erklärt, daß der sterbliche Leib, wenn er die Unsterblichkeit anzieht, genau so derselbe bleibt wie der kranke Leib, wenn er gesund wird (vgl. ders. in 1 Cor. 15, 53 [PG 82, 368C]; in 2 Cor. 5, 2 [ebd. 405C]). Joh. Chrys. res. mort. 6f zu 2 Cor. 5, 4: Wir wollen uns nicht des Fleisches entledigen, sondern der Verweslichkeit. Greg. Nyss. anim. et res.: PG 46, 105D/108A: Das durch den Tod aufgelöste körperliche G. wird aufs neue gewebt, aber mit einem feineren, luftartigen Faden. Vor dem Tribunal des Weltgerichtes erscheint Moses mit ,Fleisch bekleidet' (Orac. Sib. 2, 246; vgl. Cramer aO. 5, 380, 11f), aber wenn Christus am Ende der Welt erscheint, dann nicht im G. des vergänglichen Fleisches aus Blut u. Knochen, sondern das Licht seiner Gottheit allen offenbarend (Euseb.: PG 24, 653D). Vgl. noch Orig. princ. 2, 1, 10; Hippol. ref. 5, 19, 21; Joh. Damasc. in 2 Cor. 5, 3f (PG 95, 729C).

β. Der irdische Leib wird verwandelt. So sehr in den Texten des vorigen Abschnittes die Wirklichkeit des Auferstehungsleibes u. seine Identität betont wird, deutet sich doch auch ein in irgendeiner Hinsicht Verwandeltsein an. Auch das ist schon bei Paulus grundgelegt 1 Cor. 15, 51/4 u. Phil. 3, 21. Je nachdem, wie man ,Verwandlung' auffaßt, kann man sie ablehnen, wie zB. Orig. in Joh. comm. 13, 59 (PG 14, 516C), der sie ganz ausdrücklich dem ,Anziehen' entgegenstellt, oder bejahen, wie zB. die Cat. bei Cramer aO. 1, 353, 12/5 zu Mc. 9, 3, wonach die Verwandlung in einem leuchtend, Licht Werden besteht, oder Marius Victorinus (adv. Arium 1, 64 [SC 68, 384/6]), der die Verwandlung im Empfang eines spiritale indumentum sieht, dies allerdings auf den Menschen bezogen, während er vom Auferstehungsleib aussagt induere incorruptionem et fieri spiritalis caro. – Wenn es Mt. 22, 30 heißt, ,Bei der Auferstehung werden sie sein wie Engel', so heißt das nicht, daß sie ihrer Natur nach Engel werden, entblößt vom fleischlichen Leib, sondern sie werden nur sein ,wie' Engel (Meth. Olymp. resurr. 10 [PG 18, 277A/279A]; vgl. Tert. resurr. 62).

γ. Der irdische Leib wird abgelegt u. wieder angelegt. Act. Thom. 142: ,⟨Siehe, ich entkleide mich u. bekleide mich [syr. Fassung]⟩ u. werde nicht wieder entkleidet werden. ... Siehe, ich sterbe u. lebe wieder auf u. werde nicht wieder den Tod kosten' (Übers. Bornkamm). Novatian (trin. 21, 9/12 [CCL 4,53f]) betont stark, daß das Wort Gottes im Tod den Leib auszog u. in der Auferstehung wieder anzog (dazu A. Grillmeier, Mit ihm u. in ihm [1975] 110f). Joh. Chrys. stat. 5, 3 (PG 49, 73[D]): Der Tod ist das Ablegen eines G., des Leibes, u. zwar nur für kurze Zeit, nach der wir ihn in strahlenderem Glanz wieder annehmen. – Das ganze Erlösungswerk läßt sich mit Hilfe der G.metapher darstellen, wie es im Seelenhymnus der Thomasakten geschieht: Der Erlöser legt das Strahlenkleid ab, bevor er nach ,Ägypten' hinabsteigt (108, 9f), bekleidet sich dort mit den G. der Bewohner, damit er unerkannt bleiben kann (109, 29); nach Erfüllung seines Auftrags legt er dies schmutzige Kleid wieder ab (111, 62) u. zieht sein Strahlenkleid an (111, 72f; s. Cantalamessa, L'omelia 261_{214}).

δ. Ablegen des irdischen Leibes u. Anlegen von etwas ganz Neuem. Während in der Großkirche die Auferstehung des Leibes im Zentrum der christl. Lehre stand, wenn auch in unterschiedlicher Nuancierung, findet sich in gnostischen u. gnostizierenden Kreisen die Auffassung, daß nach dem Ablegen des irdischen G., des materiellen Leibes, etwas ganz Neues an dessen Stelle tritt. Klar ausgesprochen Asc. Jes. 4, 17 (Hennecke-Schneem. 2, 459): ,Und danach werden sie (die Geister der Heiligen) sich in ihren Kleidern aufwärts wenden, aber ihr Leib wird in der Welt zurückbleiben' (vgl. ebd. 8, 27; 9, 9; 11, 35 [463. 464. 468]). Od. Sal. 11, 10f: ,Ich ließ die Torheit auf der Erde liegen, indem ich sie auszog u. von mir warf. Der Herr erneuerte mich durch sein Kleid u. schuf mich neu durch sein Licht' (s. dazu H. Lewy, Sobria ebrietas [1929] 86f). Nach Od. Sal. 21, 3f wachsen der Seele neue Glieder. Ref. 8, 10 schreibt Hippolyt den Doketen die Auffassung zu, daß der ewige Sohn Gottes sich aus Maria mit der äußeren Finsternis, dem Fleisch, bekleidete; bei der Taufe im Jordan aber legte er ein zweites Fleisch an, das zum Ersatz jenes ersten nach dem Kreuzestod die

Nacktheit verhindern sollte. Vgl. ferner Apc. Thom.: Hennecke-Schneem. 2, 571; Hippol. ref. 5, 19, 21; Greg. Nyss. Melet.: 9, 454, 13/455, 2 Jaeger-Spira; Johannesbuch der Mandäer 83, 18/84, 2 Lidzbarski; Ginzā L 562, 18/29 L.; besonders ebd. 537, 1/20: (Die Seele spricht:) ‚Was soll ich mit dir, mein Körper, in jener Welt anfangen? Wärest du, mein Körper, ein G. von Glanz u. Licht, so zöge ich dich an, u. du stiegest mit mir zum Hause des Lebens empor. ... Also sprach u. sprach die Seele, u. der Körper begleitete sie nicht.' Der Text wird wiederholt 589, 17/590, 32, aber am Schluß sprechen die Gesandten des Lebens zur Seele (Z. 28/31): ‚Komm, rege dich, ziehe dein G. an u. setze deinen prangenden Kranz auf. Steig empor, ...'

III. Das Gewand der Herrlichkeit. a. Die Namen des Gewandes. Beim Lesen der Texte gewinnt man den Eindruck, daß das G., welches der Seele oder dem Menschen nach dem Tode angelegt wird, so über jedes Fassungsvermögen hinausgeht, daß man es nur mit ganz allgemeinen u. verschiedenen Wörtern gleichsam stammelnd benennen konnte. Selbst wo sie nebeneinander gebraucht werden, scheinen sie immer ein u. dasselbe zu bezeichnen. Am häufigsten ist die Bezeichnung G. des Lichtes, des Glanzes, dem dann auch die weiße Farbe entspricht. Daneben G. der Herrlichkeit, des Feuers, des Lebens, das himmlische, göttliche G. usw. Manchmal finden sich die verschiedenen Namen gehäuft, wie zB. Macar./Sym. serm. H 20, 1/3 (PTS 4, 188f Dörries u. a.), der zu allem dieses G. noch mit Jesus selbst identifiziert. Dies alles ist nur der notwendig kümmerliche Versuch, mit Hilfe der G.metapher auszudrücken, daß die Seele oder der Mensch nach dem Tode in die göttliche Sphäre aufgenommen wird, die schon im AT u. NT mit Licht u. Herrlichkeit charakterisiert ist, symbolisiert durch weiße G.; so kann dieses G. auch als vestis angelica bezeichnet werden (ILCV 2032a; Recheis 115 mit weiteren Belegen). Auch in diesem Zusammenhang ist das ‚G.' als solches ohne Bedeutung, ausgenommen in einigen gnostischen Kreisen. – Der Unterschied zwischen der irdischen u. der himmlischen Existenzform wird Ev. Phil. 105, 19/23 Till so aufgezeigt: ‚Auf dieser Welt sind die, die die Kleider anziehen, wertvoller als die Kleider. Im Reiche der Himmel sind die Kleider wertvoller als die, die sie angezogen haben durch Wasser u. Feuer, die den ganzen Ort reinigen.' Act. Thom. 36 werden in anderer Weise die himmlischen G. den irdischen Kleidern gegenübergestellt: Sie haben Dauer u. altern nicht. – Mit christlicher Trauer ist ein schwarzes G. nicht vereinbar, da der Tote im Jenseits bereits mit weißen G. bekleidet ist (O. Nußbaum, Art. Geleit: o. Bd. 9, 1005). – Zum Ganzen s. Böklen 61/5; L. Canet, Les vêtements des âmes: Cumont, Lux perp. 429/31; Eisler, Weltenmantel 292/302; G. P. Wetter, Phōs. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus (Uppsala 1915) 172/8; Oppenheim 33/44; Rudolph 2, 181/8; Haulotte 324/6; E. Benz, Die Vision. Erfahrungsform u. Bildwelt (1969) 341/7; W. Michaelis, Art. λευκός: ThWbNT 4 (1942) 247/56.

b. Wesen des Gewandes der Herrlichkeit. Was mit dem G. der Herrlichkeit konkret gemeint ist, läßt sich schwer fassen, vor allem im Dschungel der gnostischen Lehren. Daß darunter immer der himmlische Leib verstanden werden müsse (vgl. Käsemann 87/94: Die ‚G.'-Vorstellung u. der σῶμα-Mythos), ist äußerst fragwürdig. Ein Text wie der folgende spricht jedenfalls dagegen (Euseb. theoph. 1, 72 [GCS Euseb. 3, 2, 73*, 7/13]): Der Logos Gottes wird den Gerechten ‚seinem Vater, dem König des Alls, übergeben u. ein unaussprechliches Licht-G. um seinen Leib u. seine unvergängliche Seele legen, ...' Vgl. auch Ginzā L 562, 18/31 L.: ‚... in Güte werde gedacht des Lebens, das mein G. außerweltlich machte. Es zog mir den Rock der Finsternis aus u. zog mir ein G. des Glanzes an. Es zog mir ein G. an, das wundersam u. endlos ist. Ich streckte meinen Körper darin aus, er wurde der Weltenfülle gleich. Ich schwang meine Flügel darin, ich zog hin u. gelangte bis zum Firmament. Ich öffnete meine Augen darin, meine Augen wurden des Lichtes voll. Ich ziehe in meinem G. dahin, im G., das das Leben mir angezogen.' Völlig undurchsichtig wird der Zusammenhang, wenn es etwas später heißt (ebd. 563, 23/30): ‚Ich ziehe in meinem G. dahin, bis ich zum Hause des Lebens komme. Als ich am Hause des Lebens anlangte, gingen die Guten mir entgegen. Sie holten Glanz heraus u. bekleideten mich damit, brachten Licht u. bedeckten mich damit.' Es scheint sich also um eine doppelte Investitur mit einem Licht-G. zu handeln. – Das G. der Herrlichkeit ist auch nicht einfachhin immer das himmlische Selbst (so Rudolph

2, 182), wenn auch diese Auffassung manchmal sichtbar wird, vor allem im Seelenhymnus der Thomasakten (117, 76/8; weitere Parallelen s. Jonas 326_1. 211f; G. Quispel, Das ewige Ebenbild des Menschen: EranosJb 36, 1967 [Zürich 1968] 9/30 = ders., Gnostic Studies 1 [Istanbul 1974] 140/57, bes. 153f). Im allgemeinen gehört die Anwendung des Bildwortes vom G. in diesem Zusammenhang in den Bereich der reinen Metapher (s. o. Sp. 946/9). Wenn man sagt ‚verherrlicht werden' u. ‚das G. der Herrlichkeit anziehen', so hat das für die zugrundeliegende Vorstellung keine Bedeutung. Es ist eine Variante des Ausdrucks, nicht der Vorstellung, was auch immer man sich unter der Verherrlichung vorstellen oder denken mochte.

c. Die Bekleidung mit dem Gewand der Herrlichkeit. Die Verherrlichung u. Verklärung der Seligen im Himmel wird manchmal bildhaft dargestellt als Investitur mit dem G. der Herrlichkeit. Der Logos legt den Seligen ein Licht-G. um Leib u. Seele (Euseb. theoph. [syr.] 1, 72 [GCS Euseb. 3, 2, 73*, 11/3]), oder Christus zieht der Seele die schwarzen G. der Bosheit aus u. bekleidet sie mit königlichen, lichtvollen u. vornehmen G., mit den himmlischen G. der Gottheit (Macar./Sym. serm. H 27, 3 [PTS 4, 220 Dörries u.a.]). Jesus löst die Sünder aus den Banden u. den Siegeln der Äonen der Archonten u. bindet sie an die Siegel u. die Kleider (ἐνδύματα) u. die Ordnungen des Lichtes (Pist. Soph. 133 [GCS Kopt.-gnost. Schr. 1[3], 226/8]). Auch wird das G. von einem Geleiter oder Gesandten vom Himmel entgegengebracht (M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien [1920] 98. 136. 262f; Act. Thom. 111, 72/4; vgl. Apc. Thom.: Hennecke-Schneem. 2, 571). S. Festugière 144/8.

d. Das Gewand der Herrlichkeit schon jetzt Besitz der Christen: Gewand der Gnade. So sieht es Macar./Sym. aO. 20, 1 (188); in der Auferstehung wird es nach außen sichtbar (ebd. 12, 14; 32, 2 [114. 252]). Es gehörte zum Zweck des Kommens Christi, den Menschen mit seinen eigenen G. der Gottheit zu bekleiden (ebd. 2, 5; 34, 2 [18/20. 261]). Und es ist Anliegen christlichen Betens, mit diesem G. bekleidet zu werden, in das bei der Auferstehung auch der Körper hineingenommen wird (ebd. 20, 3 [188f]; nach PTS 4, 18 Dörries u.a. zu Z. 75). Dies G. wird auch G. der Gnade genannt (Aster. Soph. hom. 15, 8 [111, 19/21 Richard]), das in einem einzigen Augenblick im Taufbecken gewebt wird u. dann nicht mehr altert u. verschleißt (ebd. 30, 5 [240, 19/22 R.]). Jakob v. Sarug, Gedicht über den Palast, den der Apostel Thomas in der Höhe baute 829 (W. Strothmann, Jakob von Sarug. Drei Gedichte über den Apostel Thomas in Indien [1976] 429): ‚Seht, durch das Wasser seid ihr mit dem G. der Herrlichkeit bekleidet!' Vgl. ebd. 908 (441). Es ist eine aetherea vestis (Zeno Veron. tract. 2, 35), virtutum integimentum (Ambros. parad. 13, 63) usw. (s. Seibel 81f). Wer nicht demütig ist, wird dem Satan überliefert u. der göttlichen Gnade entkleidet (Macar./Sym. serm. H 41, 3 [PTS 4, 281 Dörries u.a.]). Dieses G. wurde dann aufgefaßt als das G. der Herrlichkeit (δόξα) u. der himmlischen Gnade (εὔνοια, Joh. Chrys. in Gen. hom. 16, 5; indumentum gratiae: Aug. civ. D. 14, 17; c. Iul. 4, 82; PsEucher. in Gen. 1 [PL 50, 911C. 912B/C]), das die Stammeltern im Paradies vor dem Sündenfall trugen (Seibel 80/2. 86). Erst bei seinem Verlust in der Sünde kam ihnen zu Bewußtsein, nackt zu sein, d.h. statt mit Herrlichkeit waren sie nun umhüllt mit unaussprechlicher Scham (Joh. Chrys. ebd.), gekleidet in das G. der Sünde (ders. catech. 2, 28 [A. Papadopoulos-Kerameus, Varia graeca sacra (St. Petersburg 1909) 173f]), das sie veranlaßte, sich Feigenblätter umzulegen (Gen. 3, 7; Joh. Chrys. in Gen. hom. 16, 5; vgl. ebd. 16, 1. 6; 17, 2; 18, 1; Greg. Nyss. orat. dom. 5 [PG 44, 1184B]), die Gott dann durch Fell-G. ersetzte (Gen. 3, 21; die Interpretation dieser ‚Fell-G.', χιτῶνες δερμάτινοι, tunicae pelliceae, hat in der antiken christl. Exegese eine lange u. kontroversenreiche Geschichte, die nicht in diesen Artikel gehört [s. J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique[2] (Paris 1953) 55/60]). Man fand diesen Aspekt der Paradiesesgeschichte wieder im Gleichnis vom verlorenen Sohn, dem der Vater nach seiner Rückkehr die stola prima gibt (Greg. Nyss. aO. 2 [1144D]), das göttliche G. (ebd. [1148C]), die Gerechtigkeit (Aug. Gen. ad litt. 6, 27, 38). Sinnbildlicher Ausdruck der Wiedergewinnung dieses G. der Gnade war das Ablegen der gewöhnlichen Kleidung u. Anziehen des weißen Tauf-G. (Joh. Chrys. catech. 2, 28 [Papad.-Keram. aO.]; vgl. Th. M. Finn, The liturgy of baptism in the baptismal instructions of St. John Chrysostom [Washington, D. C. 1967] 148; Oppenheim 33/43; C. Callewaert, Sacris erudiri [Steenbrugge 1940] 721/3; L. Haggen-

müller, Die Tauferklärung des Moses bar Kepha, Diss. Wien [1943] 54f; J. Daniélou, Bible et liturgie² [Paris 1958] 69/75). – In einem Dialog zwischen Tod u. Mensch bei Ephraem carm. Nis. 65, 13 (CSCO 241 = Scr. Syr. 103, 92, 8f) heißt es: ‚Moses brach durch seinen Glanz dein Herz, o Tod! Ein Sohn Adams raubte den Glanz Adams u. bekleidete sich (damit).' Weitere Väterstellen zum G. der Gnade bei M. J. Scheeben, Hdb. der katholischen Dogmatik 3, 4³ (1961) 486/8 § 1027; vgl. M. Harl, La prise de conscience de la ‚nudité' d'Adam. Une interprétation de Genèse 3, 7 chez les Pères Grecs: Studia Patristica 7 = TU 92 (1966) 486/95, bes. 489; Seibel 104/8. – Auch im gnostischen Bereich sprach man von dem G., das die Ureltern durch die Sünde verloren. Es heißt G. der Gerechtigkeit (E. Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamschriften [1900] 13, 28f), Herrlichkeit Gottes (ebd. 14, 20), Licht (ebd. 28f, bes. 29, 32f).

e. Das im Himmel bereitete oder hinterlegte Gewand. Wenn das Geborenwerden des Menschen als Folge eines Falles der präexistenten Seele, ihres Versinkens in die Materie aufgefaßt wird, ist die Konsequenz, daß ihr G. der Herrlichkeit im Himmel zurückgehalten wird bis zu ihrer Erlösung aus der Materie (Wetter aO. [o. Sp. 992] 175). Diese Auffassung stand im Gegensatz zur allgemein angenommenen christl. Lehre, so daß sich die Idee vom zurückgehaltenen himmlischen G. der Seele außer bei Origenes in der Großkirche kaum findet. Er behielt die Lehre mancher hellenistischer Philosophen bei, daß die Seele selbst zwar unkörperlich sei, aber nie ohne einen dem jeweiligen Ort angemessenen Körper existieren könne. Sie läßt darum den himmlischen Körper beim Abstieg zurück u. legt ihn nach dem Tode beim Aufstieg wieder an (c. Cels. 7, 32; s. Rüsche 43f). Eigentlich beheimatet ist die Lehre vom im Himmel aufbewahrten G. im gnostischen Bereich, von wo man sie nicht einfach zur Erklärung des himmlischen G. im großkirchlichen Raum heranziehen darf, schon weil hier das G. an sich gar nicht reflektiert ist, d.h. es liegt fast immer die reine Metapher vor, u. weil andererseits ein im Himmel bereitetes G. noch nicht bedeuten muß, daß darunter das der Seele eigene G. ihrer vorgeburtlichen Existenz verstanden ist. So zB. Iustin. dial. 116: ‚Jesus, der Sohn Gottes, versprach, uns mit den bereitgehaltenen G. zu bekleiden, wenn wir seine Gebote ausführen.' In den mandäischen Liturgien ist nicht klar ersichtlich, ob das G. des Glanzes, das die Geleiter der Seele entgegenbringen, das ihr eigene ihrer vorgeburtlichen Existenz ist (44. 98. 103. 104. 158. 160. 162f. 164 Lidzb.). Klar ausgesprochen ist es für den Erlöser zB. Pist. Soph. 8 (GCS Kopt.-gnost. Schr. 1³, 9, 27/31; Jesus spricht zu seinen Jüngern:) ‚Freuet euch . . ., denn es sind die Zeiten vollendet, daß ich mein Kleid anziehe, welches mir von Anfang an bereitet war, welches ich im letzten Mysterium bis zur Zeit seiner Vollendung zurückgelassen habe'; im Seelenhymnus Act. Thom. 108, 9f. 111, 72/113, 98 von der Einzelseele (dazu Klijn, aO. [o. Sp. 983] 278; C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule [1961] 176/8), sehr betont Apc. Jes. 9 (2, 464f Hennecke-Schneem.). – Wenn das G. im Seelenhymnus der Thomasakten (113, 92), das himmlische Spiegelbild der Seele auf Erden, sagt: ‚Und ich ⟨nahm⟩ auch an mir selbst ⟨wahr⟩, daß meine Gestalt entsprechend seinen Werken wuchs' (Übers. G. Bornkamm), so ist damit eine andere Vorstellung verbunden als wenn Gregor v. Nyssa davon spricht, daß die im Paradies Weilenden keine Fell-G. mehr nötig haben, sondern Kleider tragen, die sie sich durch die Reinheit des Lebens gewebt haben (9, 454, 13/455, 2 Jaeger-Spira).

f. Hypostasierung des Gewandes der Herrlichkeit im Gnostizismus. Wie sich aus den bisher genannten Belegen ergibt, hatten vor allem die gnostischen Kreise eine Vorliebe für die Anwendung der G.metapher auf das himmlische Leben. Das trug allerdings nicht zur Klarstellung der zugrundeliegenden Vorstellung bei, wenn es eine solche überhaupt gab. So heißt es etwa Mandäische Liturgien 153 Lidzb.: ‚Denn wer in mich eintritt u. mich trägt, dessen G. wird im Hause der Vollendung aufgerichtet.' Ähnlich ebd. 208: ‚Ich bin in meinem reinen Glanze verwahrt, gleich den Großen in ihrem Lobpreise. Mein G. ging im Hause auf, mein Gebet u. mein Lobpreis steigen an ihren Ort empor.' Was ist hier das G. u. was bedeutet es, daß es aufgerichtet wird oder aufgeht? Vielleicht ist nur deswegen, weil keine konkrete Vorstellung dahintersteht, das Spiel möglich, das mit dem G. getrieben wird, bis hin zur Hypostasierung oder zur Ausgestaltung des G. zu einer Art Pantheos, Allwesen. Dazu seien nur einige Stellen genannt, die in Kürze zu paraphrasieren unmöglich ist: Pist. Soph. 10 (GCS Kopt.-gnost. Schr. 1³, 10/2); Johannes-

buch der Mandäer 57/60 (202/11 Lidzb.), wo die Beziehungen des ‚Schatzes des Lebens', der Sīmat-ḥayyē, zu anderen hohen Wesen geschildert wird, ‚in abwechselnden Bildern, die oft unglücklich gewählt sind, da sie sich widersprechen oder an sich sinnlos sind', besonders unter dem Bild des G. (Lidzbarski: ebd. 202, 9/13). Ein ‚Unbekanntes altgnostisches Werk' bietet geradezu einen Hymnus auf das G. (cap. 12 [GCS Kopt.-gnost. Schr. 1³, 352, 31/353, 12]): ‚Und die erste Einheit hat ihm ferner ein unaussprechliches Kleid geschickt, welches ganz Licht ist u. ganz Leben u. ganz Auferstehung u. ganz Liebe u. ganz Hoffnung u. ganz Glaube u. ganz Weisheit u. ganz Erkenntnis u. ganz Wahrheit u. ganz Friede u. ganz allsichtbar (πάνδηλος) u. ganz Allmutter (παμμήτωρ) u. ganz Allgeheimnis (πανμυστήριον) u. ganz Allquelle (πανπήγη) u. ganz ganzvollkommen (παντέλειος) u. ganz unsichtbar u. ganz unbekannt u. ganz unendlich (ἀπέραντος) u. ganz unaussprechlich u. ganz Tiefe u. ganz unfaßbar (ἀχώρητος) u. ganz Pleroma u. ganz Schweigen u. ganz unerschütterlich (ἀσάλευτος) u. ganz ungezeugt (ἀγέννητος) u. ganz still (πανήρεμος) u. ganz Einheit u. ganz Neunheit u. ganz Zwölfheit u. ganz Achtheit u. ganz Zehnheit u. ganz Siebenheit u. ganz Sechsheit u. ganz Fünfheit u. ganz Vierheit u. ganz Dreiheit u. ganz Zweiheit u. ganz Einheit.' Vgl. ebd. cap. 13 (353f) die Wirkungen der ‚Kleiderkraft', die das Existierende vom Nichtexistierenden trennt (353, 24/30).

IV. Das kosmische Gewand. a. Die philosophische Ab- u. Aufstiegslehre. Da dem Christentum von seinem Stifter kein systematisches Lehrgebäude hinterlassen wurde, verwundert es nicht, daß bei der gedanklichen Durchdringung der auftauchenden Probleme vielerlei mögliche Lösungsversuche unternommen, ihre Ergebnisse diskutiert u. vertreten wurden, wenn auch nur wenige sich durchzusetzen vermochten. So bot sich bezüglich der Seele das hellenistische Schema von Präexistenz – Abstieg (bzw. Fall) – Aufstieg – Postexistenz an, nahegelegt eigentlich schon durch den Glauben an die Inkarnation des ewigen Logos (vgl. 1 Tim. 3, 16). Doch wurde es nur in gnostischen Kreisen heimisch, während es in der Großkirche, als origenistische Lehre verschrien, heftig bekämpft u. schließlich anathematisiert wurde (F. X. Murphy, Rufinus of Aquileia [345–411]. His life and works [Washington, D. C. 1945] 59/157; kurzes Referat bei H. Görgemanns-H. Karpp, Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien [1976] 25/7. 32/5; Lit. ebd. 55f; die Anathematismen ebd. 822/31). Obwohl Origenes in De principiis die Auffassung vertritt, daß die Seele beim Abstieg vom Himmel zur Erde so oft den Körper wechselt wie ihren entsprechenden kosmischen Wohnsitz (vgl. H. Cornélis, Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène: RevScPhilosThéol 43 [1959] 216/35: Étude des lieux ou ‚topologie'), hat er anscheinend die G.metapher in diesem Zusammenhang nicht verwendet, sondern, nach Ausweis der Zitate u. Referate bei anderen Autoren, die übrigen Bildworte: Fessel, Gefängnis, Verbannung, Binden, Einschließen u.ä. (die Texte s. Görgemanns-Karpp aO. 202/5. 266/79), ausgenommen c. Cels. 7, 32, wo er aber durch den Wortlaut von 2 Cor. 5, 4 dazu gezwungen wird (vgl. Hieron. ep. 98, 11; 124, 4, 1). Auch ist dieser Abstieg nicht mit den Planetensphären verbunden wie in der gleichzeitigen u. späteren Philosophie (s. o. Sp. 956/9). Anders dagegen, wo Origenes der Meinung Ausdruck gibt, es könne kein Geistwesen, ausgenommen einzig Gott, ohne das G. eines Körpers, wie immer man sich diesen denken mag, existieren (princ. 4, 8 [35]; 2, 2, 2 [812f. 298f Görgemanns-Karpp]; ebenso Hieronymus, wo er des Origenes Auffassung referiert [ep. 124, 10, 1. 14, 1]). Eine Auffassung übrigens, die noch gemäßigt war gegenüber der einiger lateinischer, vor allem nordafrikanischer christlicher Schriftsteller, welche sich sogar den Geist selbst, Gott eingeschlossen, dem Wesen nach nicht unkörperlich vorstellen konnten (Tertullian, Arnobius, Laktanz, Augustinus vor seiner Bekehrung; s. L. H. Grondijs, Analyse du manichéisme numidien au IVᵉ siècle: Augustinus Magister 3 [Paris 1955] 404/6; St. Otto, ‚Natura' u. ‚Dispositio'. Untersuchung zum Naturbegriff u. zur Denkform Tertullians [1960] 38f. 185/7; H. Crouzel, Art. Geist [Heiliger Geist]: o. Bd. 9, 528f). Auch hier fällt wieder auf, daß dieser der Seele notwendig zugeordnete Körper selten als G., häufiger als Wagen (ὄχημα, vehiculum) der Seele bezeichnet wird (Tert. an. 53, 3 mit Komm. von Waszink; doch war auch die Synonymität beider bewußt, zB. Meth. resurr. 3, 18, 2 [GCS Meth. 415, 2]), auch dort, wo das Problem diskutiert wird, wie im Brief Augustins an Nebridius (ep. 13), in dem übrigens der erst vor etwa zwei Jahren getaufte Schreiber das Problem für unlösbar hält (vgl. die ähnliche Aporie bezüglich der

,Körper' der Engel Aug. trin. 3, 1, 5, dazu Pépin 297). Man wundert sich eigentlich, daß das Motiv vom Wagen der Seele im christl. Bereich keine noch größere Verbreitung u. gedankliche Durchdringung erfuhr, denn er hätte der Brennpunkt verschiedenster Einflüsse sein können: des Wagens der Seele in der hellenistischen Philosophie; des Wagens, in dem Menschen zum Himmel auffahren: Elias (2 Reg. 2, 11f), der Sonnenwagen, der Wagen der Apotheose; des Gotteswagens der Vision des Hesekiel (Hes. 1, 15/21; er wurde Anlaß zu einer eigenen geheimen Richtung jüdischer Mystik, die schon zZt. des frühen Christentums bestand [G. Scholem, Art. Merkabah Mysticism: EncJud 11 (Jerusalem 1972) 1386/8; ders., Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (1967) 43/86 mit Lit. 458/60], die aber eben wegen ihres Geheimcharakters kaum Einfluß auf das Christentum nehmen konnte); schließlich des Triumphwagens der röm. Imperatoren (H.-Ch. Puech - G. Quispel, Les écrits gnostiques du Codex Jung: VigChr 8 [1954] 15/8). Neben dieser philosophischen gibt es auch die Anwendung als reine Metapher, zB. Greg. Nyss. virg. 11 (8, 1, 294, 12f Jaeger-Cavarnos): Es gibt nur einen Wagen für die Seele auf der Reise in den Himmel, sich der Taube gleich zu gestalten, die die Kraft des Hl. Geistes versinnbildet. Diese Formulierung zeigt schon, daß ,Wagen' keinen Einfluß mehr hat auf die Vorstellung, sondern verflüchtigt ist zur bloßen Bedeutung ,Hilfsmittel'. Da Gregor hier ὄχημα u. nicht ἅρμα gebraucht, dürfte wohl keine Anspielung auf das πτηνὸν ἅρμα, den geflügelten Wagen oder das geflügelte Gespann, Platons (Phaedr. 246e) vorliegen; zum Motiv der ,Flügel der Seele' s. P. Courcelle, Art. Flügel [Flug] der Seele I: o. Bd. 8, 29/65. Auch das πνεῦμα (Hauch), für diesen Körper der Seele in der Philosophie geläufig, wird zwar gelegentlich als G. bezeichnet, aber als reine Metapher für den himmlischen Geist (Tat. orat. 20, wo aber ἐπένδυμα möglicherweise den Panzer [θώραξ] meint mit Bezug auf Eph. 6, 13. 14. 17 [vgl. Tat. aO. 16]), die ,Kraft aus der Höhe' (Lc. 24, 49; Orig. in Joh. comm. 32, 7 [GCS Orig. 4, 436, 23]), die Kraft des Geistes, die zugleich Christus selbst ist u. das G. des Heiles u. das Licht (Macar./Sym. serm. H 20, 1/3 [PTS 4, 188f Dörries u. a.]). P. Courcelle macht darauf aufmerksam (Plotin et St. Ambroise: RevPhilol 24 [1950] 32/4; ders., Recherches sur les Confessions de St. Augustin [Paris 1950] 107/10), daß Ambrosius manche Gedanken des Plotin übernimmt, zT. in wörtlicher Zitierung. Darunter bezüglich der G.metapher: Plotin (1, 6 [1], 7): Man muß zum Guten hinaufsteigen, das man nur erlangt, wenn man sich nach oben hin auf den Weg macht u. die Kleider auszieht, die wir beim Abstieg angezogen haben. Ambrosius (Isaac 8, 78): exuat unusquisque animam suam involucris sordidioribus, ... Es ist deutlich, wie Ambrosius zwar den Gedanken Plotins aufnimmt, ihn aber von der kosmischen in die ethische Dimension wendet. Augustinus beläßt ihn in einer frühen Schrift (c. Acad. 1, 23; Courcelle, Plotin aO. 49) in seiner philosophischen Ambivalenz: nam hoc ipso, quo quaerit, sapiens est, et quo sapiens, eo beatus, cum ab omnibus involucris corporis mentem quantum potest evolvit et se ipsum in semet ipsum colligit, cum se non permittit cupiditatibus laniandum, sed in se atque in deum semper tranquillus intenditur, ... Die Parallelisierung von involucra corporis u. cupiditates lassen den ethischen Aspekt der physischen Realität erkennen (s. o. Sp. 956). – Man konnte natürlich den Aufstieg Jesu zum Himmel mit Hilfe der G.metapher ausdrücken ohne jeden Bezug auf diesen philosophischen Hintergrund. So zB. Asterios Soph. hom. 15, 15f (114, 16/115, 5R.): Jesus Christus hat das armselige G., das Fleisch, angenommen u. zu einem Purpur-G. gemacht; durch das Leiden hat er es ausgezogen u. durch die Auferstehung wieder angezogen; als sein G. hat er es in die Himmel emporgetragen u. sich mit ihm zur Rechten des Vaters gesetzt; ... dort sehen nun die himmlischen Geister den Lehm über sich leuchten, nicht aufgrund seiner eigenen Natur, sondern um dessentwillen, der ihn als G. trägt (φορέσαντα).

b. Die mythologische Ab- u. Aufstiegsdarstellung. 1. Der Erlöser. Wurden schon in der späthellenistischen Philosophie die Planeten als Götter personifiziert, so daß die herabsteigende Seele Charakterzüge dieser Wesen annehmen konnte (s. o. Sp. 956/9), haben die gnostischen Kreise daraus vollends eine mythische Erzählung gemacht: Die Seele muß ,Welten', ,Äonen' durchwandern, die von Archonten als dämonische Bereiche beherrscht, als Grenze bewacht werden, wo sie besonders die aufsteigende Seele behindern (Jonas 98/100; Bousset, Himmelsreise; Recheis), welche nur mit ganz speziellen Hilfsmitteln, zB. Siegel, Name, Kennwort, Zahl,

Beschwörungsformeln, Mysterien (vgl. Jeû 2, 52 [GCS Kopt.-gnost. Schr. 1³ (1962) 322/9]) u. u.a. auch durch das G. der Seele überwunden werden können. Aber auch das letztlich nur, weil der Erlöser durch seinen eigenen siegreichen Aufstieg den Weg geöffnet hat, natürlich erst, nachdem er zuvor durch die Äonen auch herabgestiegen war. Bei diesem Abstieg nun nimmt der Erlöser die Gestalt der jeweiligen Äonen an, deren Bereich er passiert, sei es, um sein Wesen vor ihnen zu verbergen (s. J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme [Paris 1958] 228/37, dort die Texte), sei es, um auch sie zu erlösen (Tert. carn. 14, 1f; als origenistische Lehre 553 auf dem Konzil von Kpel verurteilt: anath. 7 [ActConcOec 4, 1, 249, 1/9]). Hier nun findet auch die G.metapher ihre Anwendung: der Erlöser zog die Gestalt dieser Äonen an. Hippol. ref. 8, 10 als Lehre der Doketen: Der ewige Sohn war bei seiner Herabkunft mit jedem einzelnen Äon des dritten Äons bekleidet (ἐπενδυσάμενος). . . . Er hat sich mit dreißig von den dreißig Äonen stammenden Gestalten (ἰδέας) bekleidet (ἐνεδύσατο). Darum blieb er dreißig Jahre auf Erden, damit in jedem Jahr ein anderer Äon in Erscheinung trat. Diese sind aber zurückgehaltene Seelen, von denen jede den ihrer eigenen Natur entsprechenden Jesus erkennt, mit dem der Ewige sich bekleidet hat. Von dieser großen Unterschiedlichkeit der Jesusgestalten her sei dann auch die Vielzahl der Häresien verständlich, weil jede sich auf den einen Jesus stürzt, den sie für den einzig wahren halte. Vgl. Tert. carn. 14, 1: Sed et angelum, aiunt, gestavit Christus. Und auch im Anathema 7 vJ. 553 (s. o.) heißt es, er habe sich der Reihe nach in verschiedene Körper gekleidet (μεταμφιάσασθαι). Völlig durcheinander geraten die Metaphern in den manichäischen Kephalaia 8 (1, 36f Polotsky-Böhlig) ‚Über die vierzehn Fahrzeuge, die Jesus bestiegen hat'. Zehn von ihnen bedient er sich beim Abstieg, vier (= die Kirche) nach seiner Inkarnation. Es heißt nun von ihnen: Jesus bestieg sie, zog sie an u. wandelte auf ihnen. Ein Zeichen dafür, daß man weder Fahrzeug noch G. als Vorstellung dahinter suchen darf. Daß sie aber beide ein u. dieselbe Realität bezeichnen können, mag in der Synonymität beider Metaphern in der spätantiken Philosophie begründet sein. Vgl. zum ganzen C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung = TU 43 (1919) 281/8. – So geheimnisvoll der Abstieg, so offen u. triumphal vollzieht sich der Aufstieg des Erlösers (Daniélou aO. 273/87), wobei in der Darstellung Pist. Soph. cap. 11/29 sein Licht-G. es ist, was alle Sphären in helle Aufregung u. Furcht versetzt, die Tore öffnet, die Archonten auf die Knie zwingt u. sich verwundert fragen läßt, wieso sie seinen Abstieg nicht bemerkt haben. Es zeigt sich hier eine gewisse Fesselung des Denkens durch die G.metapher. Denn wenn der Erlöser sich beim Abstieg unter ‚Masken' u. ‚Kostümen' versteckte, so sollte er nun doch gleichsam in seiner nackten, unverhüllten Göttlichkeit aufsteigen; aber sie wird nun wieder als Licht-G. bezeichnet. Anders, u. von der G.metapher her betrachtet eigentlich konsequenter, stellt Gregor Nyss. ascens. (9, 326, 22/4 Jaeger-Gebhardt) die Auffahrt dar: Auch beim Aufstieg wurde der Herr nicht erkannt, weil er mit dem schmutzigen G. unseres menschlichen Lebens (dem Leib) bekleidet war, so daß die himmlischen Mächte fragen mußten: ‚Wer ist dieser König der Herrlichkeit?' (Ps. 23 [24], 8. 10). Aber nicht ein konsequentes Durchdenken der Anwendung der G.metapher (G. = Leib, also auch Auferstehungsleib) war Ursache für diese Nuancierung der Aufstiegsschilderung, sondern die Notwendigkeit, die Unkenntnis der himmlischen Mächte in Ps. 23 (24), 7/10 zu begründen, wenn man die Stelle schon auf die Himmelfahrt bezog.

2. Die Seelen. Bezüglich der Seelen ruht die Aufmerksamkeit vor allem auf dem Aufstieg, dem dramatischen Ausbrechen aus der Gefangenschaft in der materiellen Sphäre, der ‚Finsternis'. Während sich in der späthellenist. Philosophie die Seele beim Aufstieg mehr u. mehr entkleidet, um dann ‚nackt' in ihrer himmlischen Heimat anzukommen, muß sie sich in den christl. u. gnostischen Vorstellungen bekleiden. Hier liegt eine jeweils verschiedene Auffassung vom Idealzustand der Seele zugrunde, einmal die Nacktheit ihres reinen Wesens, zum andern das Bekleidetsein mit der himmlischen Herrlichkeit. Es gibt einen Typus der Auffahrt, bei der die himmlischen G. keine Rolle spielen, sondern erst unmittelbar vor der Ankunft bei Gott angelegt werden (Pass. Perp. et Felic. 11f [Traum]; vgl. Hippol. ref. 5, 8, 44). Daß in der Hist. Jos. boh. 23, 2 u. sah. 23, 11 (TU 56, 19f Morenz mit Erl.) die Seele Josephs von Engeln in wertvolle, ganzseidene Tücher gelegt wird, scheint mit der G.metapher nichts zu tun zu

haben, obwohl im folgenden (ebd. § 4 u. 13) angemerkt wird, daß Michael u. Gabriel die Seele bewachen wegen der Mächte u. Räuber, die auf dem Wege sind. Von der hl. Melania der Jüngeren heißt es (Gerontius [?] vit. gr. Melan. Iun. 70 [SC 90, 270]), sie sei in den Himmel aufgestiegen angetan mit ihren Tugenden als G. (ἱμάτιον), weshalb die feindlichen Kräfte sie nicht verwirren konnten, da sie nichts ihnen Gehöriges an ihr fanden. Das G. der Tugenden dürfte hier in den Bereich der reinen Metapher gehören, auf welche die lateinische Fassung der Vita verzichtet (Vit. lat. Melan. Iun. 2, 41 [AnalBoll 8 (1889) 62, 27/30]). Um so mehr wird das G. im gnostischen Bereich als Hilfe beim Aufstieg der Seele herausgestellt (Ginzā L 562, 14/563, 34 L.; diese Vorstellungen stehen gewissen ägyptischen [s. o. Sp. 959] näher als den hellenistischen) u. in den Mandäischen Liturgien 49 (80/4 Lidzb.), sogar vervielfacht: Beim Scheiden aus dem Körper bekleidet sich die Seele mit dem G. des Lebens, den G. des Mandā d^{e}ḥayyē, auf welche die Planeten eifersüchtig sind; die guten Geister dagegen bekleiden die Seele jeweils mit ihrem eigenen Glanz u. Licht, so daß sie G. über G. anzieht. (Zum Ganzen vgl. Nußbaum, Geleit aO. 1006/23; Bousset, Hauptprobleme 361/9; Jonas 205/10.)

V. Ethische Qualitäten. Eigentlich gehört diese Anwendung des Bildwortes vom G. der Seele in den Bereich der reinen Metapher (s. o. Sp. 946/9). Es seien nur einige bemerkenswerte Besonderheiten herausgehoben. Didym. Caec. (in Ps. 34, 26 [Pap. Text. Abh. 8, 410, 31/3 Gronewald]) formuliert auf eine spezielle Frage hin das dieser Metapher zugrunde liegende allgemeine Prinzip: ἡ ποιότης ὥσπερ ἔνδυμα γίνεται τοῦ ποιοῦ, ‚Die Qualität wird gewissermaßen zu einem Kleid des qualitativ Bestimmten' (Übers. M. Gronewald). Als Beispiele führt er dann an Tugend, Laster, G. des Heiles (nach Jes. 61, 10). Nach PsHieron. comm. in Job 37, 17 (PL 26, 787 B) werden die Tugenden deswegen als G. des inneren Menschen bezeichnet, weil sie dem, der die Tugenden übt, die Seele schön u. anmutig machen (Verweis auf Col. 3, 12), womit der positive Sinn der G.metapher genau getroffen ist. Joh. Chrysostomos (in Eph. hom. 13, 2f [PG 62, 95/7]) deutet in der Erklärung von Eph. 4, 24 die G.metapher paränetisch breit aus. Dabei weist er auf einen andern Aspekt der G.metapher hin, der in bezug auf ethische Qualitäten zwar durch die Erfahrung nahegelegt, sonst aber nicht betont wird: Wie es leicht ist, sich ein G. auszuziehen, so kann man dies auch bezüglich Tugend u. Laster beobachten. Herm. sim. 9, 13, 1/5 werden Jungfrauen eingeführt, die Hermas mit ihrem G. umkleiden u. ihm ihre Namen geben. Das G. ohne den Namen ist wirkungslos, obwohl beide identisch sind. Ebd. 9, 15, 1f werden die Jungfrauen dann vorgestellt, es sind zwölf Tugenden. Wer ihre Namen trägt = wer sie als G. anhat, kann in das Gottesreich eingehen, welches die verfehlen, die sich mit der Kraft ihrer Gegenspielerinnen, der schwarz gekleideten Frauen, der Laster bekleiden (ebd. 9, 13, 8f. 15, 3). Bei Macar./Sym. serm. H 2, 1 (PTS 4, 13f Dörries u.a.; vgl. 40, 7 [278f]) ist es Satan selbst, der die Seele mit dem Purpur-G. der Finsternis, mit der Sünde bekleidet, u. es wird besonders betont, daß die ganze Seele ‚von Kopf bis Fuß' darin eingehüllt ist. – Schließlich hat sich das angebliche Platonwort von der κενοδοξία, der eitlen Ruhmsucht, als dem letzten G. der Seele (s. o. Sp. 963) auch in der christl. Tradition lange gehalten. Hippolyt (ref. 1, 24 = Diels, Dox. 573, 11/3) schreibt es den indischen Brahmanen zu. Evagrios Schol. (6. Jh.) erwähnt es als Platonwort (h. e. 1, 21 [PG 86, 2, 2480 C]) u. Georgios Pisid. (7. Jh.) verchristlicht es, indem er vom letzten G. der Sünde spricht (van. vitae 240/2 [PG 92, 1598 A/1599 A]).

VI. Der Name. Das ‚Anziehen des Namens' könnte man dem Bereich der reinen Metapher zuweisen, wenn man nicht versucht hätte, von einem Ritus mittelalterlicher jüd. Mystik her, nämlich dem ‚Anziehen des Namens Gottes', über Od. Sal. 39, 8 (Hennecke-Schneem. 2, 620): ‚Ziehet also den Namen des Höchsten an ...' (s. o. Sp. 972), das ‚Christus anziehen' Gal. 3, 27 u. Rom. 13, 14 zu erklären. Was letzteres angeht, ist man auf solch fragwürdige Wege der Interpretation nicht angewiesen (s. u.). Was ‚den Namen anziehen' überhaupt bedeuten kann, sei kurz an einigen charakteristischen Texten untersucht. – Wie man ἔνδυμα φορεῖν (ein G. tragen) sagt, kann man auch ὄνομα φορεῖν (einen Namen tragen) sagen. Doch ist letzteres als Bildwort doppeldeutig, sofern es analog zu ‚ein G. tragen' (engl. wear) oder zu ‚eine Last, einen Gegenstand tragen' (engl. bear) gebildet sein kann. Lampe s. v. φορέω A u. K. Lake in der engl. Übersetzung des Pastor Hermae (sim. 9, 13/6) entscheiden sich für bear, obwohl es sim.

9, 13, 3 ausdrücklich heißt, daß Name u. G. der Jungfrauen identisch sind, u. man darum konsequenterweise wear brauchen müßte, was freilich dem englischen Sprachgebrauch zuwider läuft. Das in der etwas gehobenen deutschen Sprache gebräuchliche ‚einen Namen tragen' ist genau so ambivalent wie das griech. ὄνομα φορεῖν. Trotzdem kann man auch bear rechtfertigen, weil man im Griechischen auch ὄνομα φέρειν (Polyc. ep. 6, 3) u. sogar ὄνομα βαστάζειν (Herm. sim. 8, 10, 3; 9, 28, 5) sagen kann. Ein Zeichen dafür, daß man hinter dem griech. Ausdruck genau so wenig eine Vorstellung suchen darf, wie man im Deutschen bei ‚einen Namen tragen' an ein G. oder einen Gegenstand denkt. In diesem Sinne kommt ὄνομα ἐνδύεσθαι o. ä. nicht selten vor, zB. Iren. haer. 1, 21, 3 (1, 184 H.); PsClem. hom. 3, 63, 2; Cod. Iust. 1, 7, 4: qui nomine Christianitatis induti. Asterios Soph. (hom. 16, 11 [121, 14 Richard]) nennt den Namen Christus in einer hochpoetischen Osterhomilie ‚G. der Welt' (κόσμου ἔνδυμα, οἰκουμένης φόρεμα). Nach Ephraem haben die Götterbilder der Heiden u. die ‚Wesen' des Bardaisan den Namen Gott gestohlen u. sich damit bekleidet (haer. 3, 1 [CSCO 170 = Scr. Syr. 77, 11, 3/12, 2]), u. Gott selbst kleidete sich in die Namen (menschlicher) Glieder u. von Dingen (d. h., er ließ anthropomorph von sich reden), denn sonst hätte er nicht mit uns sprechen können. ‚In unsere Namen kleidete er sich, um uns in die seinen zu kleiden' (fid. 31, 1 f [CSCO 155 = Scr. Syr. 74, 85 f). PsIsaac Antioch. hom. 62 (BKV² 6, 128): ‚Gelobt sei dein Name, welcher unseren Namen angezogen hat, auf daß der unsrige durch den deinigen wieder erlöst werde' (Übers. Landersdorfer). – Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die G.metapher auf den Namen genau so trivial angewendet wird wie sonst u. darum kein Anlaß besteht, dahinter eine ‚Namenmystik' zu suchen.

VII. Eine Person anziehen. a. ‚Christum induere'. Diese für uns sehr befremdende Formulierung: ‚sich Christus anziehen', tritt in der christl. Literatur erstmals bei Paulus auf (Gal. 3, 27, Indikativ: ἐνεδύσασθε; Rom. 13, 14, Imperativ: ἐνδύσασθε; zum Ausziehen des alten u. Anziehen des neuen Menschen s. u. Sp. 1017) u. ist von da an im christl. Sprachgebrauch heimisch. Gerade wegen ihrer Fremdheit war sie in neuerer Zeit Gegenstand vielfältiger exegetischer Arbeit, worüber die modernen wissenschaftlichen Kommentare informieren (s. auch Haulotte 210/33). Zur Erhellung des Sinnes dieser G.metapher bediente man sich 1) des reichen Materials, das die vergleichende Religionsgeschichte aus der ganzen Vor- u. Umwelt des NT bis hin zu Auffassungen noch lebender Naturvölker (‚Maske') an angeblichen Parallelen zusammengetragen hat (zB. Eisler, Mysteriengedanken 306/16). Von diesem etwas unkritischen Verfahren ist man inzwischen abgerückt (s. die methodischen Erwägungen bei Brandenburger 26/41), wenn auch einzelne Ideen weiterhin in der Erklärung verwendet werden, zB. das himmlische G. (H. Schlier, Der Römerbrief = Herders Theol. Komm. z. NT 6 [1977] 399), der neue Adam (E. Käsemann, An die Römer = HdbNT 8a² [1974] 347), der zweite Urmensch, die anima generalis, das himmlische Selbst. – 2) der Etymologie, s. zB. Haulotte 211/3. Doch ist die Etymologie nicht in der Lage, die Bedeutung einer Ausdrucksweise im lebendigen Sprachgebrauch festzustellen, zumal nicht bei Metaphern. So kann man auch nicht aus der Grundbedeutung von ἐνδύειν ‚eintreten, eintauchen in' (die fast stets mit εἰς konstruiert wird) auf die Bedeutung der G.metapher schließen, wo ἐνδύεσθαι vielmehr den Sinn hat ‚sich versehen, schmücken mit'. – 3) des Bekleidungsmotivs, zB.: ‚Tausch der Kleidung bedeutet Tausch der Persönlichkeiten (1 Sam. 18, 4)' (G. Fohrer: B. Reicke-L. Rost, BiblHistHdwb 2 [1964] 965). Bekleidung mit dem G. eines Gottes bedeutet den Gott selbst anziehen, also mit ihm identisch werden. Zu diesen Auffassungen wurde schon o. Sp. 965/7 einiges Kritische angemerkt. Als Prinzip ausgesprochen bei E. Brandenburger, Adam u. Christus (1962) 139: ‚. . . man ist eben, was man 'trägt'' (vgl. Oppenheim 26/8). – 4) sucht man Paulus aus Paulus zu erklären, wobei ‚Christus anziehen' als Eingehen in Christus, also die Raumvorstellung verstanden wird, u. setzt es identisch mit ἐν Χριστῷ, in Christus, s. zB. Brandenburger 27. 49/51; ders., Adam aO. 145. 147. – Aufgrund dieser mannigfaltigen Untersuchungen sind die modernen Exegeten zu einem unterschiedlichen Verständnis des Ausdrucks gekommen. ‚Christus anziehen' bedeutet nach den einen, Christus in seinem Charakter, in seiner Gesinnung usw. nachahmen, es hat also einen ethischen Sinn; nach anderen hat es einen ontischen, seinsmäßigen Sinn: in Christus eingehen, ihm seinsmäßig verbunden werden; wieder andere differen-

zieren: der ethische Sinn verbinde sich dem Imperativ (Rom. 13, 14), die ontische, sakramentale Bedeutung dem Indikativ (Gal. 3,27). – Diese Unterschiede im Ergebnis zeigen, daß die oben genannten vier methodischen Wege nicht genügen. Es ist hier nicht der Ort, ihre Fragwürdigkeit u. ihre Schwächen im einzelnen aufzuzeigen. Die Vertreter der verschiedenen Auffassungen widerlegen sich schon gegenseitig, kommen aber bei Darlegung des eigenen Standpunktes manchmal zu Vorstellungen, die genau so befremdlich sind wie der zu erklärende Ausdruck. Auf jeden Fall haben diese Wege eine nur sekundäre Bedeutung im Verhältnis zum Sprachgebrauch, wenn dieser ermittelt werden kann. Doch auch dann wird der Sprachgebrauch noch unterschiedlich behandelt. Oepke 321 mißachtet ihn: Die figürlichen Wendungen Dionys. Hal. ant. Rom. 11, 5, 2 u. Liban. ep. 1048, 2 (s. o. Sp. 964) ‚lassen sich höchstens für den imperativischen Gebrauch von ferne vergleichen, ohne freilich auch hier den Sachverhalt wirklich zu treffen, während sie für den indikativischen Gebrauch bei Paulus nichts austragen'. Brandenburger 27 andererseits manipuliert ihn: ‚So formuliert ein antiker Autor nicht ohne besonderen Grund, d.h. ohne einen bestimmten historischen Bezug.' Nun tun die antiken Autoren genau dies, es sei denn, man läßt rhetorische oder poetische Rücksichten als besondere Gründe gelten. So suchen wir nicht selten mit tiefschürfender Interpretation zu ergründen, was für sie vielleicht nur eine banale Ausdrucksweise oder Metapher war. Was ‚Christus anziehen' betrifft, sind wir nach den obigen Untersuchungen des gesamten Gebrauchs u. der Funktionen der G.metapher in der Lage, den Ausdruck in den damaligen Sprachgebrauch einzuordnen.

1. Der antike Sprachgebrauch des ‚jemanden sich anziehen' hat ethischen Sinn. Die G.-metapher auf eine Person anzuwenden ist keine Eigenart christlicher Sondersprache, was aus dem o. Sp. 964 angeführten Material hervorgeht. Im christl. Bereich kommt vor allem die Analogie zur Theatersprache u. die ethische Bedeutung in vielerlei Nuancierungen vor. Ephraem haer. 48, 9 (CSCO 170 = Scr. Syr. 77, 167, 31f): Moses u. Elias legten bei der Verklärung Christi das Kleid (menschlicher) Gestalten an. Tert. apol. 15, 4f: Bei den Spielen im Amphitheater ziehen sich Verbrecher die heidn. Götter an (= werden wie sie ausstaffiert). Aug. in Joh. 42, 11: diabolus ... serpente indutus. Die oben Sp. 948 u. 971 erwähnte eigenartige Formulierung Iudc. 6, 34 ‚der Geist Gottes bekleidete sich mit Gideon' findet sich auch im christl. Bereich: Clem. Alex. ecl. 23, 3: ‚Zu allen Zeiten hat Gott einen Menschen angezogen, um des Menschen Heil zu wirken, früher die Propheten, jetzt die Kirche.' Wie das zu verstehen ist, sagt Clemens ebd. 23, 1: Gott spricht durch den Menschen. Die gleiche Formulierung wird auch in bezug auf den Satan gebraucht: Const. Apost. 6, 7, 1: ‚Der Teufel zog sich einen gewissen Simon an und machte ihn zu seinem Helfershelfer'; Ephraem haer. 1, 9 (CSCO 170 = Scr. Syr. 77, 3): ‚In Mani hat Satan sich wie in ein G. gekleidet und hat durch ihn gesprochen'; vgl. ebd. 29, 2f. 13 (104f). Orig. in Lc. hom. 8, 3: Statt des Bildes (imago; vgl. 1 Cor. 15, 49: das Bild [εἰκών] des erdhaften u. des himmlischen Menschen tragen [φορεῖν]) Christi können wir die Gestalt (forma) des Teufels annehmen oder auch die Maske (persona) des Löwen, des Drachen, der Füchse oder des Bockes anziehen, je nach unsern Lastern. Ähnlich Greg. Nyss. hom. in Cant. 8 (6, 251, 2/10 Jaeger-Langerbeck; weitere Parallelen bei J. Daniélou: ErанosJb 23 [1955] 394; die platonischen Vorlagen zitiert Euseb. praep. ev. 13, 16). In genauer Entsprechung zu Liban. ep. 1048, 2 (s. o. Sp. 964) heißt es Aster. Amas. hom. 8, 20, 3 (98, 22/4 Datema): Paulus ‚ist schließlich ein guter Hirt geworden, nachdem er den Verfolger abgelegt u. den Apostel angezogen hat'. – Dem ‚Christus anziehen' kommt im außerchristl. Sprachgebrauch am nächsten Dionys. Hal. ant. Rom. 11, 5, 2: ‚Tarquinius anziehen' (s. o. Sp. 964), gesagt von röm. Staatsbeamten (Decemviri), die sich derselben tyrannischen Herrschaftsmethoden bedienten wie der letzte, schließlich vertriebene röm. König Tarquinius (Livius [3, 39, 3] formuliert so: M. Horatium ... decem Tarquinios appellantem, was sachlich genau dasselbe besagt wie die G.metapher, der darum keine spezielle Bedeutung zukommt). Dieses Zeugnis ist deshalb von besonderem Wert, weil Dionysios v. Halikarnaß der christl. Zeit sehr nahe kommt. Er lebte 30 bis 8 vC. in Rom, mehr weiß man von seinen Lebensdaten nicht. Ein interessantes Zeugnis für den christl. Sprachgebrauch bietet Joh. Chrysostomos in der Erklärung zu Eph. 4, 24 (in Eph. hom. 13, 3 [PG 62, 97 (A)]): ‚Wir haben die Gewohnheit (ἔθος), von den Menschen zu sagen: 'der u. der hat sich den

u. den angezogen' (ὁ δεῖνα τὸν δεῖνα ἐνεδύσατο).' Daß dies im Sinne einer durch Nachahmung erworbenen Ähnlichkeit zu verstehen ist, legt Joh. Chrysostomos ausführlich dar in Rom. hom. 24, 4 (PG 60, 627[B]. 628), das u. Sp. 1012f zitiert wird. – Χριστοφόρος (Christusträger) wie auch θεοφόρος (Gottesträger) gehören nicht zur wear-, sondern zur bear-Bedeutung von φορεῖν (s. o. Sp. 1004), also ,Christus oder Gott in sich tragen' (s. W. Bauer zu Ignat. Eph. praescr.: HdbNT Erg.Bd. [1920] 189/91; F. J. Dölger, Christophoros als Ehrentitel für Martyrer u. Heilige im christl. Altertum: ACh 4 [1934] 73/80, wo Dölger allerdings 75 ,Christus anziehen' u. ,Christusträger sein' synonym setzt). Origenes stellt noch einmal klar heraus, daß Kleid u. Bekleideter nicht identisch sind (in Joh. comm. 6, 20, 112/4 [SC 157, 212/4]): Nach dem Gnostiker Herakleon hat Jesus den Täufer Johannes Prophet u. Elias genannt. Johannes hat aber beides geleugnet (Joh. 1, 21). Der Täufer konnte das leugnen, weil Jesus nicht ihn selbst, sondern sein Äußeres gemeint hat. Denn Kleid u. Bekleideter sind nicht identisch, u. wenn man Johannes gefragt hätte, ob er seine Kleider wäre, hätte er nie ,Ja' gesagt. Origenes sieht nicht ein, wieso das ,Elias Sein' G. des Täufers sein kann, wie Herakleon sagt. Doch meint er, den Ausdruck ,im Geist u. in der Kraft des Elias' (werde der Täufer dem Herrn vorangehen, Lc. 1, 17) könne man so erklären, daß dieser ,Geist des Elias' irgendwie G. der Seele des Johannes genannt werden könne. – Od. Sal. 7, 3/6 (2, 584 Hennecke-Schneem.) wird der Sinn der Menschwerdung in parallelen Wendungen mit ,den Herrn erkennen, ihn erfassen, ihn anziehen, ihn kennenlernen' wiedergegeben. – Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die G.metapher im allgemeinen Sprachgebrauch auch des christl. Bereiches kein Seinsverhältnis ausdrückt.

2. *Paulus braucht ,Christus anziehen' in einem ethischen Zusammenhang.* Wenn im antiken Sprachgebrauch diese Anwendung der G.metapher nur ethisch gemeint war, dann hätte Paulus weder von den Juden, die diesen Gebrauch der G.metapher aus ihrer eigenen Kultur wohl überhaupt nicht kannten (mit Ausnahme der Anwendung auf ein Pneuma, s. o. Sp. 971), noch von den Heiden unter seinen Zuhörern richtig verstanden werden können, wenn er den Ausdruck ontisch gemeint hätte, es sei denn, er selbst oder andere hätten sie schon vorher informiert oder er hätte an den entsprechenden Stellen selbst die Erklärung gegeben. Zum ersteren kann man nur müßige Spekulationen äußern, weil es keinerlei reale Grundlagen für eine Beurteilung gibt, wogegen wir das letztere nachprüfen können. Paulus gibt aber an den beiden genannten Stellen keine Erklärung, die das ontische Verständnis des Ausdrucks nahelegt. Im Gegenteil, der ganze unmittelbare Kontext bewegt sich im ethischen Bereich, so daß niemand auf den Gedanken käme, hier einen ontischen Sinn zu vermuten, wenn dieser nicht von anderswoher, aus vorgefaßten Meinungen, hineininterpretiert würde. – 1) Gal. 3, 26/8: ,Ihr alle seid ja Söhne Gottes durch den christl. Glauben (zum unterschiedlichen Verständnis von διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ vgl. die Kommentare zSt., die Grammatiken u. Lexika), denn ihr alle, die ihr die christl. Taufe empfangen habt, habt Christus angezogen. So ist weder euer Verhalten gemäß eurer religiösen Herkunft (Juden oder Griechen), gemäß eurem sozialen Status (Sklave oder Freier), noch gemäß dem Geschlecht (Mann oder Frau) von Bedeutung, denn ihr alle seid ja jetzt wie ein einziger, dadurch, daß ihr Christus Jesus gleicht.' Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε: der Relativsatz gibt von sich aus keine Beziehung an zwischen der Taufe u. dem Christus Anziehen, d.h. dieses kann sich durch die Taufe oder auch bei Gelegenheit der Taufe vollziehen, wobei zu beachten ist, daß nicht von der Säuglingstaufe, sondern von der Erwachsenentaufe die Rede ist. Der Relativsatz steht also einfach für ,alle Getauften' oder ,alle Christen'. Letztere Bezeichnung (Χριστιανοί s. Act. 11, 26; 26, 28; 1 Petr. 4, 16) verwendet Paulus nie, sondern braucht dafür Umschreibungen, u.a. auch ἐν Χριστῷ (vgl. A. Oepke, Art. ἐν: ThWbNT 2 [1935] 537, 26/43) oder wie Gal. 3, 29: (zu) Christus gehören. Natürlich gibt es auch weiterhin Juden- u. Heidenchristen, Sklaven u. Freie, Männer u. Frauen in der christl. Gemeinde, aber das alles ist jetzt aufgehoben in einer gleichen Verhaltensweise u. Gesinnung, die sich an Christus orientiert. Ganz gleich, wer sie sind, ein Nichtchrist kann ihnen ansehen, daß sie Christen sind. – 2) Rom. 13, 12/4: ,Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist da. Laßt uns also die Werke der Finsternis ablegen u. die Waffen des Lichtes anlegen. Wie bei Tageslicht laßt uns anständig wandeln, nicht in Schlemmereien u. Trinkgelagen, in Wollust u.

Ausschweifungen, Streit u. Eifersucht. Zieht also den Herrn Jesus Christus an u. pflegt nicht euer Fleisch so, daß die Begierden aufsteigen.' Der Abschnitt gehört in eine längere Paränese (12, 1/15, 13) u. steht so in einem ethischen Kontext. Aus einer bildhaft ausgedrückten Feststellung werden in drei parallel gebauten u. einander erklärenden Sätzen Folgerungen gezogen:

Nacht:	Tag:
Werke der Finsternis ablegen,	Waffen des Lichtes anlegen,
nicht in Schlemmereien usw.,	anständig wandeln,
nicht das Fleisch pflegen,	Christus anziehen.

Hier wird dreimal der gleiche Gedanke ausgedrückt, mal im Bild, mal drastisch real. Der Wechsel von der imperativischen 1. Person des Plurals zum Imperativ im letzten Glied ist eine rhetorische Variation, die die Eindringlichkeit der Mahnung wie das eigentlich Christliche der Formulierung (Christus anziehen) wirkungsvoll hervorhebt. – Wenn man den allgemeinen Sprachgebrauch in den beiden paulinischen Texten zugrundelegt, lassen sie sich verstehen ohne Rückgriff auf fragwürdige religionsgeschichtliche Parallelen. Paulus drückt darin etwas aus, was er an anderen Stellen in anderen Worten sagt: Phil. 2, 5: Seid so gesinnt, wie Christus gesinnt war; Gal. 4, 19: Ich leide Wehen um euch, bis Christus in euch Gestalt gewinnt; 1 Cor. 11, 1: Ahmt mich nach, wie ich Christus nachahme; vgl. 1 Petr. 2, 21: In Christi Fußstapfen treten; 1 Joh. 2, 6: Wie er wandeln. Paulus konnte den Ausdruck überhaupt so selbstverständlich brauchen, weil er im heidn. Bereich anscheinend nicht auf die Götter angewendet wurde (s. o. Sp. 967). – Folgendes sei noch ausdrücklich betont: Es wird hier in keiner Weise geleugnet, daß Paulus die sakramentale, ontische, seinsmäßige Verbindung des Christen mit Christus kannte u. zum Ausdruck brachte, nur tat er dies nicht mit Hilfe der G.metapher, die das nach damaligem Sprachgebrauch nicht hergibt. Natürlich hätte er sie in dieser Weise verwenden können, aber dann wäre eine entsprechende Erklärung nötig gewesen, sonst hätte niemand unter seinen Hörern u. Lesern ihn in diesem Sinne verstehen können. Er hat diese Erklärungen nicht gegeben, u. so haben denn auch die frühchristl. Autoren das ,Christus anziehen' im allgemeinen nicht ontisch, sondern ethisch verstanden.

3. Die frühe Kirche verstand ,Christus anziehen' fast nur in ethischem Sinn. a. Ethisch. Dieser Ausdruck des Paulus wird oft verwendet, meist ohne Erklärung. Wo sich jedoch eine solche findet, herrscht allgemein ein ethisches Verständnis vor. PsClem. virg. 1, 7, 1 (2, 6, 6/12 Funk): Christus anziehen heißt ihn nachahmen; denn wer Christus wirklich angezogen hat, bringt dessen Bild zum Ausdruck in seinen Gedanken, in seiner ganzen Lebensführung, in all seinen Handlungen, in Worten u. Taten, in Geduld, Tapferkeit usw. Auch Origenes (in Rom. comm. 9, 34 [PG 14, 1234 A/B]) versteht das ,Christus anziehen' als Erwerb der Tugenden, weil wir Christus ja oft als Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung (nach 1 Cor. 1, 30), Wahrheit usw. bezeichnen. In Sel. in Ps. 34, 26 stellt er gegenüber: Die auf Christus Getauften ziehen Christus an, d.h. Gerechtigkeit u. Weisheit (nach 1 Cor. 1, 30); die auf den Satan Getauften Schande u. Scham (vgl. princ. 2, 3, 2 [GCS Orig. 5, 115, 15/116, 2]). Didym. Caec. in Zach. 1, 217 (SC 83, 305): Wer tut u. bedenkt, was der Heiland lehrt, zieht ihn, d.h. Christus, an gemäß Rom. 3, 14 u. Gal. 3, 27; wer aber tut u. bedenkt, was die bösen Mächte, gegen die man als Christ kämpfen soll, suggerieren, zieht diese an, indem er ihre Eigenschaften (ποιότητας) annimmt. Athanas. hist. Arian. 66 (PG 25, 772 A) nennt den Arianismus eine Häresie, die ganz den Satan angezogen hat. Für Joh. Chrysostomos besteht ,Christus anziehen' darin, daß man das Fleisch nicht so pflegt, daß die Begierden wachwerden (wie Rom. 13, 14; Joh. Chrys. in Rom. hom. 24, 4 [PG 60, 628(A)]; in Col. hom. 10, 5 [PG 62, 372(B)]); an anderer Stelle (Cramer aO. [o. Sp. 988] 469, 1/12): Paulus gab uns den Herrn selbst als Mantel (ἱμάτιον); wer in ihn gehüllt ist, der hat jegliche Tugend (vgl. Joh. Chrys. in Rom. hom. 24, 2 [PG 60, 624(A)]). Am ausführlichsten u. genauesten beschreibt Joh. Chrysostomos das ,Christus anziehen' ebd. 24, 4 (627 f): ,Damit wir nun dies alles fliehen' (was Chrysostomos vorher lang u. breit an Lastern behandelt hat im Anschluß an Rom. 13, 14 b), ,laßt uns Christus anziehen u. immer in Vereinigung mit ihm bleiben! Denn das bedeutet ja das Anziehen: nicht von ihm getrennt werden, so daß er in jeder Beziehung an uns sichtbar wird, durch unsere Heiligkeit, durch unsere Sanftmut. So sagen wir

auch von Freunden: der u. der hat den u. den angezogen (ὁ δεῖνα τὸν δεῖνα ἐνεδύσατο; vgl. ders. in Eph. hom. 13, 3; o. Sp. 1008f). Wir meinen damit die große Liebe, die zwischen ihnen herrscht, u. das stete Beisammensein (συνουσίαν). Wer etwas angezogen hat, an dem ist das sichtbar, was er angezogen hat. Es sei also an uns in jeder Beziehung Christus sichtbar. Und wie wird er sichtbar? Wenn du tust, was er tat. Was hat aber er getan?' (Übers. J. Jatsch). Nun folgen eine Anzahl Beispiele für die genügsame Lebensweise Christi, die nachzuahmen ist. Anders formuliert, aber das Gleiche besagend (Cramer aO. 6, 59, 6/13 zu Gal. 3, 28): Dem ,Christus anziehen' folgt noch überbietend: ,Ihr alle seid einer in Christus Jesus.' D. h. ihr alle habt eine einzige charakteristische Gestalt (μίαν μορφήν, ἕνα τύπον), die Gestalt Christi. Wer bis gestern noch Grieche oder Jude oder Sklave war, wandelt jetzt umher nicht in der Gestalt eines Engels oder Erzengels, sondern in der Gestalt des Herrschers des Alls selbst, u. läßt in sich Christus erkennen (vgl. Joh. Chrys. in Gal. 3, 28 comm. [PG 61, 656]). Auf den Vergleichscharakter der Metapher weist Chrysostomos gelegentlich deutlich hin (catech. bapt. 2, 27 [SC 50, 149]): Nach dem Heraussteigen aus dem Taufbad empfangen die Getauften sofort die Eucharistie, werden Wohnung des Hl. Geistes u. ,gleichsam wie (καθάπερ) mit Christus selbst bekleidet, so gehen sie umher', wie irdische Engel erscheinend u. wie die Sonne strahlend. – Ähnliches findet sich bei den lateinischen Autoren. Cypr. pat. 9f: Quod et nos ... in Christo sumus, si ipsum induimus, si ipse est salutis nostrae via, qui Christum vestigiis salutaribus sequimur, per Christi exempla gradiamur. Hier werden 1 Joh. 2, 6 u. 1 Petr. 2, 21f zitiert. Dann heißt es weiter, daß die Patriarchen, Propheten u. Gerechten des AT figuram Christi portabant (von dem Cyprian domin. orat. 14 sagt, daß er hominem portabat), indem sie nichts mehr taten zum Lob ihrer Tugenden als daß sie mit heldenhaftem Gleichmut Geduld übten. Ähnlich heißt es von der Märtyrin Blandina (Euseb. h. e. 5, 1, 42): ,Die Kleine, Schwache u. Verachtete war angetan mit dem großen u. unbesiegbaren Athleten Christus.' Ambrosiast. in Eph. 4, 23f (CSEL 81, 3, 105): Christum enim induitur, qui per fidem renatus in Christo, aemulus est vitae, quam tradidit Christus, ...; in Rom. 13, 14 (CSEL 81, 1, 432): Hic enim induit Christum, qui se ab omni errore et turpitudine separaverit, ... Hieron. in Jes. comm. 17 zu 61, 10f: Quotquot enim in Christo baptizati sumus, Christo induimur et habemus tunicam iustitiae. Qui factus est nobis sanctitas, iustitia et redemptio (1 Cor. 1, 30). Weitere Stellen, deren Kontext auf das ethische Verständnis des ,Christus anziehen' weist: Aster. Soph. hom. 16, 10 (121, 10/4 Richard); Cyrill. Alex. glaph. Dtn.: PG 69, 656A; Cypr. hab. virg. 13; Hilar. in Mt. comm. 10, 5; Aug. in Gal. 27; Od. Sal. 7, 4.

β. Ontisch. Eine eindeutig das ontische Verständnis enthaltende Erklärung ist schwer zu finden. Am ehesten gehört hierher Theod. Mops. in Gal. 3, 27 (1, 58, 3 Swete): hoc est, participes estis effecti immortalis eius naturae, was er dann begründet mit dem Hinweis auf die Gliedschaft des Christen im mystischen Leibe Christi. Vgl. ders. in Rom. 13, 14 (PG 66, 865B; aber ebd. D: ,Ziehet an den Herrn Jesus Christus, das ist die Nachahmung des zukünftigen Zustandes.') Auch bei Joh. Chrysostomos scheint einmal die ontische Erklärung anzuklingen (comm. in Gal. 3, 27f [PG 61, 656(C/D)]): ,Warum sagt er nicht: Denn alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, seid aus Gott geboren? Denn das war das richtige Wort, um die Sohnschaft zu erweisen. Er gebraucht jenen Ausdruck, weil er viel furchterregender ist. Denn wenn Christus Sohn Gottes ist, du aber ihn angezogen hast, so bist du, weil du den Sohn in dir hast u. ihm ähnlich gestaltet wurdest, in eine Verwandtschaft u. Form (εἰς μίαν συγγένειαν καὶ μίαν ἰδέαν) mit ihm gebracht worden' (Übers. W. Stoderl). Aber das ,Christus anziehen' genügt Paulus nicht; um unsere überaus enge Verbindung (τὴν ἐγγυτέραν ἕνωσιν) mit Christus noch deutlicher zu machen, dringt er tiefer in die Eigenart dieser Verbindung (συναφεία) ein u. schreibt: ,Ihr alle seid einer in Christus'. D. h. ihr alle habt eine Gestalt (μίαν μορφήν), eine Form (ἕνα τύπον), nämlich die Christi. Und nun wandelt ein Mensch, der bis gestern Grieche, Jude oder Sklave war, nicht in der Gestalt (μορφή) eines Engels oder Erzengels, sondern des Herrschers des Alls selbst einher, in sich Christus erkennen lassend. Soweit Joh. Chrysostomos. Es ist nicht zu verkennen, daß hier von einer engen Verbindung mit Christus die Rede ist; aber ebensowenig darf man übersehen, daß eine der G.metapher fremde Vorstellung eingeschmuggelt wurde: ,weil du

den Sohn in dir hast'. Darauf beruht die Verwandtschaft, während das Angezogenhaben die Gestalt u. die Form, also das Äußere, das man erkennen kann, begründet. Darum im Zusammenhang mit dem ,Christus anziehen' der häufige Verweis auf die dadurch gewonnene Ähnlichkeit im Äußeren: Gestalt, Form (vgl. Cyrill. Hier. catech. myst. 3, 1: σύμμορφοι, nach Rom. 8, 29: gleichgestaltet dem Bilde seines Sohnes). Es ist also auch hier die Beobachtung zu machen, daß der G.metapher ein fremdes Motiv beigegeben werden muß, um eine Erklärung zu gewinnen, die sie von sich aus nicht hergibt. Beide Motive zusammen ergeben erst das, auf was Joh. Chrysostomos hinaus will: die nach außen hin sichtbare Familienähnlichkeit des Christen mit Christus.

γ. *Ontisch u. ethisch.* Die Schwierigkeit, die moderne Erklärer zu dem differenzierten Verständnis der beiden Stellen (Indikativ: ontisch; Imperativ: ethisch) geführt hat, wurde schon in der alten Kirche gesehen. Joh. Chrys. in Eph. hom. 13, 2 (PG 62, 96[D]): ,Wie kann er zu den schon Angezogenen nochmals sagen: Ziehet an? Er versteht dies von dem Lebenswandel u. den Werken. Damals ist ihnen das Kleid durch die Taufe zuteil geworden, jetzt aber soll es ihnen werden durch ihre Lebensweise u. ihre Werke, ...' (Übers. W. Stoderl). Vgl. Aug. serm. 269, 3: Induistis Christum forma sacramenti, induite imitatione exempli.

δ. *Vermischung der Bilder.* Der unbekümmerte Gebrauch der Bildersprache macht sich auch in diesem Zusammenhang bemerkbar. Häufig wird neben das ,Christus anziehen' der ,Christus in uns' gestellt, so daß F. J. Dölger (ACh 4 [1934] 75) glaubt sagen zu können, das paulinische ,Christus anziehen' habe für die Christen jener Tage bedeutet, daß mit der Taufe Christus in den Gläubigen wohne. Nun ist aber bei den Stellen, die Dölger anführt (Tert. fug. 10, 2; Aphraat. demonstr. 9, 4 [PSyr 1, 1, 414]), das ,Christus in uns' nicht Erklärung für das ,Christus anziehen', sondern beide stehen als selbständige Ausdrücke für die Christusverbundenheit nebeneinander. Anders etwa Joh. Chrys. in Rom. hom. 24, 2 (PG 60, 624): Wenn Paulus sagt: ,Ziehet an', so heißt er ihn uns auf allen Seiten umzulegen (περιβαλέσθαι), wie er anderswo sagt: ,Wenn Christus in euch ist' (Rom. 8, 10) u.: ,daß Christus im Innern von uns Menschen wohne' (Eph. 3, 17; vgl. Macar./Sym. serm. B 58, 2, 3 [GCS Macar./Sym. 2, 184, 10/6]; 22, 1, 10; 12, 1 [1, 223, 4/13. 151f]; Cramer, aO. [o. Sp. 988] 6, 58, 27/59, 2; Joh. Damasc. in Gal. 3, 27 [PG 95, 800B/C]; Ambrosiast. in 2 Cor. 5, 2/4 [CSEL 81, 2, 229f]). Nun könnte man zwar von der Grundbedeutung der G.metapher her: ,mit etwas versehen sein', diese Gleichsetzung rechtfertigen, wenn nicht eben das ,Christus anziehen' vom Sprachgebrauch her eindeutig festgelegt wäre. So zeigt sich auch hier wieder, daß der G.metapher keine G.vorstellung mehr entspricht. Wahrscheinlich ist aber das eben zitierte Wort des Joh. Chrysostomos in dieser Weise überinterpretiert, denn er stellt dort eine ganze Reihe von Metaphern u. Benennungen für Christus nebeneinander, da er fortfährt: So will Paulus, daß unsere Seele ihm Haus sei u. daß er uns wie ein Mantel umhülle, um uns alles zu sein, innen u. außen. Denn er ist ja unsere Fülle, Weg, Mann, Bräutigam, Wurzel usw. – Pelag. in Gal. 3, 27 (PL Suppl. 1, 1279): Filium dei induti et toti membra eius effecti filii Dei sitis necesse est. – In der Ausdeutung des Bildes Christus als Bräutigam der Kirche läßt Joh. Chrysostomos (in Ps. 5, 2 expos. [PG 55, 63]) Christus herabsteigen im G. seiner Braut: Fleisch u. Blut. Da er sie schmutzig, nackt, blutend vorfindet, wäscht, salbt, nährt er sie, gibt sich selbst ihr als G. u. führt sie dann zum Himmel. – Marcell. Ancyr. (incarn. et c. Arian. 15 [PG 26, 1009C]) stellt eine Reihenfolge von G. auf: Wer Gottes Geist trägt (φορεῖν), trägt Licht; wer Licht trägt, ist mit Christus bekleidet; wer mit Christus bekleidet ist, ist mit dem Vater bekleidet. Die Begründung: 1 Cor. 15, 53 (,dieses Vergängliche muß Unvergänglichkeit anziehen ...'). Denn die den Geist Gottes tragen, tragen Unvergänglichkeit; Gott aber ist Unvergänglichkeit. Vgl. Cyrill. Alex. in Jes. comm. 5, 5 zu 61, 10 (PG 70, 1365C): Christus ist das G. (ἄμφιον) vom Himmel, das Kleid (χιτών) der Unvergänglichkeit (vgl. ders. Nest. 4, 6 [PG 76, 201A]). – Die christl. Predigt scheut sich am wenigsten, die Bilder zu mischen oder für eine einzige Metapher mehrere Bedeutungen nebeneinander zu stellen, zB. Macar./Sym. serm. H 20, 1/3 (PTS 4, 188f Dörries u. a.): Das göttliche u. himmlische G. ist die Kraft des Geistes, das geistige (πνευματικόν) G. vom Himmel, Jesus Christus selbst, die göttliche Herrlichkeit, die Herrlichkeit Christi in unaussprechlichem Licht,

das G. des Heiles. Dem steht gegenüber das Bekleidetsein mit großer Schmach u. Schande der Leidenschaften (ebd. 20, 1).

ε. *‚Christus anziehen' in hochpoetischer Sprache.* Ist schon die frühkirchliche Predigt stark von der Bildersprache geprägt, um so mehr die Dichtung, die kaum mehr als Zeuge des Sprachgebrauchs betrachtet werden kann. Ephräm liefert dafür instruktive Beispiele. Haer. 17, 5 (CSCO 170 = Scr. Syr. 77, 60, 8/10): ‚Körper u. Seele zugleich loben (dich), daß sie in dir getauft wurden u. sich in dich gekleidet haben.' Also der ganze Mensch hat Christus angezogen. An anderer Stelle spielt er auf eine physische Ähnlichkeit an (ebd. 5, 12 [22, 4/10]): ‚Seth war für seinen Erzeuger wie ein Spiegel. Adam sah sich selber abgeprägt in seinem Gezeugten. Und auch Seth sah sein (eigenes) Bild im Bilde seines Erzeugers. Wer sah (jemals) einen Erzeugten u. den, der ihn gezeugt, den einen im andern abgeprägt, den einen in den andern gekleidet! Sie waren gehüllt in die Symbole unseres Herrn u. seines Erzeugers.' In einem Wiegenlied singt Maria mit Bezug auf die Stammeltern (sog. 2, 23 [CSCO 187 = Scr. Syr. 83, 188): ‚Das Kleid der Herrlichkeit mögest du für sie werden, auf daß sie damit ihre Blöße bedecken können.' Gott hat die Wucht seiner Gottheit für die Völker gemildert, damit sie sich mit ihm vereinigen können (epiph. 8, 21 [ebd. 161]): ‚Im Öl habt ihr sie als Salbe verwandt, im Wasser als Kleid, im Brot als Speise, im Wein als Trank' (vgl. ebd. 9, 5; 8, 16 [164. 160]; 9, 6 [164]: das Taufwasser als Münzstempel u. Prägeform). Christus anziehen bedeutet Aufnahme in seine Familie (ebd. 4, 1 [142]): ‚Steigt hinab, meine gezeichneten Brüder, ziehet unsern Herrn an u. verschmelzet mit seinem Geschlecht! Denn er ist von edler Abkunft, wie er in seiner Parabel (Lc. 19, 12) gesagt hat' (vgl. diesen ganzen Hymnus 4, in dem die G.metapher häufig vorkommt).

b. *‚Den alten Menschen ausziehen u. den neuen Menschen anziehen.'* Wenn auch die beiden Formulierungen ‚den alten Menschen aus-, den neuen anziehen' u. ‚Christus anziehen' zum gleichen bildsprachlichen Typ gehören, ist es doch angebracht, beide getrennt zu betrachten, weil man kaum das eine vom andern her erklären kann, vielmehr haben beide sich getrennt aus der Analogie der Theatersprache gebildet. Die neuzeitliche Exegese suchte auch für die antithetische Variante nach religionsgeschichtlichen Sachparallelen u. kam so auf die Typen der erste u. der letzte Adam (vgl. 1 Cor. 15, 45/9; s. H. Conzelmann zSt. mit Exkurs: Adam u. Urmensch: Meyers Komm. 5[11] [1969] 337/41), Adam u. Christus (vgl. 1 Cor. 15, 21f; Rom. 5, 12/21; s. E. Brandenburger, Adam u. Christus [1962] bes. 148f), die man in den Urmenschmythen u. -spekulationen verwurzelt sieht; auch die Wiedergeburtsideen antiker Mysterienkulte, die durch G.wechsel symbolisiert wurden, zog man heran. Geht man bei der Erklärung von ‚Christus anziehen' aus, das man ontisch verstehen zu müssen glaubt, ergeben sich große Schwierigkeiten. Denn wenn Christus der ‚neue Mensch' ist, mit dem als ‚G.' der Christ ontisch verbunden ist, wer ist dann der ‚alte Mensch', mit dem er dann ebenso hätte ontisch verbunden sein müssen? (Macar./Sym. serm. B 14, 35 [GCS Macar./Sym. 1, 172, 4/8] stellt zB. gegenüber: alter Mensch – Geist der Bosheit, neuer Mensch – Christus.) – Wenn auch bezüglich dieser Ausdrucksweise die voraufgehenden Darlegungen zugrundegelegt werden, muß man doch zunächst feststellen, daß sie sich im nichtchristl. Sprachgebrauch so nicht findet. Aber von ‚den Soldaten aus- u. den Sophisten anziehen' (Liban. ep. 1048, 2, s. o. Sp. 964) u. ‚den Verfolger ablegen u. den Apostel anziehen' (Aster. Amas. hom. 8, 20, 3, s. o. Sp. 1008) bis zu ‚den alten Menschen aus- u. den neuen anziehen' ist ein so kleiner Schritt, daß man ihn jedem zutrauen kann, zumal dann, wenn ihm auch sonst der Gegensatz ‚alt – neu' vertraut ist (vgl. Röm. 7, 6: Neuheit des Geistes, Altheit des Buchstabens; 1 Cor. 5, 7: alter Sauerteig, neuer Teig; 2 Cor. 3, 6. 14: alter Bund, neuer Bund; Mc. 2, 21 par.: alter Mantel, neuer Flicken; Mc. 2, 22 par.: alte u. neue Schläuche; alter u. neuer Wein; vgl. die zahlreichen Stellen, an denen von einem ‚neu' gesprochen wird ohne das ‚alt' zu nennen: 2 Cor. 4, 16; 5, 17; Gal. 6, 15; Rom. 12, 2; Eph. 2, 15; 2 Petr. 3, 13; Apc. 21, 1; 2, 17 usw.; wenn Rom. 6, 6 vom ‚alten Menschen' die Rede ist, der mit Christus gekreuzigt wurde, damit der Sündenleib vernichtet würde, so daß wir nicht mehr Sklaven der Sünde seien, dann kann dort dieser Ausdruck durchaus eine andere Bedeutung haben als Eph. 4, 22 u. Col. 3, 9, weil er nicht im Zusammenhang der G.metapher gebraucht ist; Joh. Chrysostomos jedoch sieht auch dort den ethischen Sinn [in

Rom. hom. 11, 1 (PG 60, 485)]: Mit ‚Leib der Sünde' meint Paulus nicht unsern irdischen Leib, sondern die gesamte Bosheit; wie er nämlich mit dem ‚alten Menschen' die gesamte Schlechtigkeit bezeichnet [Col. 3, 9], so hier mit dem ‚Leib' dieses Menschen die aus verschiedenen Teilen der Bosheit zusammengesetzte Schlechtigkeit.) So sind auch bei dieser antithetischen Verwendung der G.-metapher die Parallelen des Sprachgebrauchs entscheidender als die Sach- oder Vorstellungsparallelen, die man ja eigentlich erst als tatsächliche Parallelen erkennen kann, wenn die Bedeutung des Ausdrucks klar ist.

1. Ethische Bedeutung im NT. (Zur Einzelexegese vgl. die wissenschaftlichen Kommentare zSt.) Eph. 4, 22/4: ‚Ihr müßt ablegen den alten Menschen, der gemäß eurem früheren Lebenswandel gebildet ist, u. der dadurch zugrundegeht, daß er sich den trügerischen Begierden überläßt; erneuert euch vielmehr durch eure Gesinnung u. zieht so den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist dadurch, daß er wahrhaft gerecht u. heilig lebt.' Die Parallelität des Gedankenganges ist auffällig u. muß das Verständnis des Textes bestimmen: ἀποθέσθαι – ἐνδύσασθαι; τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον – τὸν καινὸν ἄνθρωπον; κατὰ προτέραν ἀναστροφήν – κατὰ θεόν; φθειρόμενον – κτισθέντα; κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης – ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας. Der für sich alleinstehende Mittelteil ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν ist die Interpretation des folgenden ‚den neuen Menschen anziehen', das also nichts anderes bedeutet als einen radikalen Wechsel der inneren Gesinnung, der einem Neuwerden, einer Neuschöpfung gleichkommt. Daß dieses Verständnis des Gedankens richtig ist, bestätigt der Verfasser selbst, indem er fortfährt (4, 25/5, 20): Legt ab die Lüge u. sprecht die Wahrheit; zürnt, aber sündigt nicht; der Dieb soll nicht mehr stehlen usw. In diesem ganzen Abschnitt wird der ‚alte' dem ‚neuen Menschen' gegenübergestellt. 5, 1 heißt es: ‚Werdet also Nachahmer Gottes, wie es sich für seine geliebten Kinder gehört.' Das ist das ‚nach Gott geschaffen' von 4, 24. – Col. 3, 5/11: ‚Tötet also die irdischen Glieder (τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς), d. h. Unzucht, Unreinheit, Leidenschaft usw., worin auch ihr einmal gelebt habt; jetzt aber legt das alles ab, Zorn, Wut, Bosheit usw.; zieht aus den alten Menschen mit seinen Taten u. zieht an den neuen Menschen, der in bezug auf die Erkenntnis erneuert wird gemäß dem Bilde dessen, der ihn erschaffen hat; darum gibt es keinen Unterschied mehr in bezug auf völkische u. religiöse Herkunft, sozialen Status, vielmehr alles u. in allen ist Christus.' Das ‚Töten der irdischen Glieder' ist ein anderes Bild für denselben Tatbestand, der auch mit ‚Ablegen des alten Menschen' bezeichnet ist, wie das Aufzählen der ‚Glieder' deutlich macht. Im folgenden ist dann eine starke Parallelität mit Eph. 4, 22/5, 21 zu beobachten, bis in Einzelheiten hinein. Die ‚Taten' des alten Menschen entsprechen den ‚trügerischen Begierden'; das ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν dem ἀνανεοῦσθαι τῷ πνεύματι τοῦ νοός; das κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν dem κατὰ θεὸν κτισθέντα, nur daß mit εἰκών hier Christus gemeint ist. Das nicht mehr Bestehen der Unterschiede nimmt Gal. 3, 28 (s. o. Sp. 1010) auf; ‚alles u. in allen ist Christus' hier entspricht dem ‚ihr alle seid einer in Christus' dort. Die Entsprechung zur Eph.-stelle geht weiter, denn nun wird Col. 3, 12/7 dargestellt nicht mehr das Ablegen u. das Anlegen, sondern nur das Positive, das ‚Anziehen'. ‚Ziehet also an Erbarmen, Güte, Demut' usw. – Diese Analyse der beiden Stellen macht den ethischen Sinn vom Ablegen des alten u. Anziehen des neuen Menschen evident. – Auch hier muß wieder betont werden, daß das NT durchaus die Parallelen ‚erster u. letzter Adam', ‚Adam u. Christus' kennt, wie oben erwähnt, aber sie werden nicht ausgedrückt mit Hilfe der G.metapher.

2. Das ethische Verständnis in der frühen Kirche. Der frühen Kirche lag das NT schon als eine gewisse Einheit vor, so daß es nicht verwundert, wenn man Ähnliches mit Ähnlichem kombinierte. D. h. daß man häufig ‚den neuen Menschen anziehen' u. ‚Christus anziehen' identifizierte, jedoch ohne damit das ethische Verständnis aufzugeben. Überhaupt hat es den Anschein, daß die antithetische Formulierung weit beliebter war als das einfach positive ‚Christus anziehen'; wohl deshalb, weil sich das ‚den alten Menschen ausziehen' als geeigneter Aufhänger für die moralische Paränese anbietet (vgl. etwa die Kommentare des Joh. Chrysostomos zu den Stellen). Aus der Fülle von Stellen, an denen das ethische Verständnis ausgesprochen wird, seien nur die markantesten genannt. – Zunächst eine verblüffende sprachliche Parallele. Athanas. hist. Arian. 66 (PG 25, 772 A): ‚Was für eine neue Häresie, die den Teufel ganz

angezogen hat durch ihr Gottlossein u. -handeln!' (ὢ καινῆς αἱρέσεως ὅλον ἐνδυσαμένης τὸν διάβολον ἐν ἀσεβείᾳ καὶ πράξει).

α. Nicht die menschliche Natur. Häufig wird betont, daß mit dem ,alten' u. dem ,neuen Menschen' nicht die Natur, das Wesen des Menschen gemeint sei (φύσις, σῶμα, corpus, substantia, plasmatio): Iren. haer. 5, 12, 3 (2, 352 Harvey); Athanas. adv. Arian. 2, 46 (PG 26, 245A); Theodrt. in Eph. 4, 22/4; Tert. resurr. 45 (wehrt sich gegen solche, die den ,alten Menschen' auf den Leib, den ,neuen Menschen' auf die Seele beziehen); Ambrosiast. in Eph. 4, 22 (CSEL 81, 3, 105); Pelag. in Eph. 4, 22 (PL Suppl. 1, 1300). – Joh. Chrysostomos reflektiert über das Verhältnis der verschiedenen ,Menschen' zueinander (in Eph. hom. 13, 2 [PG 62, 95f]): Es gibt drei Menschen: den neuen, den alten u. den, wie er nach Wesen u. Natur existiert. Aber das sind nicht verschiedene Menschen, vielmehr handelt es sich beim Sich-Erneuern nur um den Übergang von einem Zustand in einen andern, so daß das Subjekt dasselbe bleibt u. der Wandel sich nur auf Akzidentelles erstreckt. Man sieht also, daß es nur ein einziges Subjekt gibt, aber zwei G., das, was ausgezogen, u. das, was angezogen wird. Macar./Sym. serm. H 2, 2 (PTS 4, 14f Dörries u. a.) wird der ,alte Mensch' als die Sünde selbst aufgefaßt u. ihre Verbindung mit der Seele als Mischung (μῖξις) bezeichnet, bei der jedes der beiden Elemente sein eigenes Wesen wahrt.

β. Ethisch. Sehr deutlich drückt sich Tertullian aus (resurr. 45, 15): tam vetustatem hominis quam novitatem ad moralem, non ad substantialem differentiam pertinere defendimus. So versteht man die beiden ,Menschen' als Laster u. Tugend u. das ihnen entsprechende Leben (Athanas. adv. Arian. 2, 46 [PG 26, 245A]; Joh. Chrys. in Eph. hom. 13, 2 [PG 62, 96]; in Col. hom. 8, 1f; Theodrt. in Eph. 4, 22/4; Cramer aO. [s. o. Sp. 988] 6, 179, 19f; Aug. pecc. mer. 2, 7, 9; Ambrosiast. in Col. 3, 8/11 [CSEL 81, 3, 195f]), als von der Sünde oder vom Geist bestimmte Gesinnung, wobei ,Glieder' die jeweils entsprechenden Handlungen sind (Severianos: Cramer aO. 6, 330, 20/8), als Ungerechtigkeit u. Gerechtigkeit (Aug. c. Faust. 24, 2 [CSEL 25, 1, 723, 8/14]), als Nachahmung (Hieron. in Eph. 2: PL 26, 541 A/B: qui igitur conversationem illius [sc. Christi] imitari potest et universas in se exprimere virtutes [es folgen Beispiele aus dem Verhalten Christi], iste indutus est novum hominem u. kann sogar mit Paulus sagen: Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir; Orig.: Cramer aO. 6, 181, 26/30; Ambrosiast. in Eph. 4, 23f [CSEL 81, 3, 105]), als sich aus den Sinnen Zurückziehen u. in sich selbst Sammeln (Aug. quant. anim. 55, wohl keine eigentliche Exegese, sondern eine ad hoc-Verwendung des Gedankens). Die Änderung vollzieht sich im Geist u. in der Erkenntnis (Ambros. hex. 6, 39), im Geist u. im Lebenswandel (Ambrosiast. aO.; Pelag. in Eph. 4, 22 [PL Suppl. 1, 1300]); dieser Lebenswandel ist bestimmt durch die Unkenntnis oder Kenntnis Gottes (Iren. haer. 5, 12, 4 [2, 353 H.]; Ambrosiast. aO.). In Serm. H 2 (PTS 4, 13/20) spinnt Makarios/Symeon das Bild von den beiden Menschen ausführlich u. ins einzelne gehend aus: Satan kleidete den Menschen in das Purpur-G. der Finsternis u. machte ihn so nach Geist u. Körper vollkommen unfrei. Wenn nun der alte Mensch ausgezogen u. der neue Mensch, Christus, angezogen wird, dann muß Auge für Auge, Ohr für Ohr, Kopf für Kopf ausgewechselt werden, damit der Mensch ganz rein sei u. das himmlische Bild tragen kann. Christus bekleidet den Menschen dann mit den G. des Lichtreiches: Glaube, Hoffnung, Liebe, Freude usw. (vgl. ebd. 44, 1 [291]; 42, 3 [282]; s. die Anmerkungen zu serm. H 2 [13/20]). Clem. Alex. strom. 3, 95, 1 verweist darauf, daß die beiden ,Menschen' sich nicht auf die Geburt u. Wiedergeburt beziehen, sondern auf das Leben in Ungehorsam u. Gehorsam. Eine sehr eigenwillige christologische Anwendung der Metapher vom ,alten Menschen', dem ,himmlischen Menschen' u. dem ,Abbild' in Col. 3, 9f; Eph. 4, 22f u. 1 Cor. 15, 47/9 gibt PsHippol. hom. in s. pascha 61, 1 (SC 27, 187); darüber ausführlich Cantalamessa, L'omelia 260/5. Gegenüber dieser Überfülle an Belegen für die ethische Auffassung, auch dort, wo der ,neue Mensch' mit Christus identifiziert wird, kann man kaum eine Stelle finden, an der das ontische Verständnis aufscheint. Nicht einmal Greg. Nyss. c. Eunom. 3 (2, 313, 13/7 Jaeger) läßt sich so deuten: ,Dies (d. h. der Taufbefehl Mt. 28, 19) ist das Wort des Sakramentes (μυστηρίου), in dem durch die himmlische (ἄνωθεν) Geburt unsere Natur (φύσις) umgekleidet wird vom Vergänglichen zum Unvergänglichen, indem sie aus dem alten Menschen heraus erneuert wird

nach dem Bilde dessen, der im Anfang das gottähnliche Abbild (θεοειδὲς ὁμοίωμα) geschaffen hat.‘ Das μετασκευάζεσθαι, sich umkleiden, das G. wechseln, weist deutlich darauf hin, daß nur ‚etwas an‘ der Physis, das ‚G.‘, nicht diese selbst verändert wird.

VIII. Ergebnis. Als das Christentum in die alte Welt eintrat, war die G.metapher seit Jhh. im Orient wie auch bei den Griechen u. Römern bekannt. Sie wurde sowohl in poetischer Sprache wie auch trivial verwendet, d. h. ohne daß eine G.vorstellung dahinter sichtbar wäre. Seit Beginn der christl. Zeit taucht sie mit zunehmender Häufigkeit u. mit neuen Anwendungsbereichen in der Philosophie auf. Die Christen hatten keine Veranlassung, sie zu meiden, da der allgemeine Sprachgebrauch durch das AT legitimiert war, u. für die nachapostolischen christl. Generationen zusätzlich noch durch das NT. Die Christen verwendeten sie in der ganzen Bandbreite ihrer Bedeutungen, ausgenommen dort, wo die Sache, auf welche sie angewendet wurde, der christl. Lehre nicht entsprach, unterlegten ihr jedoch neue, christliche Sachverhalte, zB. in der Christologie. Das wichtigste Ergebnis ist aber die Erkenntnis, daß die G.metapher weder bei Juden u. Heiden noch bei den Christen in philosophischem wie in religiösem Zusammenhang eine tiefere Bedeutung hatte, d. h. sie war ungeeignet, etwa das Verhältnis von Leib u. Seele oder die Verbindung von Christ u. Christus adäquat wiederzugeben. Wollte man dies tun, so fügte man in den Gedankengang andere Metaphern oder Vorstellungen ein, wie zB. den ‚Wagen der Seele‘ oder das ‚Christus in uns‘ u. die ‚Gliedschaft am Leibe Christi‘. Auch wird immer wieder betont, daß Kleidung u. Bekleideter nicht identisch sind, keine Wesensbeziehung zueinander haben. Man darf also dort, wo die G.metapher verwendet wird, keinerlei philosophische oder theologische Schlüsse ziehen aus der angeblichen ‚G.vorstellung‘. Die G.metapher blieb auch im christl. Bereich vom NT an eine reine Redensart.

D. Das Gewand der Seele in der Ikonographie? Gelegentlich findet man in der Literatur die Vermutung, das Ablegen des G. der Seele, der irdischen Hülle, sei in der antiken Sepulkralkunst im Bilde dargestellt worden. So zB. für ein namenloses Grab: Eisler, Mysteriengedanken 177 mit Abb. 82; für den Aureliussarkophag: W. Lameere, Un symbole pythagoricien dans l'art funéraire de Rome: BullCorrHell 63 (1939) 43/85; P. Courcelle, Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin: RevÉtAnc 46 (1944) 84; G. Zuntz, Persephone (Oxford 1971) 406. Diese Deutung kann die Archäologie nicht bestätigen (zum Aureliussarkophag s. Th. Klauser, Studien zur Entstehungsgeschichte der christl. Kunst VI: JbAC 6 [1963] 91). Das gilt auch für das ὄχημα, den ‚Wagen der Seele‘, welches Poortman 148/63 in dem Wagen der Apotheose- u. Himmelfahrtsdarstellungen symbolisiert sehen möchte. (Nach mündlichem Hinweis von J. Engemann.)

H. BIETENHARD, Die himmlische Welt im Urchristentum u. Spätjudentum = Wiss. Unters. NT 2 (1951) 226/8. – E. BÖKLEN, Die Verwandtschaft der jüd.-christlichen mit der parsischen Eschatologie (1902). – F. BÖMER, Der lateinische Neuplatonismus u. Neupythagoreismus u. Claudianus Mamertus in Sprache u. Philosophie = Klass.-philol. Stud. 7 (1936) 174f. – W. BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis (1907); Die Himmelsreise der Seele: ArchRelWiss 4 (1901) 136/69. 229/73 = Libelli 71 (1960). – E. BRANDENBURGER, Fleisch u. Geist. Paulus u. die dualistische Weisheit (1968). – R. CANTALAMESSA, La cristologia di Tertulliano = Paradosis 18 (Fribourg 1962); L'omelia ‚In s. Pascha‘ dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo (Milano 1967). – CUMONT, Or. Rel. 290_{69}. – J. DEY, ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ = Ntl. Abh. 17, 5 (1937) 88f. 96f. – E. R. DODDS, Proclus, The elements of theology² (Oxford 1963) 313/21. – H. DÖRRIE, Porphyrios' ‚Symmikta Zetemata‘. Ihre Stellung in System u. Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten (1959) 51/3. 199/203. – R. EISLER, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christl. Antike = VortrBiblWarb 1922/23 (1925); Weltenmantel u. Himmelszelt 1 (1910). – A.-J. FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste 3 (Paris 1953). – ST. D. GARBER, Symbolism of heavenly robes in the New Testament in comparison with gnostic thought, Diss. Princeton, N. J. (1974); eingesehen nur die Inhaltsangabe: Diss. Abstracts 35 A (1974/75) 3104. – P. HADOT, Porphyre et Victorinus = Ét. August. (Paris 1968). – E. HAULOTTE, Symbolisme du vêtement dans la Bible = Théologie 65 (Paris 1966). – F. HUSNER, Leib u. Seele in der Sprache Senecas. Ein Beitrag zur sprachlichen Formulierung der moralischen Adhortatio = Philol Suppl. 17, 3 (1924) 84/92. – H. JONAS, Gnosis u. spätantiker Geist 1³ = Forsch.Rel.Lit.AT NT NF 33 (1964). – E. KÄSEMANN, Leib u. Leib Christi = Beitr.Hist.Theol. 9 (1933). – F.-N. KLEIN,

Die Lichtterminologie bei Philon v. Alexandrien u. in den Hermetischen Schriften (Leiden 1962). – J. KROLL, Die Lehren des Hermes Trimegistos (1914). – A. OEPKE, Art. δύω, ἐνδύω usw.: ThWbNT 2 (1935) 318/21. – L. J. OHLEYER, The Pauline formula ‚Induere Christum' with special reference to the works of St. John Chrysostom (Washington 1921); nicht eingesehen. – PH. OPPENHEIM, Symbolik u. religiöse Wertung des Mönchskleids im christl. Altertum. Vornehmlich nach Zeugnissen christlicher Schriftsteller der Ostkirche = Theol.Christl.Ost. 2 (1932). – J. PÉPIN, S. Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêture: Augustinus Magister 1 (Paris 1954) 293/306. – J. J. POORTMAN, Ochêma. Geschiedenis en zin van het hylisch pluralisme (het z. g. dualistisch materialisme), Diss. Amsterdam (Assen 1954). – A. RECHEIS, Engel, Tod u. Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrinischen u. kappadokischen Väter = Temi e Testi 4 (Roma 1958). – K. RUDOLPH, Die Mandäer 1 (1960); 2 (1961). – F. RÜSCHE, Das Seelenpneuma. Seine Entwicklung von der Hauchseele zur Geistseele = Stud.Gesch.Kult.Altert. 18 (1933). – W. SEIBEL, Fleisch u. Geist beim hl. Ambrosius = Münch.Theol.Stud. 2, 14 (1958). – G. WIDENGREN, The Great Vohu Manah and the apostle of God. Studies in Iranian and Manichean religion (Uppsala 1945). – ST. WIKANDER, Vayu. Texte u. Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte, Teil I: Texte = Quaestiones Indo-Iranicae 1 (Uppsala 1941).

Alois Kehl.

Gewandung, kultische s. Kleidung.

Gewissen.

A. Begriff. ‚G.' ist (wie engl. ‚conscience' u. frz. ‚conscience morale') ein vieldeutiger Begriff. Gleiches gilt von seinen Ahnen, dem griech. συνείδησις u. lat. conscientia. Diesen Worten fehlt Genauigkeit; ihre Bedeutung ist abhängig von ihrer Verwendung in wechselndem Kontext. Nicht vorausgesetzt werden darf, daß die neuzeitliche G.erfahrung in Europa u. heutige Verwendung des Begriffs in bestimmten Zusammenhängen ihr genaues Gegenstück in Erfahrung u. Vokabular der griech. u. lat. Antike besitzen. Die Geschichte der antiken Auffassung(en) vom G. erschöpft sich daher keineswegs in einem lexikographischen Überblick über die verwandten Begriffe. Die Grundbedeutung von συνείδησις u. conscientia ist ‚Mitwissen, Bewußtsein', ohne daß darin notwendig ein spezifisch moralisches Element mitschwingt. Dennoch zeigt der Kontext, in dem diese Worte begegnen, daß sie häufig das Erlebnis des Überdenkens einer begangenen Handlung wiedergeben, die in der Erinnerung schmerzt. Diese sittliche Erfahrung verbindet 1) den Akt des Wissens mit 2) einem Ge-

fühl des Schmerzes als Folge einer Abweichung von Sitten u. Regeln der Gemeinschaft u. der deshalb zu erleidenden, selbstauferlegten Verurteilung. Da in der antiken Gesellschaft die Sitten eng mit der Religion verbunden sind, ist ein Verstoß gegen sie ein zugleich gesellschaftliches wie religiöses Vergehen. Die Entfremdung von der Gesellschaft mit daraus folgender Verachtung resultiert aus dem Bruch einer besonders geachteten Regel oder der unterlassenen Erfüllung einer Verpflichtung, deren Beobachtung für Überleben u. Zusammenhalt der *Gemeinschaft notwendig ist, zB. Verehrung der Götter, Pflichten von Eltern u. Kindern, geschlechtliche Reinheit, besonders Unterlassung von Inzest u. Ehebruch, Wahrhaftigkeit u. Redlichkeit des Redens, Halten von Versprechen u. Schwüren. Anfänglich gelten diese Pflichten nur innerhalb der Gemeinschaft, nicht gegenüber Fremden oder Feinden. Der erwähnte Schmerz wird eine Sache des G., wenn das Urteil der *Gesellschaft vom Missetäter selbst geteilt wird u. sich dessen Gefühl der Schande damit in Schuld verwandelt. Das sittliche Verhalten wird allmählich zur allgemeingültigen Regel, weil die Grenzen der Gemeinschaft auf die ganze Menschheit ausgeweitet werden. Eine allgemeine Regel fordert Anwendung auf den besonderen Fall, die erschwert werden kann durch widerstreitende Regeln oder Prinzipien. Vom G. wird somit gesprochen bei der Prüfung besonderer sittlicher Fragen, in denen der einzelne sich vor gegensätzliche Forderungen aus der Gesellschaft gestellt u. auf sein persönliches moralisches Urteil als letzte Entscheidungsinstanz verwiesen sieht. Diese vornehmlich intellektualistische Auffassung vom G. koexistiert mit einem stärker elementaren Verständnis vom G. als innerem Richter göttlicher oder natürlicher Herkunft, der jedermanns sittliches Betragen beurteilt, wenn er es auch nicht zu beherrschen vermag. Im griech. Denken u. Schreiben entwickelt sich die Vorstellung vom G. gemeinsam mit der Ausbildung der persönlichen Verantwortlichkeit im Sinne von Selbstbestimmung u. Annahme individueller Schuld. Die Verlagerung des Akzentes von Schande zu Schuld markiert den Übergang von der Furcht vor dem Urteil anderer zur Furcht vor der Selbstverurteilung (oder der Ablehnung durch die Götter), die auch gültig bleibt, wenn andere davon nichts wissen u. niemals wissen werden. Die Entscheidung über Recht oder Unrecht einer Handlung wird so grundsätzlich unabhängig von der Furcht vor der Gesellschaft (vgl. Dodds, Greeks 17; Lloyd-Jones 25). Damit ist es nicht mehr weit bis zu der Annahme, daß Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung gleichermaßen von ihren Absichten wie ihren Ergebnissen abhängen u. es sogar eine Tugend ist, arm zu sein wie Vergils korykischer Bauer (georg. 4, 127), doch ehrbar u. zufrieden. – Diese schon bei Platon vollzogene Verschiebung wird verstärkt durch die gleichzeitig zu beobachtende kritische Lösung von den alten polytheistischen Mythen u. Kulten. Wenn der einzelne skeptisch wird oder zweifelt an den vom traditionellen religiösen u. sozialen System vertretenen Werten, sieht er, um sein ethisches Verhalten zu bestimmen, wohl keine andere Lösung als den Rückgriff auf die eigenen Fähigkeiten. Daß die Menschheit nicht gut u. glücklich leben kann, ohne sich auf allgemeine Grundsätze oder Regeln zu berufen, beobachtet bereits Plutarch (Tim. 6; vgl. Cic. acad. prior. 23: wer allen Wirrungen zum Trotz Pflicht oder Versprechen erfüllen will, muß sein Handeln auf sichere Überzeugungen gründen). – Die hellenist. Philosophie u. das frühe Christentum machen den von uns mit G. übersetzten Begriff σύνεσις, συνείδησις, συνειδός nie zum Eckstein eines Systems. Dennoch steht die Frage nach der Grundlage der Sittlichkeit im Zentrum der Auseinandersetzung von Stoikern u. Epikureern. Indem letztere trotz ihrer tiefen ethischen u. pastoralen Sorge um die tribulierte Seele die Objektivität sittlicher Urteile preisgaben, eröffneten sie den Weg für ein subjektives Verständnis der ethischen Entscheidung u. beeinflußten damit Stoiker wie Seneca stark. Dies besäße gleiche Bedeutung für das Christentum, das bei der Lösung vom Judentum u. dem mosaischen Gesetz gleichfalls eine subjektive Anschauung vom sittlichen Urteil entwickelte; doch der Zusammenhalt der Kirche als Gruppe legte den Christen Regeln auf, die den Individualismus begrenzten. Die Kirche erbte vom AT u. dem Judentum die Überzeugung, daß aus göttlicher Sicht bestimmte Handlungen, zB. Verstöße gegen den Dekalog, unstreitig Sünde sind, weil Gott dies entsprechend bestimmt hatte. Dennoch gibt es weite Bereiche des Zweifels, in denen Christen widersprüchliche Meinungen vertraten.

B. Nichtchristlich. I. Vorklassische Zeit.

a. Homer. Bei ihm gibt es noch kein gespaltenes Selbst. In ihrem Tun fühlen sich seine Helden nicht gleichzeitig abweichendem Handeln verpflichtet. Solcherart Selbsterfahrung fehlt den homerischen Charakteren. Sie mögen zögern oder zweifeln (Il. 14, 16/26: Nestor; 16, 431/8: Zeus; 17, 82/104: Menelaos; 21, 553/72: Agenor; Od. 23, 80/105: Penelope), aber ihre Zweifel betreffen nicht die Lösung sittlicher Probleme, sondern Fälle zweifelhafter Identität oder Fragen zweckdienlichen militärischen Handelns. Auf dem Schlachtfeld fühlen sie sich gelegentlich hin- u. hergezogen zwischen ihrer Feigheit u. der Furcht, bei einer Flucht für unehrenhaft zu gelten (Il. 6, 440/5: Hektor). Odysseus gebietet seinem Herzen Ruhe, als er auf dem Bett grübelt, wie er sich an den Freiern rächen könne (Od. 20, 1/53). Dennoch wird den Helden bewußt, falsch gehandelt zu haben. Den verheerenden Streit zwischen Agamemnon u. Achilleus, das zentrale Thema der Ilias, erkennen beide als Akt des Irrsinns. Jedoch fühlen sie sich dafür nicht voll verantwortlich: ihr Verhalten zueinander erklären sie damit, Zeus habe ἄτη auf sie herabgesandt, die dem Menschen den Verstand raubt u. ihn sich kraftlos fühlen läßt (vgl. 1 Reg. 22, 21/3; J. Stallmach, Ate. Zur Frage des Selbst- u. Weltverständnisses des frühgriech. Menschen [1968]). Agamemnon beteuert, nicht er selbst sei schuld daran (αἴτιος, Il. 19, 95/144. 268/74). Falsches Handeln ist dem θυμός oder den φρένες anzulasten (ebd. 9, 109f. 119f). Dennoch bietet Agamemnon wegen seines Fehlers Achill Genugtuung an (ebd. 19, 268/75). Die homerische Gesellschaft unterschied nicht genau u. deutlich zwischen moralischem Vergehen u. bloßem Versehen. Sie beurteilte die Handlungen eher vom Ergebnis als von den Absichten her. Im Krieg war die Niederlage das schlimmste Verbrechen. So liegt bei Homer das Gute nicht in den Motiven oder Absichten eines Menschen, sondern in seinen Erfolgen, nicht in seiner *Gerechtigkeit oder Ehrenhaftigkeit, sondern in Macht u. Reichtum. Ἀρετή besitzt der δίκαιος: bei Homer hat dies nichts mit guten Absichten zu tun, sondern bedeutet ein Hervorstechen durch gesellschaftliche Stellung, Mut u. Erfolg, auf Grund dessen ihm τιμή erwiesen wird (den fehlenden Gegensatz zu materialer Entlohnung belegt Il. 9, 601/5). Ein solcher Mensch ist deshalb ganz anders zu behandeln als der heimatlos Umherziehende, der rechtlos ist u. allein bei Zeus Ehre findet (Od. 9, 270f; 14, 56/9). – Hauptantrieb, zu handeln oder ein Tun zu unterlassen, ist das Bestreben, die Hochachtung anderer zu gewinnen oder sich zu erhalten, das wirkungsvollste Abschreckungsmittel dagegen die öffentliche Schande. Gefahr u. Tod im Krieg sind zu erdulden, weil der Erfolg Ehre mit sich bringt (Il. 6, 440/6; 11, 401/10; 13, 120/5; 16, 492/501). Deshalb bildet die Hauptverpflichtung der homerischen Helden die Erfüllung der soldatischen Pflichten, die ihnen ihre gesellschaftliche Stellung auferlegt (vgl. bes. ebd. 12, 310/28: Sarpedon erklärt Glaukos, die Lykier erwarteten von ihnen als Großgrundbesitzern die Führung im Kampf). Aber auch andere Verpflichtungen bestehen: Die Kinder sollen ihre Eltern ehren u. für sie sorgen als Entgelt für die ihnen in Kindertagen erwiesene Liebe (ebd. 24, 540/2). Die Gesellschaft fordert die Verbannung eines Totschlägers (ebd. 13, 696; 23, 84/90), doch kann er seine Stellung durch Zahlung eines Blutgeldes zurückerlangen (ebd. 9, 362; 18, 498/508). Der ἀγαθός muß handeln, wie es seinem sozialen Rang entspricht. Falls empfindlich gegenüber αἰδώς, wird er Übermaß vermeiden. Anders als in der Ilias stehen in der Odyssee die Bittsteller unter dem Schutz Zeus'. Auch Gäste haben Anspruch auf Unverletzlichkeit. Doch schon in der Ilias (16, 384/8) schützt Zeus die Gerechtigkeit unter den Menschen. Vor allem nötigen seine Sanktionen zur Einhaltung eidlich übernommener Verbindlichkeiten; u. den Meineidigen erreicht schließlich rächende Vergeltung (ebd. 4, 155/68). Ähnlich ist Verfluchungen nicht zu entkommen, die die Furien, Zeus, Persephone (ebd. 9, 453/7), d.h. die Kräfte des Hades (ebd. 3, 278/80), vollstrekken. Vgl. Lloyd-Jones 75; W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1196. – Bei Homer halten demnach die Götter Sanktionen für bestimmte grundlegende sittliche Verfehlungen bereit. Obgleich sie im persönlichen Leben nicht tugendsamer sind als die irdischen Großen, denen sie so ähneln mit ihren Rivalitäten u. raschem Beleidigtsein, falls sie nicht die angemessene τιμή erfahren, so tragen sie doch Verantwortung für den Erhalt der gesellschaftlichen Ordnung. Einem König gleich schätzt Zeus die ‚Gerechtigkeit' (δίκη; vgl. bes. Hesiod. op. 258f; zu Il. 16, 384f s. Lloyd-Jones 6_4). Die Götter der Odyssee zeigen ein größeres Interesse als die der Ilias,

das Gute zu belohnen u. das Böse zu bestrafen. Sie sind die Urquelle jeder Vergeltung (Od. 1, 378f; 2, 64/7; 14, 82/4; 22, 39f. 412/8; 23, 63/7; 24, 351), u. deutlicher noch als die Ilias ist die Odyssee eine Geschichte des Triumphs der Guten über die Bösen. Die Götter sind für die Sittlichkeit nicht ohne Belang, zB. verweigert Ilos, weil er gottesfürchtig ist, Odysseus Gift für die Pfeilspitzen (Od. 1, 261/3, vgl. F. Dirlmeier, Die Giftpfeile des Odysseus = SbHeidelberg 1966 nr. 2 = ders., Ausgewählte Schriften zu Dichtung u. Philosophie der Griechen [1970] 68f). Die öffentliche Meinung jedoch ist die Sanktion gegen Spielbetrug (Il. 23, 592/5) u. grundlose Beleidigung (Od. 8, 396/405). Weniger moralisches Pflichtgefühl als kluge Berechnung läßt Bellerophontes die Verführungskünste Anteias zurückweisen (Il. 6, 161f). Wenn bei Homer davor gewarnt wird, daß eine bestimmte Handlung fehlgeht, läßt sich keine warnende Stimme aus dem eigenen Inneren vernehmen, sondern naht ein Gott mit einer Botschaft. Als Aigisthos den Ehebruch mit Klytaimestra u. die Ermordung Agamemnons plant, warnt ihn Hermes, Orestes werde seinen Vater rächen (Od. 1, 32/43). Hermes weist allein auf die unangenehmen Folgen hin, teilt nicht etwa mit, Zeus mißbillige solches Tun, noch appelliert er an Aigisthos' besseres Ich. Auf der anderen Seite unterschied die homerische Gesellschaft nicht zwischen Orests Rache u. göttlicher Bestrafung. Telemachos (Od. 2, 64) mahnt die Freier, wegen ihres unerträglichen Verhaltens göttliche Strafe zu fürchten. – Eine ähnliche Mahnung begegnet in der Rede des Phoenix, Achills alten Wagenlenkers u. Lehrers (Il. 9, 430/83). Um Achill dafür zu gewinnen, der öffentlichen Meinung mehr Beachtung zu schenken u. seinen Trotz aufzugeben, erzählt Phoenix seine eigene Lebensgeschichte, die darlegen soll, wie die Achtung vor der Meinung anderer einen dahingehend beeinflussen kann, nicht immer (wie Achill es tut) auf den eigenen Rechten zu beharren. Phoenix war Soldat geworden, weil er nach einem Streit mit dem Vater aus dem Elternhaus fortgelaufen war. Zum Kummer seiner Mutter hielt sich der Vater eine Geliebte, u. Phoenix hatte dieser, von seiner Mutter angestiftet, beigewohnt u. damit seinen Vater so erzürnt (vgl. auch Soph. Trach. 1221/40; 2 Sam. 16, 21f; 20, 3; Amos 2, 7), daß er die Rachefurien anrief, über seinen Sohn den Fluch der Kinderlosigkeit zu verhängen. Zunächst wollte Phoenix darum seinen Vater töten, doch einer der Götter hielt ihn davon ab, indem er ihn bedenken ließ, was die Leute davon halten u. in welchen schrecklichen Verruf er als Vatermörder geraten werde. Die Folgerung ist klar: es wäre gerechtfertigte Tötung gewesen. Nichtsdestoweniger hatte Phoenix es vorgezogen, die Meinung der Öffentlichkeit zu berücksichtigen, die den Vatermord mit besonderem Schauder betrachtet. Entsprechend sollte auch Achill erkennen, daß sein Ansehen unter den Griechen wichtiger sei als die Befriedigung seines gerechten Zorns gegenüber Agamemnon. Überdies boten nun die Achaier Geschenke an, wie man sie einem Gott darbringen würde. Zögerte Achill dagegen, bis die Troer die Schiffe anzündeten, so müßte er unentgeltlich zur Selbstverteidigung kämpfen, so daß ihn schon die Betrachtung seiner materiellen Interessen überzeugen müßte herauszukommen (Il. 9, 601/5). Aber Achill schert sich nicht um die Meinung der Achaier u. zieht die Billigung Zeus' vor, der Quelle größerer τιμή (ebd. 9, 607f). Zeus ehrt ihn, auch wenn es die Griechen nicht tun. – Heutigen Ohren mag Achills Erklärung edel klingen, als gelte es, Gott mehr als den Menschen zu gehorchen (Act. 4, 19; vgl. Plat. ap. 29d). Homer scheint hingegen deutlich der Meinung zu sein, daß sich Achill durch Ablehnung der Belohnung selbst ins Unrecht setzt. – Die homerische Sittlichkeit ist stärker beherrscht von der Furcht vor dem Gerede der Leute als vor dem inneren Urteil des einzelnen über seine Taten. Moral u. Religion sind nicht getrennt. Aber in beidem unterscheidet sich das heroische Zeitalter von der späteren griech. Gesellschaft. Bei Homer lehnt sich der einzelne nicht gegen die Gesellschaft auf. Das Gute beinhaltet einen guten Schuß gesellschaftlichen Erfolgs, so wie das Böse Verlust an Macht u. Wohlstand bedeutet. Zu Homers Helden zählten nicht nur der mutige Achill u. der weise Nestor, sondern auch der verschlagene Odysseus (Plat. Hippias min. 364c), der in seinen Fähigkeiten dem Viehdieb Hermes ähnelt, dessen Loblied der 4. homerische Hymnus singt (vgl. H. Herter, Hermes. Ursprung u. Wesen eines griech. Gottes: RhMus 119 [1976] 193/241, bes. 212f). Homers Bewunderung solcher Taten selbst unter den Göttern erschien späteren Griechen schon seit Xenophanes (VS 21 B 11f = Sext. Emp. adv. math. 9, 193; 1, 289) u.

Heraklit (VS 1 B 42 = Diog. L. 9, 1) schändlich (vgl. Plat. resp. 3, 378d. 390a). Die Verehrung eines göttlichen Viehdiebs ist jedenfalls weitverbreitet. Sie gilt auch Mithras (Porph. antr. 18; Firm. Mat. err. 4; Commod. instr. 1, 13), dessen Fähigkeiten beim Viehdiebstahl auf den hl. Georg übergegangen sind (F. Cumont, St. George and Mithra ‚the cattle-thief': JournRomStud 27 [1937] 63/71). Unter den Sarakatsanoi in den Bergen des heutigen Griechenlands steigert noch heute der erfolgreiche Diebstahl einer Herde aus dem Besitz von Nichtverwandten das Ansehen (J. K. Campbell, Honour, family and patronage. A study of institutions and moral values in a Greek mountain community [Oxford 1964] 204/12).

b. 5. Jahrhundert. Das moralische Bewußtsein findet ersten verbalen Ausdruck bei den Schriftstellern des 5. Jh. vC. Herodot weiß um ein Abschreckungsmittel vor dem Bösen, das in der Furcht vor den Folgen u. innerer Reue besteht (5, 91, 3). Er benutzt das Verbum συγγινώσκω in der Bedeutung ‚einen Fehler eingestehen' (zB. 6, 61; 7, 13; 9, 122 u. ö.). Dies entspricht zeitgenössischem Interesse am Problem persönlicher Verantwortung: warum leidet der Mensch einer Tat wegen, die er ohne Wissen u. Wollen beging? Diese Frage erlangt zentrale Bedeutung bei den Tragikern. Aber schon Simonides singt das Lob aller, die freiwillig nichts Böses getan haben; denn die Götter schlagen nicht ohne Not (frg. 37 [282f nr. 542 Page]; gründliche Erörterung dieses Gedichtes bei Plat. Protag. 339b/46e).

c. Aischylos. Handeln bedeutet Leiden (Aesch. Ag. 1564; choeph. 313) u. darum einen Blick zurück in Reue (Eum. 59. 771; Ag. 221. 709 u. ö.). Warnungen kommen von den Göttern. Apollon warnt Laios (sept. 745/9), Hermes die Okeanos-Töchter u. auch Prometheus (Prom. 997/1000. 1014/25. 1030/40). Vor seiner G.entscheidung wendet sich der Chor der Danaiden an Pelasgos (supplic. 348/489). Der Missetäter findet keinen Schlaf (Ag. 179f), erleidet Alpträume, in denen sein Herz vor Furcht tanzt (choeph. 167. 1024). Anscheinend werden die Erinyen als Verkörperungen des G. behandelt. Orestes (wie Aischylos ihn formt) ist gefangen in unlöslichem Konflikt: rächte er seinen Vater nicht, verfolgten ihn die Erinyen, doch weil er ihn rächt, verfolgen sie ihn des Muttermordes wegen. Die Bluttat bewirkt eine untilgbare Verunreinigung (vgl. H. Funke, Art. Furie: o. Bd. 8, 706). Doch erweisen sich die Erinyen in den ‚Eumeniden' nicht nur als Vollzieherinnen blinder Rache, sondern als Diener der gerechten Bestrafung aller Verwandtenmörder (Eum. 94/116; Ag. 1189f). Sie verfolgen unerbittlich, hetzen wie Hunde (Eum. 148. 253. 430) u. lassen kein Entrinnen zu (choeph. 1062). – In Prometheus' Protest, er habe nichts Unrechtes begangen (Prom. 536/9), läßt sich andererseits die Vorstellung des guten G. beobachten. Das Gefühl der verfolgten Unschuld ist wohlbekannt (supplic. 194/9, vgl. Eum. 952/5).

d. Sophokles. In der Erforschung von Schande, Schuld u. Verantwortung führt Sophokles einen Schritt weiter (Trach.). Alte Themen wie gottgesandte Warnung (Ant. 988/1032), Qualen unglücklicher Erinnerung (Oed. T. 1307/18), Verbrecher jagende Furien (Electr. 1387/90) begegnen aufs Neue. Doch Sophokles interessiert nunmehr auch der innere psychologische Konflikt. Neoptolemos empfindet die Pflicht, seiner φύσις treu zu bleiben (Phil. 88. 902f) u. erfährt die G.bisse als physische Krankheit (ebd. 1011). Antigone macht gegenüber dem positiven Gesetz Kreons, das die Bestattung ihres Bruders Polyneikes untersagt, den ungeschriebenen Nomos des Himmels geltend, der eben dies gebietet (Ant. 450/60). Kreon beharrt darauf, der Gehorsam sei zur Sicherung der staatlichen Existenz notwendig (ebd. 672/80). Dies ist die Stimme der Konvention; die öffentliche Meinung hingegen stimmt Antigone zu (ebd. 681/700. 725/34); Autorität darf keine Willkürherrschaft, sie muß gerecht sein (ebd. 743/5). Antigone hat kein Gesetz des Himmels gebrochen (ebd. 921). Kreon läßt sich von der Berufung auf eine höhere Pflicht nicht bewegen, deshalb verfolgen ihn die Furien (ebd. 1075), u. nach Antigones Selbstmord besingt der Chor Kreons ἄτη. Auch Ödipus ist beherrscht vom Gefühl des sittlichen Makels. Er ist moralisch tadelsfrei, geht jedoch wegen des Vatermords u. Inzests, die er unwissentlich u. in unvermeidlicher Erfüllung eines Orakelspruchs begangen hat, schrecklichem Verhängnis entgegen (Oed. T. 1182/5; Oed. C. 944f. 960/8). Weil er in Unwissenheit handelt, ist er ‚rein nach dem Gesetz' (ebd. 548). Die Frage seiner inneren Freiheit gegenüber dem Spruch des *Fatum wurde ein klassischer Fall in den hellenist. Diskussionen über den freien Willen (Cic. fat.

30; Alb. intr. 26 [179 Hermann]; Alex. Aphr. fat. 31; Lucian. Iupp. conf. 13; Max. Tyr. 13, 5; Oenom.: Euseb. praep. ev. 6, 7; Orig. c. Cels. 2, 20; Calcid. in Plat. Tim. 153).

e. Aristophanes u. Euripides. Als erste unter den Schriftstellern verfügen sie über ein Wort, um die G.erfahrung auszudrücken: ἑαυτῷ τι συνειδέναι (vgl. Seel). Aristoph. vesp. 999: Philokleon klagt vor Schmerz beim Gedanken an einen Freispruch, der für alle Zeiten sein G. belastet, bittet jedoch die Götter um Verzeihung, weil er in Unwissenheit handelte; vgl. equ. 182/4 (gute Tat); thesm. 471/7. Euripides vertieft das Interesse am schlechten G. (Hipp. 271/317. 1290/2; Bacch. 1259/62; Andr. 805/10). Eur. Or. 396 wird häufig zitierter locus classicus: Auf die Frage des Menelaos: ‚Welche Krankheit arbeitet an deiner Vernichtung?', antwortet Orestes: ‚Die σύνεσις, weil ich mir nämlich bewußt bin, Furchtbares vollbracht zu haben'. Die Wirkungen eines schlechten G. bleiben zerstörerisch, selbst wenn die Tat im Verborgenen begangen wurde; denn ‚die Götter sehen mehr als die Menschen' (Zitat bei Satyr. vit. Eur. frg. 39 II 8/14 [53f Arrighetti]). Die Schande blickt aus den Augen (Eur. frg. 457 N.² = Joh. Stob. 3, 31, 15).

f. Befleckung. Vielleicht auf Grund ihres besonderen Interesses an den Zwangslagen des Einzelmenschen betonen die Tragiker stark die Vorstellung der Verunreinigung, über die Homer wenig sagt. Doch ist die Befleckung etwas Elementareres als Schande u. Schuld. Sie ist wie ein Fluch, der mit unpersönlicher u. unentrinnbarer Macht seine Erfüllung fordert. Der einzelne kann unrein werden, ohne es zu wissen oder zu wollen. Das μίασμα ist nichtsdestoweniger ganz real, besonders bei einem Mörder, einem gesellschaftlich Geächteten, der Eltern, Brüder oder Kinder getötet hat (Aesch. Ag. 1644/6; Eur. Heracl. 558f; vgl. Plat. Euthd. 4bc; Thuc. 2, 102). Die daraus resultierende Befleckung liegt nicht auf dem Täter allein, sondern auf seiner ganzen Familie, der Gemeinschaft, der er angehört, selbst auf Stadt u. Land, in denen er wohnt (J. Rudhardt, Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce antique [Genève 1958] 46/50; L. Moulinier, Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote [Paris 1952]; Speyer, Fluch aO. 1164f. 1181). Für Sophokles u. Euripides liegt moralischer Makel in dem Fluch, der unwissentlich begangener Tat entspringt. Damit entsprechen beide Tragiker den Sophisten u. Philosophen. Ihr Denken sieht es noch nicht für einen Frevel an, daß das sittliche Versagen eines einzelnen der ganzen Gruppe, der er angehört, zum Verhängnis wird. Anscheinend fehlt dem 5. Jh. vC. noch die deutliche Unterscheidung zwischen einer Verunreinigung zB. durch die Leichen von Delos (Thuc. 3, 104) u. der Befleckung durch böse Tat. Der Redner Antiphon v. Rhamnus (or. 5, 81/93) verteidigt einen des Mordes angeklagten Mitylener mit dem Argument, wären dessen Hände tatsächlich damit befleckt, so hätte er, während das Gegenteil bewiesen ist, den Untergang jedes Schiffes, auf dem er reiste, verursachen u. jedes Opfer durch seine Anwesenheit unwirksam machen müssen, überdies könnte er, wenn er ein Verbrechen auf dem G. u. die Götter beleidigt hätte, Athen nie betreten haben.

g. Religiöse Sanktion. Von Homer bis in das 5. Jh. vC. bleiben die Götter die Sicherung für die Durchsetzung grundlegender Verpflichtungen, des Verbots von Mord, Ehebruch, Inzest u. Meineid (vgl. Il. 16, 384/8; Hesiod. op. 224/47). Nichts entgeht dem über uns wachenden Gott (Epich.: VS 23 B 23 = Clem. Alex. strom. 5, 101, 6). Ein Angreifer, der zuvor einen Nichtangriffspakt geschworen hat, wird in seinem G. beunruhigt u. kann nicht für εὐδαίμων gelten (Xen. an. 2, 5, 7). Einseitiger Friedensbruch muß gerechtfertigt werden durch göttliche Autorität, den Olympier Zeus oder das delphische Orakel (Xen. hist. Graec. 4, 7, 2). Die Götter sind deshalb nicht allein Verleiher gesellschaftlichen oder militärischen Erfolgs. Sie kümmern sich auch um Rechtschaffenheit. Herodt. 6, 86 gibt eine delphische Anekdote wieder, wonach in Apollons Augen die Absicht zum Betrug nicht minder unrein macht als das Vergehen selbst. Es wird unmöglich, zu unterscheiden zwischen einem bösen G. u. der Erwägung (ἐνθυμία) göttlichen Zorns (vgl. Thuc. 7, 50, 4; Herodt. 8, 54; Eur. Herc. f. 722 mit Wilamowitz' Komm.; vgl. Dodds, Greeks 55_{46}). Furcht vor Entdeckung durch die Menschen mischt sich mit der Befürchtung göttlicher Strafe, selbst wenn jenen das Verbrechen verborgen blieb. Den guten Menschen kennzeichnet deshalb, Gutes auch dann zu tun, wenn niemand darum weiß (Lys. 19, 59).

h. Demokrit. Nach den moralischen Apho-

rismen, die spätere Tradition Demokrit vielleicht rechtens zuschreibt, ist für ihn die Unruhe eines schlechten G. ausreichende Abschreckung vor unrechtem Tun. Des Menschen erste Pflicht ist es, Achtung vor sich selbst zu haben (VS 68 B 84. 244. 264). Seine Fehler bereuen, heißt, sein Leben retten (ebd. B 43). Deshalb besteht Gutsein nicht darin, Böses nicht zu tun, sondern es nicht zu wünschen (ebd. B 62). Einen bewährten Menschen erkennt man nicht an seinen Taten allein, sondern an seinen Absichten (ebd. B 68). Glück besteht nicht im Besitz von Herden oder Gold; die Seele ist die Wohnstatt eines göttlichen Wesens (ebd. B 171) u. ihr gehören Glück u. Elend (ebd. B 170).

i. Freuden des guten Gewissens. Das psychologische Interesse an den Freuden eines guten G. erscheint bei Platon (resp. 1, 331 a), der Pind. frg. 214 zitierend ausführt, im Alter sei der größte Trost, auf ein Leben ohne Vergehen zurückblicken zu können. Auch spätere Autoren äußern diese Empfindung, zB. Cic. Cato 9: conscientia bene actae vitae multorumque benefactorum recordatio iucundissima est. Für Horaz (ep. 1, 1, 60f) ist der beste Schutz im Leben ,nil conscire sibi, nulla pallescere culpa'. Bei Mart. 10, 23 blickt der 75jährige Antonius Primus glücklich auf sein Leben zurück, weil er keine Reue über irgendein Vergehen zu empfinden braucht (vgl. 1 Sam. 12, 3/5). Kaiser Julian behauptet in seiner Abschiedsrede (Amm. Marc. 25, 3, 17), er habe nichts zu bereuen: nec me gestorum paenitet aut gravis flagitii recordatio stringit; vel cum in umbra et angulis amendarer, vel post principatum susceptum [quem] tamquam a cognatione caelitum defluentem immaculatum, ut existimo, conservavi. Der gewöhnlich Eunuchen verachtende Ammian berichtet von einem außergewöhnlich tugendsamen Eunuchen Eutherius, der ,obwohl solche Menschen meist, wenn ihnen ihre Unredlichkeit Reichtum eingebracht hat, geheime Schlupfwinkel aufsuchen', mit gutem G. in Rom ständigen Wohnsitz nehmen konnte (16, 7, 7). Es wird deutlich, daß zu Zeiten Platons der vom schlechten G. verursachte Verdruß weniger in der Furcht vor Entdeckung mit ihren schmerzlichen öffentlichen Nachteilen besteht als in der Vernichtung der Selbstachtung. Das G. ist jedoch nicht im modernen Sinne Kants ,rein moralisch', indem es in gänzlicher Absehung von den Folgen beurteilte, was recht ist.

j. Entmythologisierung der Furien. Diese Einschätzung wird allgemein, nachdem das Schlagen des schlechten G. nicht länger den Furien zugeschrieben wird. Die Annahme, alle Menschen teilten die Erfahrung psychologischer Schuld, ermöglichte es, darin die Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit zu erblicken u. die skeptischen Fragen zu beantworten, wie die Götter die Schuldigen bestrafen u. die Guten belohnen: in seinem G. trägt der Mensch die schlimmste aller Strafen mit sich. Lukrez (3, 1011/23) deutet Hölle, Kerberos u. Furien als die Qualen des G. (mens sibi conscia), das kein Ende seiner Leiden sieht. Cic. leg. 1, 40: at vero scelerum in homines atque in deos inpietatum nulla expiatio est. itaque poenas luunt non tam iudiciis ... sed eos agitant insectanturque furiae non ardentibus taedis sicut in fabulis, sed angore conscientiae fraudisque cruciatu; ähnlich Cic. Pis. 46: nolite enim ita putare ... homines consceleratos inpulsu deorum terreri furialibus taedis ardentibus; sua quemque fraus, suum facinus, suum scelus, sua audacia de sanitate ac mente deturbat; hae sunt impiorum furiae, hae flammae, hae faces; off. 3, 85: hunc tu quas conscientiae labes in animo censes habuisse, quae vulnera? Quint. decl. 314 (236, 9/14 Ritter): nec tamen illa mihi vana quorundam videtur esse persuasio, qui credunt non extrinsecus has furias venire nec ullius deorum impulsu hanc mortalibus incidisse dementiam sed nasci intus: conscientiam esse quae torqueat; animum esse qui urat. Nach einer Gnome bei Polyb. 18, 43, 13 ist kein menschlicher Zeuge so furchtbar, kein menschlicher Ankläger so entsetzlich wie das im Inneren jedes einzelnen verborgene G. (die Annahme einer Textinterpolation [Schönlein 44; ders., Zur Entstehung eines G.begriffes bei Griechen u. Römern: RhMus 112 (1969) 295] erscheint unbegründet). Vgl. Liv. 33, 28, 10: Zeuxippus ... perfugit ... suam magis conscientiam quam indicium hominum nullius rei consciorum metuens. Plaut. most. 544: nihil est miserius quam animus hominis conscius. Cic. Catil. 3, 11: quanta conscientiae vis esset ostendit; S. Rosc. 67: nolite enim putare quem ad modum in fabulis saepenumero videtis, eos qui aliquid impie scelerateque commiserunt, agitari et perterreri furiarum taedis ardentibus. sua quemque fraus et suus terror maxime vexat, suum quemque scelus agitat amentiaque adficit, suae malae cogitationes conscientiaeque

animi terrent; hae sunt impiis assiduae domesticaeque furiae, quae dies noctesque parentium poenas a consceleratissimis filiis repetant. Cicero (Phil. 2, 114) hielt die Qualen eines schlechten G. in diesem Leben für eine ausreichende Strafe; doch er nahm an, ein tugendsamer Mensch werde neben dem guten G. als willkommene Zugabe die Unsterblichkeit erlangen. Nach Amm. Marc. 14, 11, 17 wurde der Caesar Gallus von schlaflosen Nächten u. Erscheinungen der von ihm Getöteten wie von Furien gejagt (Funke, Furie aO. 706f).

k. Sühne. Religiöse Sanktionen galten besonders denen, die Blutschuld auf sich geladen hatten. Sie können dem Zorn der Rachegeister nicht entgehen (Aesch. choeph. 48). Nach einer ‚alten Überlieferung' bei Plat. leg. 9, 872c gab es für Verwandtenmord keine Vergebung (vgl. Aesch. sept. 682; Latte 279 bzw. 22). Für geringere Vergehen konnte jedoch Sühne erlangt werden. Jedem rituellen Fehler entsprach eine zeremonielle Wiedergutmachung. Ein sittliches Vergehen war schwerer zu sühnen: der Ritus mußte von innerer Reue begleitet sein, wohl auch vom beschworenen Vorsatz, Wiederholung zu unterlassen (vgl. das christl. Taufgelöbnis). Initiation bot u. erforderte die Reinheit des Herzens, die notwendig war für einen wohlgefälligen Gottesdienst. Somit reichte es nicht länger, einen abgestuften Katalog von Vergehen u. entsprechenden Strafen aufzustellen (Aristoph. pax 162f). Die religiösen Kulte beachten daher mehr die Sünden als die öffentlichen Verbrechen. Eine Inschrift des 2. oder 1. Jh. vC. (Ditt. Syll.[3] nr. 985) enthält die Satzung eines Privatheiligtums des Agdistis im kleinasiatischen Philadelphia, das ein Dionysios nach einer Traumerscheinung gestiftet hatte. Neben dem Agdistis waren die Altäre Zeus Eumenes, Hestia, Eudaimonia, Plutos, Arete, Hygieia, Tyche Agathe, Agathos Daimon, Mneme, den Chariten u. Nike geweiht. Die Kultgenossen mußten geloben, Betrug, Schadenzauber, Liebestränke, Abtreibungsmittel, Raub, Mord u. Komplott zu meiden, sowie in Keuschheit zu leben, d.h. ein Mann durfte geschlechtliche Beziehungen nur unterhalten mit seiner Ehefrau oder einer Berufsprostituierten, eine freie Frau allein mit ihrem Ehemann. Jeder Verstoß dagegen zieht göttliche Strafe nach sich, während der Gehorsam Belohnung finden wird (zur Parallele in Did. 2 s. O. Weinreich, Stiftung u. Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien = SbHeidelberg 10, 16 [1919] 57f). Ähnlich fordert das Kultgesetz von Lindos (Ditt. Syll.[3] nr. 983) ‚vor allem', daß man zum Gottesdienst ‚an Händen u. Gesinnung rein u. gesund' komme u. nicht Böses auf dem G. habe. Vgl. Ovid. fast. 2, 623: innocui veniant; Cic. leg. 2, 24: caste iubet lex adire ad deos. Cicero stellt in diesem Abschnitt die rituelle Unreinheit, die nach Waschungen oder mehrtätigem Warten verschwindet, der Befleckung der Seele gegenüber, die Zeit u. Wasser nicht zu tilgen vermögen. Widerfährt hingegen einem Menschen so schlimmes Unglück, daß er sich vom göttlichen Zorn verfolgt glaubt, so soll er sein G. durchforschen u. Trost darin finden, sich unschuldig zu wissen (Ovid. fast. 1, 487; vgl. Crant.: Plut. cons. ad Apoll. 25, 114C; Cic. fam. 7, 3, 4). Für Plutarch kennzeichnet den Abergläubischen, daß er jedes Unglück als göttliche Bestrafung eigener Missetaten hinnimmt: er sitzt in Sackleinen, wälzt sich im Schmutz u. bekennt als seine Sünden, daß er dies u. das gegessen oder einen vom Dämon verbotenen Weg beschritten habe (Plut. superst. 7, 168A). – Die religiösen Bestimmungen betrafen hauptsächlich Essen u. Geschlechtsleben u. schufen somit eine besondere Klasse von G.problemen. Der Isiskult zB. verlangte während bestimmter Zeiten den Verzicht auf sexuellen Verkehr (Tibull. 1, 3, 23/6; Prop. 2, 33, 1/6; 4, 5, 34; Ovid. am. 1, 8, 74). Fromme Frauen konnten jedoch nicht immer auf Mitwirkung ihrer minder frommen Gatten zählen. Deshalb hatten die Isispriester eine rituelle Absolution von Frauen vorzusehen, die an hl. Tagen gegen die Gebote verstoßen hatten (Iuvenal. 6, 532; vgl. E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum = RGVV 6 [1910] 135/7). Nach dem neupythagoreisch-neuplatonischen Ideal eines Porphyrios verunreinigt jede geschlechtliche Betätigung die Seele (abst. 4, 20) u. soll das Verbot bestimmter Speisen die beständige Fleischenthaltung lehren (ebd. passim). Heftig greift Porphyrios die ‚Barbaren' (Christen oder Gnostiker) an, die behaupteten, wegen ihrer Herrschaft über alle Speisen nicht besudelt werden zu können u. Bedenken gegenüber gewissen Speisen zu haben sei gleichbedeutend mit ängstlicher Knechtschaft (ebd. 1, 42); vgl. J. Haußleiter, Art. Fleisch II (als Nahrung): o. Bd. 7, 1106/8.

II. Klassische u. hellenist. Philosophie. a. Sokrates' δαιμόνιον. Nach Platon wurde

Sokrates durch sein Daimonion vor falschem Handeln bewahrt (Phaedr. 242c2). Diese Macht kam als ein Zeichen der Gottheit zu ihm (Euthd. 272e3). Es rechtfertigte sein Fernbleiben aus der Politik (resp. 6,496c3; vgl. ap. 31d5). Seine Befehle waren Warnungen, keine positiven Gebote (PsPlat. Theages 128d2. e5). Schwieg die Stimme, war Sokrates sich sicher, auf dem rechten Weg zu sein. In Plat. ap. 29b. 31cd. 40b betrachtet Sokrates das Urteil des Daimonion als unfehlbaren Spruch der höchsten Instanz u. vertraut deshalb auf die Richtigkeit seines Verhaltens vor Gericht: es übersteigt seine Vernunft. In Plat. Phaedr. 242c behandelt Sokrates das Daimonion als mantisch. – Ebenso beurteilt es Xenophon. Nach seinem Bericht hat Sokrates' Berufung auf sein Daimonion ihm den Vorwurf eingetragen, neue Gottheiten einzuführen. Da das Daimonion jedoch mantisch ist, bleibe es in Wirklichkeit grundsätzlich innerhalb der Grenzen bereits anerkannter Omina u. innerer Stimmen, durch die sich das Göttliche äußert. Nach Xenophon (mem. 1, 1, 2. 4; 1, 3, 4) teilt Sokrates auf Grund der Vorwarnung seines Daimonion vielen Freunden mit, was zu tun u. was zu lassen sei. Im Unterschied zu Platon weist also Xenophon 1) dem Daimonion eine positive Funktion zu (vgl. auch ebd. 4, 8, 1/6) u. behandelt es 2) als den wenig außergewöhnlichen Fall eines allgemein anerkannten Phänomens. Bei Platon dagegen gilt das Daimonion nur für Sokrates (vgl. A. Dihle, Studien zur griech. Biographie = AbhGöttingen 3. F. 37 [1956] 30f). – Für Sokrates' Zeitgenossen war sein Sprechen vom Daimonion ebenso geheimnisvoll u. rätselhaft wie für uns heute. Nach Xenophon beschuldigte man ihn der Täuschung, weil er trotz seines Anspruchs, vom Daimonion vorgewarnt zu werden, von den Richtern zum Tode verurteilt wurde (mem. 4, 8, 1/6). Die Kritiker meinten, Sokrates hätte die Todesstrafe nicht erleiden müssen, wäre seine Berufung auf das Daimonion richtig gewesen (vgl. Kelsos' Einwand gegen Jesu Vorwissen um seinen Tod [Orig. c. Cels. 2, 13/7]). Sokrates starb im Bewußtsein, ein gutes u. glückliches Leben geführt zu haben (Xen. ap. 5), u. war davon überzeugt, sein Daimonion habe ihm keine Änderung der Verteidigung zur Erzielung eines Freispruchs gestattet (ebd. 4 = mem. 4, 8, 5). Sein Tod war also der eines Märtyrers, der das Leben nicht um den Preis der Lauterkeit retten wollte. Dies entspricht der Kritik Platons (resp. 360f) an der Vorstellung, einziges Abschreckungsmittel vor dem Unrecht sei die Schande, d.h. an der Behauptung, ein jeder beginge jedes Verbrechen, könnte er sich nur (zB. durch Gyges' Ring) gegen Entdeckung u. Entehrung absichern. Der Rechtschaffene liebt die Gerechtigkeit ihrer selbst, nicht der Belohnung oder Ehre wegen. Somit läßt sich ein wirklich rechtschaffener Mensch auch als jemand denken, der, obgleich er nichts Böses tat, aller Ehren beraubt u. so übel beleumundet ist, daß er gekreuzigt wurde. Xen. ap. 24 bemerkt, Sokrates' Ankläger müßten ihre Falschheit in ihrem G. spüren (ἑαυτοῖς συνειδέναι). – Obschon Platon u. Xenophon das Daimonion als mantisch ansehen, erscheint kaum bestreitbar, daß es vornehmlich moralisch spricht u. daher dem G. verwandt ist (gegen Gundert 513/31; vgl. Dihle, Ethik 686). Doch ist bei Platon das Daimonion kein gemeinschaftlicher Besitz, sondern von Gott eigentlich allein dem Sokrates gegeben. Dessen spielerische Ironie läßt schwerlich sicher ermitteln, was er selbst sagen wollte. Spätere Ausleger interpretierten das Daimonion unterschiedlich. Viele Platoniker deuten Sokrates dahingehend, daß er sich auf seinen Geleitdämon berufe, den manche mit dem G. gleichsetzten (zB. Plut. gen. Socr. 10; Max. Tyr. 8f; Apul. Socr. 15; Amm. Marc. 21, 15, 5; Procl. in Alc. 1, 78/83; Calcid. in Plat. Tim. 255 (s. J. H. Waszink, La théorie du langage des dieux et des démons dans Calcidius: Epektasis. Mélanges patristiques offerts à J. Daniélou [Paris 1972] 238/44; vgl. Tert. apol. 22, 1; Min. Fel. 26, 9; Lact. inst. 2, 9, 10). Plutarch (gen. Socr. 20) entgegnet auf den Einwand, Sokrates' Daimonion sei diesem allein zu eigen, die Götter sprächen zu allen, würden aber nur von den Heiligen vernommen (vgl. Herm. Alex. in Phaedr. 66, 13/67, 2 Couvreur). Die Stoiker nutzten die (durch Plat. Phaedr. 242c gerechtfertigte) mantische Deutung für ihre Verteidigung der *Divinatio: PsPlut. vit. poes. Hom. 2, 212 (Kritik bei Plut. gen. Socr. 11, 581); Antip. Stoic.: Cic. div. 1, 123; Max. Tyr. 8, 1; 14, 3 (Origenes' Bemerkung [c. Cels. 6, 8], wer nicht an Übersinnliches glaube, könne sogar das Daimonion des Sokrates als Wahngebilde verspotten, steht mit dieser stoischen Verteidigung von Omina u. Orakeln in Verbindung). Skeptiker waren der Ansicht, Sokrates mache einen seiner ironischen Scherze (Jos.

c. Ap. 2, 263). Die Kyniker deuteten Sokrates' Aussagen auf das sittliche G. u. somit als Unterstützung ihres Protestes gegen die gesellschaftlichen Konventionen: Plut. gen. Socr. 11, 581 B/D scheint kynische Quellen zu benutzen. Er fragt (Platon. quaest. 1, 1, 999 DE), ob Sokrates mit ‚Gott' (Plat. Theaet. 151 c) nicht – wie Menanders νοῦς ἐστίν ὁ θεός (sent. 531) u. Heraklits ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (VS 22 B 119) – seine eigene φύσις oder (abgelehnt Herm. Alex. in Phaedr. 65, 26/69, 31 Couvreur) die Philosophie meine. Vgl. A. Willing, De Socratis daemonio quae antiquis temporibus fuerint opiniones: Comment. Philol. Ienenses 8, 2 [1909] 125/83).

b. Aristoteles. Er ist sich der alten Zweideutigkeit von ἀρετή wohl bewußt. Das Wort meint Vollendung, eine τελείωσις (phys. 7, 3, 246a 13), die moralisch oder außermoralisch sein kann. Eudaimonia muß in höchsten sittlichen Qualitäten bestehen (eth. Nic. 1, 7, 1097 b 1/7). Die göttliche Vollkommenheit überragt die ἀρετή (ebd. 7, 1, 1145a 15/26). Die ethischen Normen werden von der φρόνησις erkannt, der Fähigkeit zu kritischem Urteil u. zugleich Auge der Seele (ebd. 6, 10, 1142 b/1143 a 18), durch das wir zu erkennen vermögen, was unsere Pflichten u. wie sie zu erledigen sind (soph. el. 4, 165 b 35; eth. Nic. 6, 5, 1140 a 24/31; 6, 8, 1141 b 30), sowie das Gute vom Angenehmen zu unterscheiden lernen (top. 6, 8, 147 a 1). Die Vernunft (λόγος) gibt Befehle (eth. Nic. 3, 7, 1115 b 12; 3, 8, 1117 a 8), denen gehorcht oder der Gehorsam verweigert werden kann. Die freie Wahlmöglichkeit ist für den sittlichen Wert einer Handlung entscheidend (magn. moral. 1, 12, 1187 b 33), d. h. die Tat muß willentlich u. ohne Zwang oder Anreiz durch Furcht, Begehren oder übermäßigen Weingenuß vollzogen werden (eth. Nic. 3, 8, 1116a 15/1117 a 15). Weil unser Wollen u. Handeln einen breiten Spielraum besitzen, sind unsere Werke Gegenstand von Lob oder Tadel (eth. Eud. 2, 6, 1223 a 10). Magn. moral. 1, 25, 1192 a 26 spricht vom ‚Wissen um sich selbst' in Verbindung mit dem guten Menschen, der es vorzieht, von denen geehrt zu werden, die gleich ihm selbst wissen, daß er Ehre verdient. Aristoteles' Beitrag zur Vorstellung vom G. liegt in seiner Lehre von der φρόνησις, der Fähigkeit, sittliche Grundsätze zu erkennen u. auf den Einzelfall anzuwenden. Das schlechte G. interessiert ihn wenig: er beobachtet zwar das Phänomen der Reue über vergangene Missetaten (eth. Nic. 4, 9, 1128 b 13; 7, 8, 1150 b 29f), doch beschäftigt ihn daran mehr die Physiologie der Schamröte als die sie erst hervorrufende Furcht vor gerechtfertigtem Tadel (frg. 243 R.), wie es im 2. Jh. nC. Calvisius Taurus beklagt (Gell. 19, 6; zu den Ursachen des Errötens vgl. Macr. sat. 7, 11).

c. Ethische Relativität. Die unterschiedliche Beurteilung von Gut u. Böse macht die Aufgabe der φρόνησις weniger leicht, als es bei Aristoteles klingt. Doch auch er wußte, daß manche auf Grund dieser Unterschiede die Sittlichkeit für eine Übereinkunft der Menschen hielten, nicht für ein gottgewolltes, in der Natur der Dinge liegendes System (eth. Nic. 1, 3, 1094 b 16; vgl. J. de Romilly, La loi dans la pensée grecque [Paris 1971] 54/76). Seit Herodot (zB. 3, 38) waren sich die Griechen der Unterschiede zwischen den Gebräuchen der Völker wohl bewußt. Aristoteles schrieb selbst eine (verlorene) Abhandlung über die νόμιμα βαρβαρικά (frg. 604/10 R.), in hellenist. Zeit fanden Sammlungen ethnographischen Materials allgemeines Interesse, zB. Hellanikos v. Lesbos (Porph.: Euseb. praep. ev. 10, 3, 16) u. Nymphodoros v. Amphipolis (Clem. Alex. protr. 65, 1). Vgl. W. Speyer, Art. Barbar: JbAC 10 (1967) 255f. Diese Abhandlungen boten der skeptischen Erörterung über die Relativität sittlicher Beurteilung reichliches Material: Die widersprüchlichen Ansichten in Fragen der Moral beweisen, daß Gut u. Böse nicht von Natur aus existieren (Sext. Emp. adv. math. 11, 42/67). Vgl. die Zusammenfassung der Beweisführung des Karneades v. Kyrene bei Cic. rep. 3, 14/27: Jedes Volk pflegt seine eigenen Gebräuche; hätte Gott die Gesetze gegeben, so beachteten alle Menschen die gleichen; ihre Verschiedenheit beweist jedoch, daß die Gesetzgebungen auf ihrer Nützlichkeit, nicht auf der Gerechtigkeit beruhen u. von den Menschen, nicht von den Göttern stammen. Der Skeptiker Ainesidemos behauptet sogar, die Grundlage jeder Beurteilung von Gut u. Böse sei menschlichem Erkennen u. Verstehen unzugänglich (Phot. bibl. 212, 170 b, 23/6). Sext. Emp. hypot. 1, 145/60; 3, 198/218 zählt Handlungen auf, die in der griech.-röm. Welt verworfen werden, andernorts hingegen religiöse Billigung erfahren: die Sodomie in Germanien, der öffentliche Geschlechtsverkehr in Indien, in Ägypten die Prostitution, in Persien der Inzest (d.h. Ehen

zwischen nächsten Verwandten, die in der griech.-röm. Welt verboten waren; vgl. G. Delling, Art. Ehehindernisse: o. Bd. 4, 683). Diese Unterschiede in der sittlichen Beurteilung wurden von den Skeptikern als Einwand gegen die Zuverlässigkeit der Astrologie benutzt (vgl. F. Boll, Studien über Claudius Ptolemaeus = JbbClassPhilol Suppl. 21 [1894] 181; Firm. Mat. math. 1, 2; Ambrosiast. quaest. 115, 16/26 [CSEL 50, 323/6]; Bardesan. leg. reg. [PSyr 1, 2, 536/611]). Die Eroberungen der Römer in Mesopotamien brachten eine stark von persischen Ehebräuchen geprägte Bevölkerung unter röm. Herrschaft u. ließen den persischen Inzest zu gesellschaftlicher Frage u. ethischem Problem werden. Die Griechen kannten diese Abweichung von ihren Normen seit Herodot (3, 31) u. Ktesias v. Knidos, dem Leibarzt König Artaxerxes' II (FGrHist 688 F 15; vgl. Tert. apol. 9). Philon (spec. leg. 3, 12/21; prov. 1, 85) sah darin die Ursache der häufigen Bürgerkriege in Persien. Catull. 90 spricht vom Inzest als einem kaum glaublichen Bestandteil der ‚gottlosen Religion der Perser'. Trotz der Geläufigkeit des skeptischen Arguments konnten sich Griechen u. Römer nicht entschließen, in der persischen Verwandtenehe anderes als ein soziales Übel zu sehen. Mochten die Sophisten behaupten, dieses Sittengesetz sei ebenso gültig wie alle übrigen, so brachte es in seiner Anwendung doch keinen Segen. Bardesanes (leg. reg. 40 [PSyr 1, 2, 598]) erklärt, der Inzest werde von den Persern nicht allein in ihrer Heimat, sondern in allen ihren Siedlungsgebieten geübt. Im Osten müsse die christl. Mission jedoch Besserung bei den Persern erzielen wie im Westen, wo bei den Galliern Homosexualität anerkannte Praxis sei. Im 5. Jh. wendet sich Theodoret v. Kyros gegen drei Magistrate von Zeugma am Euphrat, weil einige, obschon Christen u. sogar aus bischöflichen Familien, die eigenen Töchter mit den Neffen verlobt oder als Onkel ihren Nichten die Ehe versprochen hatten. Solche Ehen verstießen 1) gegen das göttliche Gesetz u. seien 2) persische u. nicht Sitte der ‚Römer, der Söhne des Glaubens' (Theodrt. ep. 8 [SC 40, 79/81]). Diokletians Ehe- u. Manichäeredikt (Coll. Mos. 6, 4; 15, 3 [Riccobono, Fontes² 2, 558/60. 580f]) lassen den typisch röm. Abscheu vor den persischen mores erkennen. Er kennzeichnet auch die Gesetzgebung Justinians (Nov. Iust. 154 wohl vJ. 535/36), der die Fortführung persischer Ehesitten in Mesopotamien u. der Osrhoene untersagt. Die Auswanderung heidn. Philosophen nach Persien in dieser Zeit ruft einen charakteristischen Kommentar Agathias' (2, 24 Keydell) über die Unterschiede in der Moral hervor: jedes Volk hält seine überlieferten Sitten für vollkommen u. heilig, die beklagenswerten Sitten der zeitgenössischen Perser jedoch wurden von den alten Assyrern nicht geübt u. sind eine von Zoroaster eingeführte Verirrung. Agathias beginnt also wie ein skeptischer Relativist, verurteilt aber schließlich das abweichende Verhalten der Perser als Irrtum. – Die Uneinheitlichkeit der lokalen Gebräuche wurde zur Unterstützung der konservativen Verteidigung des Polytheismus herangezogen: Wenn bei den Skythen die Söhne ihre Väter rituell töten, auf der Krim die Taurer Fremde wie Iphigenie als Menschenopfer darbringen u. in Äthiopien Kannibalismus herrscht, so erweist dies die Sittlichkeit nicht als private oder subjektive Angelegenheit oder die Nichtexistenz der göttlichen Vorsehung, sondern daß jede Weltgegend, jedes Volk unter einer eigenen Schutzgottheit steht. Es ist kein Argument gegen die sittliche Übereinstimmung der zivilisierten Menschheit. Einige Rassen sind von Natur aus wild, ohne daß dies ein Grund wäre, die Werte der Kultur nicht hochzuhalten (Porph. abst. 4, 21). Das gleiche Argument wurde für die Duldung religiöser Unterschiede im röm. Reich eingesetzt. Jede Lokalgottheit ist Zeus' Provinzverwalter u. darf deshalb dem Brauch der Vorfahren entsprechend verehrt werden: cuius regio eius religio (vgl. Claudius: Jos. ant. Iud. 20, 13; Orig. princ. 2, 9, 5f; Iulian. Imp. c. Gal. 143AB). Selbst das in heidn. Augen so befremdliche Judentum war eine von alters her ererbte Religion u. daher zu dulden (Cels.: Orig. c. Cels. 5, 25). Das Christentum dagegen verursachte Schwierigkeiten, weil es von allen Menschen Gehorsam u. die Aufgabe ihrer Traditionen verlangte. Es beseitigte damit die alte Grundlage der G.freiheit im Kult. Für Tatian, den Apologeten des 2. Jh., beweist die Uneinheitlichkeit der Gesetzgebungen, daß alle falsch sind (or. 28). – Dem auf der Verschiedenheit der Gesetze beruhenden Argument konnten die Konservativen auch begegnen mit dem Hinweis auf die ‚ungeschriebenen Gesetze' im Geiste (vgl. Soph. Ant. 454f; Oed. T. 864f), eine Gesetzgebung, deren Sanktion die Schande ist (Pericles: Thuc. 2, 37; zur Vorstellung eines ‚ungeschriebenen Gesetzes'

s. R. Hirzel, Ἄγραφος νόμος = AbhLeipzig 20, 1 [1900]; gute Kritik dieses Werks bei M. Ostwald, Was there a concept ἄγραφος νόμος in classical Greece?: Exegesis and argument. Studies in Greek philosophy presented to G. Vlastos = Phronesis Suppl. 1 [Assen 1973] 70/104). Für Xenophon (mem. 4, 4, 19/24) gibt es bestimmte, bei jedermann unbestrittene sittliche Grundregeln, das Gebot der Gottesverehrung, der Achtung der Eltern, das Verbot des Inzests (ein Verstoß wird von den Göttern u. a. mit bösen Kindern bestraft) u. auch die *Goldene Regel in ihrer positiven Form. Zu Recht sah Xenophon auch als allgemein anerkannte Wahrheit an, daß Mord, Diebstahl, Ehebruch, Haß u. Habgier den Gemeinschaftssinn zerstören. Nicht ihre Ideale unterscheiden die verschiedenen Gesellschaftsordnungen, sondern die geduldeten Kompromisse.

d. Stoa u. absolute Werte. Da die Akademie die Skepsis vertrat, verteidigten in hellenist. Zeit vornehmlich die Stoiker die Vorstellung absoluter u. objektiver sittlicher Werte. Für die politischen Theoretiker der Stoa gibt es ein wahres Gesetz, das universelle Naturgesetz, das Pflichten auferlegt, von denen Regierungen nicht befreien u. das sie auch nicht ändern können. Der eine Gott ist Urheber dieses Gesetzes u. zugleich der Richter, der es zur Geltung bringt. Wer ihm nicht gehorcht, flieht vor sich selbst, verleugnet sein Menschsein u. wird deshalb gejagt von den Strafen des durch das anklagende G. gespaltenen Ich (Cic. rep. 3: Lact. inst. 6, 8, 7/9). Dem höheren Naturgesetz entspricht ein höchstes Element im Menschen, ein ‚Stück Gottes' (Cic. leg. 1, 24f. 59; fin. 2, 114; Tusc. 5, 38; Epict. diss. 1, 14, 6). Denn bei der Erschaffung stattete Gott den Menschen mit einer seiner eigenen Fähigkeiten aus (Cic. nat. deor. 2, 78f), damit er Gut u. Böse unterscheiden könne (Epict. diss. 2, 6, 9); im Menschen gibt es einen Dämon als Wächter u. Mahner (ebd. 1, 14, 12; Marc. Aurel. seips. 5, 27). So hat der Mensch bei seinem Handeln Gott zum Zeugen, d.h. die eigene mens; denn was hätte Gott dem Menschen Göttlicheres gegeben (Cic. off. 3, 44; vgl. Sen. Rhet. contr. 1, 2, 3: deorum numini subiecta uniuscuiusque conscientia est)? Die alte Maxime der Sieben Weisen ‚Folge Gott!' wurde in hellenist. Zeit gedeutet als Mahnung, dem Höchsten zu folgen in dem, was man im eigenen Bewußtsein erkennt (Cato: Cic. fin. 3, 73; ähnlich Sen. v. beat. 15, 6; vgl. Boeth. cons. 1, 4, 142). Poseidonios lehrte, der Menschen Schwierigkeiten begännen, wenn sie dem Dämon in ihnen nicht folgten (ἕπεσθαι τῷ ἐν αὑτῷ δαίμονι, frg. 187, 6f Edelstein-Kidd). Die Gleichsetzung von G. u. höherem Selbst des Menschen ließ sich auch so ausdrücken, daß man das G. als Schutzdämon ansah (Chrysipp.: Diog. L. 7, 88; Apul. Socr. 16; Epict. diss. 1, 14, 12/4; Marc. Aurel. seips. 5, 27; vgl. C. Zintzen, Art. Geister (Dämonen): o. Bd. 9, 643f; O. Nußbaum, Art. Geleit: ebd. 911/3; *Genius). – Die Stoa identifizierte das G. also mit der Vernunft, die die Seele durch die Wildnis der sittlichen Probleme führt u. als Kriterium die ‚Natur' benutzt. Sie schreibt Pflichten vor gegenüber der Familie, Heimat u. gesamten Menschheit (Cic. fin. 3, 62/8). Cicero spricht einmal von der recta conscientia, die regulative Autorität besitzt (Att. 13, 20) u. von der recta ratio nicht zu unterscheiden ist (vgl. fin. 1, 63). Wie die ältere Stoa συνείδησις u. σύνεσις nicht verwandte, so hielt Cicero anscheinend conscientia in diesem Zusammenhang nicht für den passenden Begriff. Bei der Behandlung des Selbstmordes Catos äußert er (Tusc. 1, 74): vetat enim dominans ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare. Doch wird G. bei Cicero häufig im Sinne von Schuldbewußtsein gebraucht (zB. Verr. 5, 74: an te, id quod fieri solet, conscientia timidum suspiciosumque faciebat?; Mil. 61: magna vis est conscientiae, iudices, et magna in utramque partem; ut neque timeant, qui nihil commiserint, et poenam semper ante oculos versari putent, qui peccarint. Nach nat. deor. 3, 85 mag die Indifferenz der Vorsehung die Sünde fördern, nisi et virtutis et vitiorum sine ulla divina ratione grave ipsius conscientiae pondus esset. Att. 12, 28, 2: mea mihi conscientia pluris est quam omnium sermo, ein Satz, der an das sprichwörtliche conscientia mille testes (Quint. inst. 5, 11, 41; Plaut. most. 544; Hieron. ep. 123, 15) erinnert. Es war ein geläufiger Kunstgriff der forensischen Rhetorik, die Verlegenheit des Angeklagten als Beweis seiner Schuld zu deuten: Auct. ad Herenn. 2, 5, 8: accusator dicet si poterit, adversarium ... erubuisse, expalluisse, titubasse ... quae signa conscientiae sint; Cic. Catil. 3, 27: magna vis conscientiae quam, qui neglegunt, ipsi se indicabunt; Pis. 95: non in eo cui facta est iniuria sed in eis qui fecerunt, sceleris et conscientiae poena remansit; vgl. Cael. 21f. Sall. Catil. 15, 4f be-

schreibt anschaulich die physischen Wirkungen eines schuldigen G.: Ruhelosigkeit, Blässe u. schleppenden Gang. Nach einem Demokrit zugeschriebenen Frg. (VS 68B 264), das nur bei Joh. Stob. 4, 5, 46 erhalten ist u. vielleicht der von Sen. tranqu. an. 2, 3 gelobten Abhandlung über die εὐθυμία entstammt, soll man ,sich vor den anderen Menschen nicht mehr scheuen als vor sich selber u. ebenso wenig etwas Böses tun, ob es niemand erfahren wird oder die ganze Menschheit. Vielmehr soll man sich vor sich selbst am meisten scheuen, u. das soll als Gesetz vor der Seele aufgerichtet stehen, nichts zu tun, was ungeschickt ist' (Übers. H. Diels). Für Platon (Gorg. 471b) ist der Übeltäter der unglücklichste der Menschen. Xenokrates lehrte seine Schüler, ut id sua sponte facerent quod cogerentur facere legibus (Cic. rep. 1, 3). – Das G. verinnerlicht das Urteil der Gesellschaft über Recht u. Unrecht, so daß der falsch Handelnde sich nicht allein der Verurteilung durch seine Mitmenschen u. der abschließenden Vergeltung durch die Götter (die vielleicht auf sich warten läßt; vgl. Plut. ser. num. vind. 2, 548D) gegenübersieht, sondern auch der schmerzhaft ,gebrochenen' Situation des Inneren. Sein Handeln stimmte nicht überein mit den eigenen Anschauungen über Recht u. Unrecht. Die psychologischen Folgen interessierten die Peripatetiker, besonders Theophrast. Für sie ist die Qual eines schlechten G. naturgegeben (daher unabhängig von Konvention) u. von großem Nutzen für die Gesellschaft. Manche empfinden nämlich die Erfahrung gesellschaftlicher Ächtung nicht als unbehaglich, noch einen innerlichen Schmerz bei mangelnder Übereinstimmung zwischen G. u. Verhalten, so daß sie der natürlichen Strafe entgehen. Sie können nicht für glücklich gelten; denn es ist besser, den Biß des G. zu spüren: morderi est melius conscientia (Cic. Tusc. 4, 45). Die Fähigkeit, Scham zu empfinden, ist Voraussetzung sittlichen Fortschritts (Sen. ep. 25, 2).

e. Seneca. Nach Art der älteren Stoa spricht er von der Vernunft als göttlichem Element im Menschen (ep. 31, 11; 73, 16; 120, 14), unserem Wächter u. Beschützer in moralischen Fragen (41, 2), einer Befähigung zu ernstem u. unfehlbarem Urteil jenseits des Drucks u. Lobs der Menge (66, 31f; 71, 32). In seinen Schriften wird häufiger als bei Cicero conscientia absolut gebraucht; vgl. G. Molenaar, Seneca's use of the term conscientia: Mnem 4. Ser. 2 (1969) 170/80. Ein schlechtes G. fürchtet den Blick der Öffentlichkeit; deshalb können nur wenige bei offenen Türen leben; ein schuldiger Sinn ist beunruhigt selbst in der Einsamkeit, das Zeugnis des G. ist zu achten (Sen. ep. 43, 4f): o te miserum, si contemnis hunc testem. Vgl. Juvenal. sat. 13, 198: in pectore testem. Niemand ist so unempfindlich gegen Licht, daß er sich nicht ein Versteck für seine Sündentaten wünschte (Sen. benef. 4, 17, 3). Der Schuldige schläft nicht aus Furcht vor Entdeckung. Von der Schuld anderer zu hören, läßt ihn an die eigene denken (ep. 105, 7f). Das G. rein zu halten, ist Senecas Glücksrezept: allein ebenso zu handeln, als schaue die ganze Stadt zu (v. beat. 20, 4), voranzuschreiten in Selbstachtung (reverentia sui; ep. 25, 6) u. so seine Seele freizuhalten von den sündigen Verkrustungen, die nicht ihrem wahren Wesen angehören (ep. 94, 55). Der Weise ist mit sich zufrieden, baut auf sich u. genügt sich selbst; er weiß, daß keine Erfüllung von Wünschen, keine fremde Wohltat seine vollkommene, der Jupiters gleichende Freude mehren oder mindern kann (ep. 73, 12/6).

f. Schuld u. Götter. Die Rolle der Götter als Sanktion der Sittlichkeit sowie der Glaube an Unsterblichkeit u. künftiges Gericht steigerten die Wirkung der Schande. Ein Übeltäter mag der Aufmerksamkeit der Menschen entkommen, vor den Göttern jedoch bleibt er ,schuldig'. Sie werden letztlich Vergeltung üben: rechtzeitig wird alles offenbar (Soph. frg. 280 N.²; Clem. Alex. strom. 6, 10, 9). – Die Innigkeit der Verbindung von Religion u. Moral wird deutlich an dem atheistischen Argument, die Götter seien als Schreckgespenster erfunden worden, um Aufruhr u. Unordnung unter den Menschen zu beseitigen. Vgl. Ovid. am. 3, 3, 23: Gott ist vielleicht nomen sine re, doch erfunden, die leichtgläubigen Massen zu erschrecken. Ars 1, 637: expedit esse deos et, ut expedit, esse putamus. Vgl. das bei Sext. Emp. adv. math. 9, 54 zitierte, dem Athener Tyrannen Kritias zugeschriebene, wahrscheinlich aber Euripides zuzuerkennende (s. A. Dihle: Hermes 105 [1977] 28/42) Satyrspiel ,Sisyphos' (VS 88B 25; TrGF 43F 19 Snell); Plut. superst. 13; Philo spec. leg. 1, 330 (Atheisten sagen, Gott sei erfunden, um durch die Furcht menschliches Wohlverhalten zu erzielen); somn. 1, 207; sacr. Abel. et Cain. 83. Ein Schuldbekenntnis vermag

göttlichen Zorn abzuwenden. In Apul. met. 8, 28 klagt sich der Priester einer syrischen Göttin an, ihr zu mißfallen, u. geißelt sich bis aufs Blut. Bei Pflichtvernachlässigung schlagen sich die Eunuchen der Kybele mit Knuten (Plut. adv. Colot. 33, 1127C; Speyer, Fluch aO. 1190f mit Lit.). – In Eleusis u. den orientalischen Mysterienkulten wurden an die Initianden moralische Forderungen gestellt (Orig. c. Cels. 3, 59; Porph. abst. 2, 19; 4, 6; Hist. Aug. vit. Alex. Sev. 18, 2). Einiges spricht dafür, daß es bei den orientalischen Mysterienkulten einen vorgeschriebenen Beichtspiegel mit G.fragen u. anschließendem Sündenbekenntnis gab. Petron. 129/33 wirkt wie eine Parodie auf solche Riten. Manches weist darauf hin, daß sie Normalbestandteile der Initiation waren (vgl. den Komm. zu POxy. 3010 bei R. Merkelbach, Fragment eines satirischen Romans. Aufforderung zur Beichte: ZsPapyrEpigr 11 [1973] 81/100; R. Pettazzoni, La confessione dei peccati 3 [Bologna 1936]). – Die Wirkungen des schuldigen Sinns auf das menschliche Betragen ‚trieb' Menschen zu Eigenartigem (Herodian. 4, 7, 1; Plut. Publ. 4 beschreiben einen Menschen mit schlechtem G. als ‚getrieben'). Galen berichtet von einem Mann, der im Zorn zwei Sklaven verwundet hatte u. sich so übel fühlte, daß er sich entkleidete u. Galen um Schläge bat (anim. pass. 4 [1, 15 Marquardt]). Der lehnte ab, erteilte ihm aber eine zumindest ebenso ungemütliche Lektion über den Zorn.

g. Selbstmord. Die antiken Schriftsteller behandeln den Selbstmord nicht ausdrücklich als G.problem, beurteilen ihn jedoch sehr unterschiedlich. In ihren Empfehlungen zum praktischen Handeln unterschied die Stoiker wenig von anderen strengen Moralisten, mit Ausnahme ihrer Haltung zum Selbstmord, den die alte Stoa, die Leben u. Tod als Adiaphora ansah, nicht nur als gerechtfertigte Ausübung persönlicher Freiheit, sondern unter bestimmten Umständen sogar als Pflicht betrachtete (Cic. fin. 3, 61; Plut. repugn. Stoic. 18, 1042D). Den Selbstmord verwerfen Platon (leg. 9, 873c; vgl. resp. 3, 407d/408b), Aristoteles (eth. Nic. 3, 7, 1116a 13/6; 5, 15, 1138a 11/8) u. auch Epikur (frg. 306 Usener), obschon sich einige Epikureer das Leben nahmen (Sen. v. beat. 19, 1). Die Platoniker hielten dafür, daß man Selbstmord nur in überwältigender Zwangslage, nicht als gesunder, freier Mann begehe. Ausnahmen konnten gerechtfertigt werden, so die freiwillige Selbsttötung eines erfolglosen Heerführers oder die Entscheidung einer von Entehrung bedrohten Frau für den Tod. Im Normalfall dagegen ist Selbstmord ein Akt der Feigheit (Eur. Herc. f. 1347f; Plat. leg. 9, 873c; Aristot. eth. Nic. 3, 11, 1116a 12; eth. Eud. 3, 1, 1229b 39/1230a 36; weitere Belege bei R. Hirzel, Der Selbstmord: ArchRelWiss 11 [1908] 259 = Libelli 189 [1967] 47) oder Vernachlässigung bürgerlicher Pflichten (Aristot. eth. Nic. 5, 15, 1138a 4/14; Cic. rep. 6, 15). Cicero äußert sich aber vorsichtig: G. u. Stimmungen sind unterschiedlich, so kann Selbstmord ‚für den einen richtig u. den anderen falsch' sein (off. 1, 112; vgl. Cic. fam. 7, 3, 4: vetus est enim, ubi non sis qui fueris, non esse cur velis vivere). Seneca (ep. 70, 10f) verteidigt den Selbstmord als den ehrenvolleren Weg, statt dem Feind das Vergnügen der Zerstörung zu gönnen, u. betrachtet ihn als normal bei erklärten Stoikern (ebd. 77, 5/20). Er räumt jedoch ein, daß einige dagegen religiöse Einwände erheben (ebd. 70, 14), weil man auf das von der Natur bestimmte Ende zu warten habe. Zu dieser Ansicht vgl. Sext. sent. 321. Die jüngere Stoa schränkte die positive Einstellung der älteren ein. Musonios gestattet Selbstmord nur, wenn man mit Sicherheit nicht wieder von Nutzen sein könne (frg. 28f [121 Hense] = Joh. Stob. 3, 7, 23f; vgl. Plut. Oth. 15; Tac. hist. 2, 47). Epiktet gibt die Anweisung, das Leben dürfe nicht absichtlich aufgegeben werden: ‚Warte, bis Gott das Zeichen gibt' (diss. 1, 19, 29; 2, 15, 4/20) wie ein Soldat auf Wache (ebd. 1, 9, 24; 3, 24, 99). Marc Aurel bleibt bei der alten Ansicht (seips. 10, 3), betont jedoch, der Selbstmord dürfe nicht Ausfluß von Angst, Verzweiflung, Feigheit oder Leidenschaft sein (vgl. 5, 29). Plotin betrachtet ihn als schmutzige Gewalttat, die nicht ohne Leidenschaft begangen werden könne (enn. 1, 9; vgl. 1, 4, 7. 16; Macrob. somn. 1, 13, 9f; Elias in Porph. 5 [Comm. in Aristot. Graec. 18, 1, 15]), wohl jedoch als das geringere Übel bei langer u. schmerzhafter Krankheit, Irrsinn oder Zwang zu unsittlichem Tun.

h. Epikur. Bei ihm als einzigem hellenist. Philosophen bildet das psychologische Phänomen des schlechten G. einen bedeutsamen Bestandteil seiner ethischen Beweisführung. Der Übeltäter erfährt Ruhestörung des Geistes (Epicur.: Diog. L. 10, 144 = Κύριαι δόξαι 17). Nach hedonistischen Prinzipien liegt die Abschreckung vom bösen Handeln im

Schmerz des G. u. der Furcht vor früherer oder späterer Strafe, sobald die Wahrheit herauskommt (Cic. fin. 2, 53; Epict. diss. 3, 7, 11). So ist zB. der Ehebruch nicht schlecht von Natur aus; wäre er nur eine Privatangelegenheit, bestünde kein Grund, ihn zu meiden. Aber in die Tat umgesetzt, verursacht er anderen Schmerz u. im Sinn des Ehebrechers Qualen. Zahlreiche Unannehmlichkeiten folgen ihm, Geheimnis u. Täuschung, Feindschaft des betrogenen Gatten, Mißbilligung vieler u. der ganzen Gesellschaft. Der Weise, der ein ruhiges Leben u. einen ruhigen Sinn sucht, wird die Ehe nicht brechen (frg. 535 [322 Usener] = Orig. c. Cels. 7, 63). Als strikter Hedonist glaubte Epikur (fälschlich), die Freuden eines guten G. ließen sich genießen ohne die Anerkennung einer vom Genuß unabhängigen Pflicht. Sein Bemühen um einen Ersatz für die religiöse Sanktion verdeutlicht sein moralischer Imperativ: ,Handle immer so, als beobachte dich Epikur' (frg. 211 [163 U.] = Sen. ep. 25, 5). Epikur reduziert die sittliche Bedeutung des G., indem er die Unannehmlichkeit des schlechten G. beschränkt auf die Furcht vor künftiger Schande, falls u. sobald die volle Wahrheit bekannt wird; d.h. es besteht immer die Angst, eines Tages verraten zu werden (frg. 531 [321 U.] = Sen. ep. 97, 15; vgl. 105, 7f; Lucret. 5, 1168). Dementsprechend schreibt Plutarch (nach M. Pohlenz: Hermes 40 [1905] 275/300 unter Benutzung einer epikureischen Schrift, doch sind Plutarchs Quellen nicht leicht zu bestimmen; vgl. D. Babut, Plutarque et le stoïcisme [Paris 1969] 97/102): Obschon niemand sagen kann: ,Dies widerfährt mir nicht', so kann er doch sagen: ,Dies tue ich nicht: lügen, stehlen oder gegen jemanden Ränke schmieden'. Das G. (Zitat von Eur. Or. 396) hinterläßt in der Seele Reue (μεταμέλεια), die wie eine Wunde im Fleisch sticht u. schmerzt. Die Vernunft vertreibt andere Qualen, ist selbst jedoch Ursache der Reue; denn die Seele wird gebissen von Scham u. durch sich selbst gestraft. Nichts schafft einen ruhigen Sinn außer einer von bösen Taten u. Gedanken reinen Seele u. einem unbefleckten Charakter (tranqu. an. 19, 476E). – Der Begriff συνείδησις ist in den Epikurfragmenten nicht belegt. Aber wegen seines verlorenen Zutrauens in die Objektivität sittlicher Urteile mußte Epikur notwendigerweise das innere G. als alternative Grundlage der Sittlichkeit betrachten. ,Das Gewicht eines guten oder schlechten G. an sich reicht aus u. bedarf keiner religiösen Sanktion' (Cic. nat. deor. 3, 85; vgl. Lucret. 3, 978/1023). Doch braucht dieses G. Leitung, überlegte Prüfung u. pastorale Fürsorge. Deshalb rieten die Epikureer eifrigen Schülern, ihre Seele einem ,Beichtvater' offenzulegen. Solche sittliche Führung wurde von Galen für sehr nützlich gehalten u. empfohlen (anim. pass. 6f. 10 [1, 4f. 7 Marquardt]). – Andere Philosophenschulen kritisierten die Epikureer, weil ihnen ein Heilmittel für unglückliche Erinnerungen fehle. Cic. fin. 2, 104 zitiert einen Ausspruch des Themistokles, als der hörte, jemand biete Übungen zur Steigerung der Gedächtnisleistung an: oblivionis mallem. nam memini etiam quae nolo, oblivisci non possum quae volo. In der Praxis ermutigten die Epikureer ein System geistlicher Übungen zur Seelenführung. Philodemos v. Gadara verwendet συντριβή im Sinne von Zerknirschung des Herzens (pragm. col. 18, 5 [7 Diano]). Epikur pflegte im Garten zu sitzen u. die ,Beichte' seiner Schüler zu hören (Philod. lib. 49, 6 [23 Olivieri]; vgl. W. Schmid, Contritio u. ,ultima linea rerum' in neuen epikureischen Texten: RhMus 100 [1957] 301/27; ders., Art. Epikur: o. Bd. 5, 742). Das Wissen um seine Fehler ist der notwendige Beginn jeder Besserung (frg. 522 [318 U.] = Sen. ep. 28, 9). Rückschau auf das eigene Innere ist wesentlich für Epikurs Heilslehre (vgl. frg. 209 [163 U.] = Sen. ep. 25, 6).

i. Pflicht u. Gewissen. Zwangsläufig verwerfen die Epikureer die den Stoikern teure Vorstellung der Pflicht. Ihr widmeten Panaitios u. Hekaton v. Rhodos, deren Werke durch Cic. off. überkommen sind, eine sorgfältige Untersuchung. Panaitios erkannte, daß die Stoiker detaillierte Fragen über das genaue Wesen der Pflicht beantworten u. insbesondere die konkurrierenden Ansprüche verschiedener Pflichten, zB. Freundschaft gegenüber Gerechtigkeit, bedenken mußten. Um nachzuweisen, daß die Vorstellung von der Pflicht nicht so unbeweglich ist, wie es scheinen mochte, entwickelte Panaitios eine Kasuistik zur Leitung der G. Die Anerkennung der Pflicht ist für ihn nicht unvereinbar mit sorgsamem Abwägen der wahrscheinlichen Folgen (Cic. off. 1, 9). Unter Umständen schadete die Einhaltung eines Versprechens dem, der es einst erhielt (1, 31; 3, 94; vgl. Ambros. off. 1, 50, 263). Buchstabengetreue Auslegung des Gesetzes kann Ungerechtigkeit erzeugen (Cic. off. 1, 33). Ein er-

zwungener Eid bindet nicht unbedingt; abergläubisch ist die Annahme, Jupiter zürne, wenn man einen bestimmten Eid für nicht verpflichtend ansieht (3, 102f). Es besteht die Pflicht, großzügig zu sein gegenüber denen in Not, doch sie gilt nicht uneingeschränkt; denn unsere Wohltaten für die Bedürftigen dürfen den übrigen nicht schaden, denen wir verpflichtet sind (1, 43), nicht aufdringlich sein oder unsere Mittel übersteigen (1, 44), u. sie sollten auch dem Wert des Empfängers angemessen sein (1, 45). – Bestimmte Beschäftigungen eignen sich nicht für den, der sein G. rein, seine Hände sauber u. seinen Stand bewahrt wissen will. Das rechte Gewerbe für einen Edelmann ist die Landwirtschaft. Für den Mittelstand passen Medizin, Architektur u. Lehre. Dagegen sollte ein gewissenhafter Adeliger nicht Steuereintreiber, Wucherer, Handwerker (Künstler dagegen wohl) sein oder zB. als Schauspieler u. Tänzer für die Vergnügungen sinnlicher Menschen sorgen (Cic. off. 1, 150; vgl. Ambros. off. 3, 6, 38; Gladiatorenspiele beklagt Sen. ep. 7, 3/5 als Brutalisierung der Zuschauer). Auch Probleme gewissenhaften Handelns werden betrachtet: muß ein Händler dem Käufer alle Mängel der Ware anzeigen? Antipater bejahte dies; sein Lehrer Diogenes v. Seleukeia dagegen hielt nur für Verkäuferpflicht, falsche Aussagen zu unterlassen: caveat emptor. Cicero stimmt Antipater zu (off. 3, 50/7). – Hekaton v. Rhodos wirft mehrere G.fragen auf (Cic. off. 3, 89/92): Darf ein guter Mensch, wenn Nahrungsmittel teuer sind, seine Sklaven hungern lassen? Falls bei Sturm ein Kaufmann Ware über Bord werfen lassen muß, darf er statt eines wertvollen Pferdes einen wertlosen Sklaven weggeben? Darf ein Gescheiter im Wasser einem Toren die rettende Planke entreißen? – Nein. Soll ein Sohn seinen Vater verraten, wenn er ihn als Verbrecher entlarvt hat? Wenn jemand Falschgeld erhielt, darf er es absichtlich weitergeben? – Nein. Wenn jemand als Bronze verkaufen will, was der Käufer als Gold erkennt, darf der es ohne Aufklärung des Irrtums erwerben? – Nein.

j. Pythagoreer. Selbstprüfung u. Einkehr als Teil der Lebensführung fordern auch die Pythagoreer. Die Bezeichnung Pythagoreismus hat breite, unterschiedliche Bedeutung; als Orden verlangt er Fleischverzicht, Schweigen u. Selbstprüfung. Sehr strenge Adepten befolgten für jede Handlung ihres Lebens ein Gebot. Andererseits wurden die altpythagoreischen σύμβολα oder rituellen Gebote u. Maximen (Iambl. vit. Pyth. 82/6 aus Aristot.; W. Burkert, Weisheit u. Wissenschaft [1962] 166/9) weithin auch allegorisch gedeutet. Im späten Neupythagoreismus eines Philostratos u. Porphyrios ist die wahre Religion ein inwendiger Akt des Geistes u. hat mit Tieropfern nichts zu tun. Der Mensch besitzt eine besondere Beziehung zu Gott (Philostr. vit. Apoll. 8, 7), u. der Weise kann nie im Geheimen handeln. Sein G. (σύνεσις) ist ein Zeuge, dem nicht zu entgehen ist; er billigt oder tadelt die Entscheidung seines νοῦς. Wenn er tadelt, schämt sich der Mensch, anderen ins Gesicht zu blicken oder geradeheraus zu reden, wird im Schlaf geschreckt u. vertrieben von Tempel u. Gebet (7, 14; vgl. 1, 34). Nach einer im Gnomolog. Byz. 30 (C. Wachsmuth, Studien zu den griech. Florilegien [1882] 171; s. H. Chadwick, Art. Florilegium: o. Bd. 7, 1155) überlieferten ‚pythagoreischen' Gnome werden wir im rechten Verhalten unterwiesen ‚in der Jugend durch παιδαγωγοί, als Erwachsene durch das G.' (vgl. Gal. 3, 25; 4, 1; Hierocl. Platon. in Carm. aur. 19 [83, 18K.]).

k. Selbstprüfung. Die Pythagoreer teilten die Besorgtheit der Epikureer um die innere Ruhe des einzelnen. Sie rieten zu allabendlicher Selbstprüfung vor dem Einschlafen (Carm. aur. 40/4; Porph. vit. Pyth. 32f; Diog. L. 8, 22; Epict. diss. 3, 10, 3; Galen. anim. pass. 6, 23; Orig. frg. in Ps. 4, 5 [74 Cadiou]), u. wohl auch des Morgens (Epict. diss. 4, 6, 34; Porph. vit. Pyth. 40f). Stoiker wie Epikureer empfahlen gleichermaßen diese pythagoreische Übung der G.erforschung. Seneca folgte dem Beispiel des Quintus Sextius, der, wenn er sich abends zurückzog, seine Seele befragte: ‚Welche schlechte Angewohnheit hast du heute geheilt? Welchem Fehler heute widerstanden? In welcher Hinsicht hast du dich gebessert?' (ira 3, 36, 1/3). Vgl. Dio Chrys. 20, 5f: wie Verschwender nicht über ihr ausgegebenes Geld, so können die meisten Menschen nicht über die Zeit Rechenschaft geben; sie schmerzt der Verlust von Geld, aber nicht der eines Tages. Dies erfordert Selbstbefragung, eine innere ἀναχώρησις. Seneca beginnt seinen Traktat De tranquillitate animi mit der eingestandenen G.bedrängnis seines jungen Freundes Serenus; ihm Heilung zu bringen, empfindet Seneca als Pflicht. Er erwartet, daß die Selbstprüfung bestimmte Themen

betrachtet (ira 3, 36, 4/37, 5; ep. 20, 3; 35, 4; vgl. Epict. diss. 2, 18, 13/7; 21, 9). In einem jeden Fall ist zu wissen, daß die Befragung gleichermaßen zu Selbstbejahung wie -verurteilung führen kann u. die Selbstbeobachtung nicht ein Brüten über die eigene Not darstellt, obschon Seneca selbst anscheinend unter Melancholie u. Verzweiflung litt, sich in seiner Jugend mit Tod u. Selbstmord beschäftigte (ep. 24, 25; 78, 2) u. sich mit Schwimmen in kaltem Wasser (ep. 53, 3; 83, 5) oder, unter dem Einfluß neupythagoreischer asketischer Regeln, mit Fleischverzicht (ebd. 108, 17/23) bestrafte. Wie aus Lact. inst. 6, 24 ersichtlich ist, unterscheidet sich dieser Vorgang der Selbstprüfung von der Selbsterforschung in der christl. Buße. Laktanz zitiert Ciceros Aussage (acad. frg. 16 = Lact. inst. 6, 24, 2), daß durch Bedauern kein Irrtum berichtigt werden könne, u. unterscheidet dies von der ständigen Erfahrung familiärer Vergebung (lehrreich ist der Vergleich mit der von Cicero selbst [Mur. 61/3] kritisierten fehlenden stoischen Vergebungsbereitschaft). Für Laktanz wird μετάνοια besser mit resipiscentia (zur Einsicht kommen) als mit paenitentia übersetzt (inst. 6, 24, 6). Er zitiert anerkennend Seneca (frg. 17), es existiere ein großes Numen, maius quam cogitari potest, vor dem wir offen daliegen. Aber diese offene Durchforschung ist so unangenehm, daß wir entweder vor der conscientia fliehen oder unsere Wunden auf- u. die Verderbtheiten ausreißen müssen, so daß Gott Wollust, Zorn, Neid u. Eitelkeit in uns heilt (Lact. inst. 6, 24, 20). Gott fordert zum Kult ein reines G., aber es läßt sich nicht auf eigene Lauterkeit u. Unschuld bauen, sondern auf Demut, Furcht u. der Bitte um Vergebung seiner Sünden, selbst wenn man sich keiner bewußt ist (ebd. 6, 25, 12f).

l. Plutarch. Er empfiehlt die Selbstprüfung als einziges objektives Kriterium sittlicher Rechtschaffenheit (prof. virt. 11, 82C) u. das rasche Bekenntnis vor einem Freund als bestes Heilmittel, wenn man einen Fehler begangen hat (ebd. 11, 82A). Der Sünder findet solche Selbstbeobachtung unerfreulich; die Seele sucht der Erinnerung an Untaten zu entgehen u. τὸ συνειδὸς ἐξ ἑαυτῆς ἐκβαλοῦσα καὶ καθαρὰ γενομένη ein neues Leben zu beginnen (ser. num. vind. 11, 556AB). Leider bewirkt die Schuld, daß die Seele ‚ihre Bosheit nährt', so daß solche Menschen ein Überdenken ihres Lebens nicht ertragen u. für die anderen zur Plage werden (curios. 3, 516D). Bei Lob ist die beste Probe, sich selbst zu fragen, ob man Bedauern oder Scham empfindet: das innere Urteil, das von den Schmeichlern nicht zu erreichen ist, legt gegen das Lob Zeugnis ab u. verweigert die Anerkennung (prof. virt. 10, 8AB). Der Mensch ist nie vollkommen (Tim. 6f) u. kein Leben frei von Tadel (Cim. 2, 3/5; Fab. 13, 2). Die Ursache dafür sah Plutarch in der Beziehung von Leib u. Seele, die so verbunden sind, daß sich ohne ein Element der Leidenschaft keine Einsicht finden läßt u. umgekehrt (an. procr. in Tim. 26, 1025D; ser. num. vind. 20, 562BC).

m. Epiktet. Er akzentuiert die stoische Tradition anders, obgleich mit ähnlich ermahnender Direktheit. Quelle des sittlichen Sollens ist Zeus (diss. 1, 25). Ziel des moralischen Lebens ist es, καλός vor Gott zu erscheinen; von daher der Wunsch, rein zu sein vor dem reinen Selbst u. Gott (2, 18, 19f). Niemand kann frei von Fehlern sein (4, 12, 19; vgl. 4, 1, 151), u. der Anfang der Weisheit ist das Bewußtsein der eigenen Schwäche u. Unfähigkeit (2, 11, 1/12; 1, 4, 10). Über die Wertlosigkeit des ungeprüften Lebens sagte für ihn (1, 26, 18; 3, 12, 15) Sokrates (Plat. ap. 38a) das Notwendige. Daß der Mensch über den Sinn für die Sittlichkeit verfügt, unterscheidet ihn vom Tier; denn welche anderen Lebewesen erröten oder empfinden Scham? Stelle die Pflicht (gegenüber Stadt, Familie, Göttern) daher über das Vergnügen, wenn du deine Selbstachtung bewahren willst (3, 7, 27). Da du ein Teil Gottes bist u. ihn mit dir trägst, beleidigst du ihn mit unreinem Denken u. Tun; denn er sieht u. hört alles (2, 8, 11/4). Vor ihm liegt alles offen (2, 14, 11). Der Schutzdämon schläft nie u. kann nicht getäuscht werden: wie Soldaten ihrem Feldherrn Treue schwören, so gelobe diesem Dämon, nie ungehorsam zu sein, nie Klage zu führen u. nie zu murren gegen die Geschenke der Vorsehung (1, 14, 11/6). Den Wert jeder Handlung bestimmen ihre Motive (4, 8, 3; vgl. 11, 7). G.haftigkeit in kleinen Pflichten ist wesentlich (1, 7, 30/3). Aber Vorsicht darf nicht das Vertrauen zerstören (2, 1), u. man darf sich nicht ständig selbst mit Buße quälen (2, 22, 35). – Für Epiktet steht der moralische Imperativ in der Mitte seiner Philosophie u. verleiht der Stoa eine deutliche Überlegenheit über den hedonistischen Epikur (3, 7, 11) u. die skeptische Akademie, deren Lehre über den Verzicht auf Urteile zu einer Versteinerung der Intelligenz u. zum Tod des morali

schen Empfindens führt (1, 5, 3/5; 2, 10, 20/3; 4, 5, 21). Bei Kriminellen ist dieser Verlust des sittlichen Empfindens so weit gegangen, daß man sie wie Blinde u. Taube bedauern solle u. nicht henken (1, 18, 5/7. 28, 9f). – Die unterschiedliche Beurteilung von Gut u. Böse ist begründet in mangelnder Erziehung (1, 24, 15). Juden, Syrer, Ägypter u. Römer sind in Speisefragen uneins, so daß, falls der eine recht hat, der andere unrecht haben muß. Um das Rechte zu finden, muß man studieren, was der Natur entspricht (1, 11, 12; vgl. Porph. abst. 2, 6). Doch kann das G. allein für seinen Besitzer urteilen: Sokrates war sicher, daß niemand Herr des ἡγεμονικόν eines anderen ist, u. entschied nur in eigenen Angelegenheiten (Epict. diss. 4, 5, 4). Er war der ideale Märtyrer u. das Modell des Protests aus G.gründen (1, 29, 16/8. 47/9; 2, 2, 8/20. 6, 26). – Ein Epiktet-fragment (frg. 97 Schweighäuser; nicht in Schenkls Ausgabe) bei Anton. melissa 2, 82 (PG 136, 1199), einer Anthologie des 11. Jh. (vgl. M. Richard, Art. Florilèges spirituels grecs: DictSpir 5 [1964] 491), wäre bei Echtheit wichtig: ‚Als wir Kinder waren, vertrauten uns die Eltern einem παιδαγωγός an, damit dieser darauf achte, daß nichts Böses geschehe; wenn wir erwachsen werden, übergibt uns Gott dem eigenen G. (συνείδησις). Diesen Wächter dürfen wir nicht geringschätzen; denn sonst mißfallen wir Gott u. werden Feinde unseres eigenen G.‘. In Arrians Text begegnet das Wort συνείδησις jedoch niemals. Deshalb ist die Echtheit dieses, der pythagoreischen Gnome im Gnomolog. Byz. (s. o. Sp. 1056) ähnlichen Stückes ungewiß.

n. Mark Aurel. Er verwendet weder συνείδησις, noch συνειδός, gibt sich selber aber den Rat, so zu leben, als wäre jeder Tag sein letzter (seips. 2, 5; vgl. Muson. frg. 22 Hense), so daß ihn seine letzte Stunde ruhigen Mutes finde (εὐσυνειδήτῳ: seips. 6, 30). Für sein Glück soll man nicht von anderen abhängig sein, sondern ‚sich selbst achten‘ (2, 6). Diese Selbstachtung heißt, dem νοῦς oder Dämon zu folgen, u. erfordert, daß der Mensch nichts tut, das ihn zwingt, Vertrauen zu enttäuschen, die αἰδώς aufzugeben, Haß oder Verdacht zu nähren, zu fluchen, zu täuschen, etwas zu wünschen, das von Wänden u. Vorhängen gedeckt werden muß (3, 7). Die reine Absicht allein zählt, u. Lob u. Tadel anderer müssen einem gleichgültig sein (4, 20; 5, 16). Deshalb blicke in dich selbst (4, 32) u. dort wirst du Gott finden (2, 12f). In allem gehorche deinem inneren Dämon, einem Teil von Zeus selbst, der jeden bewacht u. führt (5, 27, 1).

o. Plotin. Er schrieb viel über G.haftigkeit, sogar über Selbstgefühl als dem Innewerden subjektiver Zustände u. Tätigkeiten, aber wenig über Moral u. G.: ‚Kehre ein zu dir selbst u. sieh dich an; u. wenn du siehst, daß du noch nicht schön bist, so tu wie der Bildhauer, der von einer Büste, welche schön werden soll, hier etwas fortmeißelt, hier etwas ebnet, dies glättet, das klärt, bis er das schöne Antlitz an der Büste vollbracht hat: so meißle auch du fort, was unnütz, u. richte, was krumm ist, das Dunkle säubere u. mach es hell u. laß nicht ab, 'an deinem Bild zu handwerken‘, bis dir hervorstrahlt der göttliche Glanz der Tugend, bis du die Zucht (σωφροσύνη) erblickst 'thronend auf ihrem heiligreinen Postament‘.‘ (enn. 1, 6, 9, Übers. R. Harder). Plotin spricht nicht von Buße. Des Menschen Aufgabe besteht in Selbstreinigung u. innerer Unbeschwertheit, ungestört von Gefühlen der Sympathie oder Abhängigkeit von anderen. Aber alle Tugenden bereiten vor für die θεωρία (enn. 1, 2, 1/7). Alles Handeln bereitet für die Betrachtung, nicht umgekehrt, u. die höhere Seele kann weder sündigen, noch verwirrt sein (zu Plotins Psychologie s. H. R. Schwyzer, ‚Bewußt‘ u. ‚unbewußt‘ bei Plotin: EntrFondHardt 5 [1960] 341/90).

III. Israelitisch-jüdisch. a. Altes Testament. Im AT fehlt ein Terminus für G. Die sittliche Erfahrung des G. kommt jedoch auf andere Weise deutlich zum Ausdruck. Die Vorstellung der Verantwortlichkeit begegnet in der hebr. Überlieferung früher als in Griechenland. Zunächst ist dies die gemeinsame Verantwortung Israels als des auserwählten Volkes (Amos 3, 2), wird bald jedoch das Bewußtsein des einzelnen einer persönlichen Verantwortung für die eigenen Fehler (Jer. 31, 29f; Hes. 18), wie es in Ps. 51 (50) kraftvoll zum Ausdruck kommt. Ein Vergehen zieht die Pflicht zur Zahlung einer Buße nach sich, u. diese Strafe ist als ‚Schlag im Herzen‘ zu spüren (1 Sam. 24, 6; 2 Sam. 24, 10; vgl. Milgrom). In der Frühzeit konnte ein Verstoß gegen das Sakralgesetz, auch wenn unwissentlich oder versehentlich begangen, tödliche Folgen haben (2 Sam. 6, 1/8: Ussa). Selbst ein auf heiliges Gebiet geratenes Tier war zu töten (Ex. 19, 12f). Nicht Jonatans Unkenntnis des Fluchs Sauls bewahrte ihn vor der

Todesstrafe, sondern die Bewunderung des Volkes für den von ihm errungenen Sieg (1 Sam. 14, 24/46). Abimelechs Ehebruch konnte todeswürdige Schuld bedeuten, obschon die Frau u. ihr Mann ihn bewußt über ihren Status in Unkenntnis gelassen hatten (Gen. 20, 3/7; vgl. 26, 10; 12, 11/20). Anderseits bestimmt eine assyrische Gesetzessammlung um 1250 vC., falls der Mann um das Verheiratetsein der Frau nicht gewußt habe, sei er freizusprechen (D. Daube, Concerning methods of Bible-criticism: ArchOrientální 17 [1949] 91/5; ders., Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuch: J. Hempel-L. Rost, Von Ugarit nach Qumran. Festschr. O. Eißfeldt = ZAW Beih. 77 [1958] 38/40; vgl. die erfolgreiche Verteidigung des Paulus, er habe den Hohenpriester nicht als Amtsträger erkannt, als er die Person verfluchte [Act. 23, 4f]). Der Psalmist bittet um Bewahrung vor wissentlichen Sünden und verborgenen Fehlern (Ps. 19, 12f). – Unkenntnis im Sinne von Fehlunterrichtung war leichter zu entschuldigen als moralische Verstocktheit u. geistige Uneinsichtigkeit, denen die eigentlichen Vorwürfe gelten (Jes. 6, 10 zitiert in Mt. 13, 13/5 par. Mc. 4, 12 par. Lc. 8, 10; Joh. 9, 39; 12, 39f; Act. 28, 26f). Das anklagende G. erscheint erstmals, als sich Adam im Paradies vor Gott verbirgt. Die Geschichte von Adam u. Eva gewinnt einen Teil ihrer Kraft aus der Ungewißheit, ob sie Scham oder Schande betrifft. Der sexuelle Bezug deutet auf Scham. Aber die Übertretung des Gebotes u. das Sichverbergen vor Gott weisen auf Schuld u. Schande. Das hebr. bôš impliziert sowohl Scham wie Beschämung (s. M. A. Klopfenstein, Scham u. Schande nach dem AT = AbhTheolATNT 62 [Zürich 1972]). Die Erkenntnis, daß es kein Entrinnen vor Gott gibt, findet ihren klassischen Ausdruck in Jon. u. Ps. 139 (,Wohin könnte ich fliehen vor deinem Geist, wohin mich vor deinem Angesicht flüchten?'; vgl. Ps. 7, 9; 26, 2). Dies entspricht jedoch keineswegs völlig der unbarmherzigen Verfolgung des Orest durch die Furien (Chadwick 15). – Davids G. schlägt, nachdem er das Volk gezählt (2 Sam. 24, 10), Ehebruch mit Batseba begangen u. ihres Gatten Tod geschickt herbeigeführt hat (2 Sam. 11f). Die Brüder Josefs empfinden ihr Unglück in Ägypten als Folge von Schuld gegenüber ihrem Bruder (Gen. 42, 21). Bewußtgewordene Sünde verpflichtet zu Bekenntnis (Lev. 5, 5; Num. 5, 6f). – Die Bewahrung der Reinheit gerät zu einem leidenschaftlichen Kampf bei den Makkabäischen Brüdern, die den Tod dem Schweinefleischessen u. der damit verbundenen Verunreinigung des Gottesvolkes vorziehen. Eleasar (2 Macc. 6, 18/31) weigerte sich sogar, auch nur vorzutäuschen, er esse Schwein, weil er damit andere irreleiten könnte, obschon sein eigenes G. rein bliebe. – In der griech. Bibel begegnet der Begriff συνείδησις in außermoralischem Sinn Job 27, 6, in moralischem Sap. 17, 11 als die Furcht der Sünder, die von ihren Missetaten beunruhigt werden. Gemeinhin betrachtet man die hebr. Welt vornehmlich als ,guilt-culture', in der das wichtigste Abschreckungsmittel gegenüber falschem Handeln das Bewußtsein des einzelnen ist, als Verurteilter vor dem göttlichen Richterstuhl wegen Überschreitung der Gebote zu stehen: Pflicht ist die Erfüllung des Willens Gottes. Diese Einschätzung vereinfacht die Dinge. Neben der Schuld ist im hebr. Recht ein Leitthema die Schande. Nach Dtn. (bes. cp. 20/5) liegt der Grund dafür, daß in Israel bestimmte Taten nicht begangen oder gesehen werden dürfen, darin, daß sie eine Schande sind. Überdies ist der Torah zu gehorchen, weil für die Heiden sie die Weisheit Israels ausmacht, so daß ihretwegen die Israeliten bewundert werden (ebd. 4, 6). Gott darf sie nicht auslöschen, oder ihre Feinde würden sagen, Gott habe den Israeliten nicht helfen können, u. sie verachten (ebd. 32, 26f). In dieser Hinsicht erweist sich das Dtn. der Weisheitsliteratur verwandt, die lehren will, wie man in diesem Leben erfolgreich ist. Sobald Erfolg im irdischen Leben bedeutsam ist, schreckt Schande stärker ab als Schuld. Diese dagegen gewinnt dort an Bedeutung, wo nach dem Tod ein Gericht erwartet (u. befürchtet) wird. Deshalb trat, als in hellenist. Zeit das Judentum eine *Eschatologie entwickelte u. unter den Seleukiden als unterdrückte Minderheit lebte, die Verantwortung vor dem göttlichen Richter anstelle der Empfindlichkeit gegenüber der öffentlichen Meinung in den Vordergrund. Die Makkabäischen Märtyrer empfanden ihren Verzicht auf irdisches Glück als Aufruf der Pflicht. Wo die Vorstellung von der Pflicht in den Mittelpunkt tritt, gerät die strenge Vorstellung der sittlichen Verantwortlichkeit an eine untergeordnete Stelle (falls nicht – oder bis – Glück angestrebt wird, ohne Rücksicht auf die Pflicht).

b. Judentum. 1. Philon. Das G. ist fü-

Philon ‚der wahre Mensch in der Seele' (fug. 131), ein Schutzengel, Ratgeber u. Freund (ebd. 5f. 67. 211; quod deus s. imm. 182), unsterblich (mut. nom. 85) u. jedem Menschen innewohnend als Ermahner, um zu warnen u. zu tadeln (fug. 131; vgl. 118; quod det. pot. insid. 23, 87). Der ἔλεγχος (vgl. Lev. 5, 24 [LXX]) beschämt die Seele (fug. 203/7), wenn ein Mensch willentlich sündigt; die unfreiwilligen Vergehen verdienen keinen Vorwurf (quod deus s. imm. 128). Philon teilt das starke Interesse der Rabbinen (zB. Šebu'ot 1f) an der Bestimmung der Bedingungen sittlicher Verantwortlichkeit u. des Grads von Fehlverhalten gemäß dem Grad an Bewußtheit. Solange die göttliche Vernunft nicht in unsere Seele gekommen ist, sind alle Taten schuldlos (vgl. Joh. 15, 22). Vergebung wird zuteil für Sünden aus Unkenntnis. Aber wenn der ἔλεγχος, der wahre Priester, in uns eingeht wie ein reiner Lichtstrahl, dann erkennen wir die nichtfrommen Gedanken in unserer Seele. Der ἔλεγχος läßt uns die Dinge sehen, wie sie sind, u. bringt Heilung (quod deus s. imm. 134f). Werden die Ermahnungen befolgt, füllt der Prophet die Seele mit Abscheu vor der Sünde u. Sehnsucht nach dem Himmel (ebd. 138). Werden dagegen die Gebote des G. nicht beachtet, sind die Krankheiten der Seele nicht zu heilen (ebd. 182; vgl. fug. 117f). Die Überführung durch das G. ist unbestechlich (post. Cain. 59; virt. 206). Da keiner Seele dieses göttliche Licht fehlt (somn. 1, 113), besitzt auch keine einen Entschuldigungsgrund (leg. all. 1, 35). Das G. ist das Gottesgeschenk der Vernunft, ein Freund, der heilt u. leitet (somn. 1, 111/4). – R. T. Wallis, The idea of conscience in Philo of Alexandria: StudPhilon 3 (1974/75) 27/40.

2. Josephus. Als ein Schlagen des G. interpretiert Josephus das Sichverbergen Adams u. Evas nach dem Sündenfall (ant. Iud. 1, 47) u. auch Aristobuls Schuldgefühl nach der Ermordung seines Bruders Antigonos, das schließlich zu seinem Tod führt (ebd. 13, 314/6). Das G. kann auch eine positive Rolle spielen: jeder soll handeln, wie er es als Pflicht im eigenen συνειδός erkennt, u. sich bescheiden mit der Zustimmung seines G., anderer Menschen u. vor allem Gottes, dessen Auge alles sieht (ebd. 4, 286). Dem Gesetz soll man nicht allein aus Furcht vor Strafe gehorchen, sondern um des G. willen (ebd. 3, 317/9; vgl. Rom. 13, 5). Das Zeugnis des G. ist Belohnung für den Juden, der die Torah bewahrt (c. Ap. 2, 218), deren Gesetze seinem Herzen eingeschrieben sind (ant. Iud. 4, 210).

3. Testamente der 12 Patriarchen. Das Werk verwendet den Begriff συνείδησις für den bei der Erinnerung an Sünden empfundenen Schmerz (Test. XII Rub. 4, 3; zur älteren Redeweise vom Selbstvorwurf vgl. ebd. Gad 5, 3/8. Juda 20, 5). Gott hat den Menschen mit zwei Willen ausgestattet, einem, der zum Guten, u. einem, der zum Bösen geneigt ist. Sie entsprechen den zwei Wegen, zwischen denen zu wählen ist (ebd. As. 1, 3/9. Juda 20, 1/3).

4. Rabbinische Literatur. Sie zeigt sich tief besorgt um die Erfüllung des göttlichen Willens, der in der Torah ausgesprochen u. durch die Überlieferung der Schriftgelehrten bewahrt wird. Wegen der Betonung der absoluten Souveränität Gottes u. da Gesetz u. Tradition beinahe jede Kleinigkeit des täglichen Lebens genauestens regeln, wird nur wenig gesagt über die Rolle des einzelnen G. als des Organs zur Findung des rechten Weges. In Talmud u. Midrasch finden sich gelegentlich Äußerungen über G.probleme. Detaillierten Auseinandersetzungen u. Überlegungen der rabbinischen Kasuistik liegen G.urteile zugrunde in Fragen peinlicher Bewahrung der kultischen Reinheit oder bei der Suche nach erträglichen Auswegen, wenn die Folgerungen aus der Tradition übermäßig streng erschienen. Nach den Abot d[e]Rabbi Natan 30 sündigt, wer im Zweifel über die Rechtmäßigkeit seines Tuns handelt (vgl. Rom. 14, 23). Gewöhnlich entscheidet die Schule Šammajs erschwerend, die Hillels erleichternd, so daß die Mischnah ('Edujjot 4) die wenigen Fälle aufzählt, in denen Hilleliten streng u. Šammajiten lax urteilten. Die meisten G.probleme verursacht die rituelle Unreinheit durch Berührung mit Heiden oder anderer befleckender Gesellschaft ('Abodah Zarah). Die Rabbinen gestatten die Lüge gegenüber Mördern, Räubern u. Steuereintreibern (Nedarim 3, 4). Sie verbieten Nekromantie oder Magie (jSanhedrin 7, 7 [15]) u. gestatten sexuelle Abstinenz aus Gründen des Torahstudiums (Ketubbot 5, 6). Die Torah ist Gottes Instrument bei der Schöpfung (Pirqe 'Abot 3, 14). Ihr Studium hemmt des Menschen bösen Trieb (bQiddušin 30b). Die Rabbinen entnahmen Gen. 8, 21 den Ausdruck yeṣær hāra' für die Neigung des Menschen, die bösartig wird, wenn sich der Mensch zu bewußt ungesetzlichem Tun trei-

ben läßt. Der Trieb ist Gottes Schöpfung, im Menschen gegenwärtig seit seiner Empfängnis (Gen. R. 34, 10 [320, 1 Theodor-Albeck]), ein niederes zweites Selbst; ein Dualismus Leib gegen Seele wird jedoch nicht vertreten (s. G. F. Moore, Judaism in the first centuries of the christian era 1 [Cambridge, Mass. 1927] 479/88; J. Bonsirven, Le judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ 2 [Paris 1935] 21/3). Der Mensch besitzt die Freiheit zu sündigen u. ist deshalb zwischen Gut u. Böse gespalten. Der böse Trieb hat die Macht, den Menschen von leichten zu schweren Sünden zu treiben, weil sein Herz verhärtet (bŠabbat 105b; vgl. bSanhedrin 99b; bSukkah 52a). Im Gegensatz dazu wird erfüllte Pflicht mit neuer Pflichterfüllung belohnt (Pirqe 'Abot 4, 2). Jedenfalls ist das Judentum keine Religion, die ein krankhaftes G. kennzeichnet, u. jüd. Einfluß führt das Christentum nicht zu Repression u. Selbsthaß.

C. Christlich. I. Neues Testament. a. Evangelien. Sie gehen davon aus, daß der Mensch kraft des ,Lichtes in ihm' (Mt. 6, 23) selbst zu beurteilen vermag, was recht ist (Lc. 12, 57), u. betonen kämpferisch, es verunreinige nicht der Verstoß gegen überlieferte Zeremonialgesetze, sondern die Bosheit des Herzens (Mt. 15, 10/20). Rechtschaffenheit besteht nicht in allein äußerer Reinheit, sondern in reinen Beweggründen des Handelns. Die damit gegebene Ablehnung des überkommenen jüd. Vorbildes macht die Ablösung des Moses-Gesetzes durch eine neue Autorität erforderlich. Das persönliche Vorbild Jesu, die Vollmacht der von ihm bestellten Apostel, der moralische Druck einer Kirche von Auserwählten auf das einzelne Glied der Gemeinde, der im AT geoffenbarte Wille Gottes: dies waren Autoritäten für die frühen Christen. Dennoch verblieb dem einzelnen sein G. Nachdrücklich betonte das entstehende Christentum die Pflicht, dem Ruf Gottes gegen allen Druck von seiten des traditionellen Judentums zu folgen (Act. 5, 29; Gal. 5, 11). Jesus lehrt, wenn ein Jünger sich seines Bekenntnisses zu ihm schäme, werde sich der Menschensohn seiner beim Gericht schämen (Mc. 8, 38). Ganz selbstverständlich wird darum das reine G. des einzelnen den gesellschaftlichen Regeln entgegengesetzt, wenn diese daran hinderten, das erneuernde Wirken des Geistes bei Errichtung der messianischen Gemeinde anzuerkennen.

b. Paulus. Hellenistischer Sprachgebrauch verwendet συνείδησις für die gemeinmenschliche Erfahrung des Sichbewußtwerdens eigenen Fehlverhaltens in der Vergangenheit, nicht hingegen im Sinne einer Kraft, die eigene Absichten für künftiges Handeln überprüft. Paulus erweitert die Anwendung des Begriffes dahingehend, auch die Überzeugung zu sittlichen Fragen darin einzubegreifen. Was für die Juden die Torah, ist das G. für die Heiden, die so unbewußt die Vorschriften des Gesetzes erfüllen können (Rom. 2, 15). Da die Torah nicht allein im Rückblick urteilt, sondern auch zu Künftigem rät, erscheint es natürlich, dem G. eine ähnliche Rolle zuzuschreiben. Entsprechend kann Paulus συνείδησις in vorausschauendem Sinn verwenden (ebd. 13, 5). Er gibt seiner Lehre ein personalistisches Gepräge, wenn er lehrt, das G. des geisterfüllten Gläubigen bleibe dem Urteil anderer unzugänglich. Nicht einmal sich selbst kann man beurteilen; es ist vielmehr der Herr allein, der das Urteil über einen fällt (1 Cor. 4, 3/5). Selbst ein reines G. reicht nicht zur Rechtfertigung vor Gott. Paulus bewahrt in einer von Spannungen u. Auseinandersetzungen geprägten Lage die Einheit der Kirche, indem er voneinander abweichende G.entscheidungen zuläßt. In Fragen des Fleisch- oder Gemüseessens soll kein Christ über den Bruder urteilen. Jeder einzelne ist gegenüber Gott, nicht den Menschen verantwortlich (Rom. 14). Daraus folgt das besondere paulinische Interesse an sittlich Indifferentem. Ehe oder Ehelosigkeit, Sklaverei oder Freiheit, Beschneidung oder Unbeschnittensein, Fleischgenuß oder -enthaltung, selbst der Genuß von Götzenopferfleisch: all dies ist weder gut noch böse. Der moralische Wert hängt ab von dem (unterschiedlichen) Urteil des G. Was für den einen recht ist, mag falsch sein für den anderen. Wer beim Essen Bedenken hat, ist verurteilt, weil er nicht mit freiem G. ißt (ebd. 14, 23). Im Zweifel ist deshalb der sichere Weg zu wählen. Der Grundsatz von Gemeinschaft u. Liebe verbietet dem Christen, nach eigenem Belieben zu handeln (ebd. 15, 1/3). Alles ist erlaubt, d.h. objektiv betrachtet Adiaphoron, aber nicht alles nützt der Gemeinde (1 Cor. 6, 12). Der Gläubige ist verpflichtet, Handlungen zu unterlassen, die einen Mitgläubigen beunruhigen, auch wenn der Handelnde vor dem eigenen G. nichts Böses täte. Deshalb muß auch der, der die Nichtexistenz heidn. Götter

erkannt hat, aus Liebe zum schwächeren Bruder, der Anstoß nehmen könnte, sich des Genusses von εἰδωλόθυτα enthalten. Paulus ist demnach im Grundsatz liberal, jedoch rigoristisch in der Praxis, u. die spätere Kirche schloß sich (nicht nur in der Frage der εἰδωλόθυτα, sondern auch in der Bewertung von Literatur, Kunst, Theater usw.) seinem Rigorismus an, so daß Paulus' liberales Bestreben, die Abweichung als rechtmäßig zu verteidigen, erfolglos blieb. Unklar ist, ob die paulinischen Aussagen über den notwendigen Respekt vor dem G. des anderen nur die Achtung vor ernster (wenngleich irrender) Absicht u. Neigung bedeuten oder die abweichenden Urteile als gleichermaßen gültig anerkennen. Es charakterisiert den Apostel, der ‚alles allen' (1 Cor. 9, 22) sein wollte, daß er keine letzte Verbindlichkeit zu bestimmen sucht. Ihm reicht, daß das G. verpflichtet, auch wenn es irrt. So erweitert Paulus stark den Bereich von Handlungen, die weder generell verboten, noch allgemein erlaubt sind. – Wegen des grundsätzlich zu beachtenden Nutzens für die Gemeinde schließt der paulinische Katalog der Adiaphora weder den Schleier der Frauen in der Versammlung (1 Cor. 1, 1/11), noch die Arbeitsverweigerung wegen des nahen Weltendes (2 Thess. 3, 6/12) ein. In solchen Dingen hat die christl. Gemeinde den Vorrang vor dem einzelnen. – In den Pastoralbriefen erhält der Begriff συνείδησις wertende Epitheta: ‚ein gutes G.' (1 Tim. 1, 5. 19), ein verhärtetes G. ist ‚gebrandmarkt' (ebd. 4, 2). Den Unreinen u. Ungläubigen ist nichts rein, ihr νοῦς u. συνείδησις sind besudelt (Tit. 1, 15). Ein wohlgefälliger Gottesdienst erfordert ein ‚reines G.' (1 Tim. 3, 9; 2 Tim. 1, 3). – Vor dem Eucharistieempfang soll man sich prüfen (1 Cor. 11, 28). Die Johannesbriefe werfen das Problem des Betens mit unreinem G. auf: Gott ist größer als unser Herz u. weiß um alle Dinge (1 Joh. 3, 20f; vgl. Joh. 21, 17). Beim Gebet ist lautere Absicht unabdingbar (1 Cor. 5, 8; Hebr. 13, 18; 1 Petr. 3, 21). Ein reines G. zu bewahren, erfordert ἄσκησις (Act. 24, 16). Doch reicht ein gutes G. allein nicht (1 Cor. 4, 5; 11, 31). Nur Gott kennt die Geheimnisse des Herzens (Rom. 2, 16). Deshalb muß das G. ‚im Hl. Geist' Zeugnis ablegen (ebd. 9, 1). Es ist nicht eigenständig, sondern wird umgestaltet durch die Unterwerfung unter Gott, die Quelle aller sittlichen Werte (ebd. 12, 2). Soweit der νοῦς des Christen Anteil hat am Geist Gottes, besitzt er die Fähigkeit, Dinge des Geistes zu deuten u. zu beurteilen (1 Cor. 2, 13). – Die Ablösung des Gesetzes durch das G. schafft Freiheit, erlöst von übertriebenem Skrupel u. freudloser Besorgtheit um die Erfüllung genauer Vorschriften (Rom. 14, 17; Col. 2, 16). Anderseits zügelt die Verpflichtung, allezeit in Liebe u. Achtung gegenüber den übrigen Gemeindemitgliedern zu handeln, die Gleichgültigkeit des liberalen Moralisten, der seine Pflichten verringert u. seine Rechte betont, bis er gegenüber den Interessen anderer gleichgültig wird (1 Cor. 8). – Nicht allein die christl. Gemeinde, auch der Staat hat Ansprüche an den einzelnen. Der Obrigkeit ist zu gehorchen, nicht nur der unangenehmen Folgen des Ungehorsams wegen, sondern ‚um des G. willen' (Rom. 13, 5). Die Obrigkeit ist als ‚Gottes Dienerin für das Gute' (ebd. 13, 4) sittlich gerechtfertigt u. stellt berechtigte Forderungen an das G. des einzelnen. Wann darf dieses den Gehorsam verweigern? Diese bei Paulus nicht aufgeworfene Frage fordert die Anerkennung einer höheren Gerechtigkeit als das begrenzte Recht des Staates, eine Unterscheidung, die schon Aristoteles getroffen hatte (rhet. 1, 10, 1368b 7; 1, 15, 1375a 27; vgl. Hirzel aO. [o.Sp. 1047]). Diese Frage gewann Bedeutung für die christl. Märtyrer. Hatten die Makkabäer den Tod dem Essen von Schweinefleisch vorgezogen, so starben die Christen lieber, als zu Ehren der Götter Weihrauch zu verbrennen. Beide fühlten sich einem höheren Gesetz verpflichtet. Denen, die dies verkannten, schien solches Handeln verbohrter Ungehorsam gegenüber der rechtmäßigen Obrigkeit u. überdies unvernünftig; denn wer kann schon eines unzugänglichen Geheimnisses wie des göttlichen Willens so sicher sein, daß er dafür Leben u. Freiheit geringachtet?

c. *Das neue Gesetz.* Von den paulinischen Briefen hätte die frühe Kirche leicht eine Anschauung vom G. ableiten können, die der epikureischen überraschend nahestand: das G. als die subjektive Entscheidungsfähigkeit der Person in moralischen Fragen, frei von obsessiver Furcht u. ängstlichem Skrupel, freilich begrenzt, nicht (wie bei Epikur) durch Eigennutz, sondern durch Liebe u. Sorge für die Gemeinschaft. In der alltäglichen Wirklichkeit ging jedoch die kühne paulinische Behauptung ‚alles ist erlaubt' (1 Cor. 6, 12, vielleicht angeeignetes gegnerisches Zitat) in

zahllosen Einschränkungen unter. Die nahezu antinomistischen Äußerungen des Apostels waren paradoxerweise begleitet von einer neuen Kasuistik, in der die auf den Einzelfall angewandten Grundsätze zwar vom mosaischen Gesetz unabhängig waren, jedoch keineswegs individualistisch oder rein subjektiv. Vor allem wurde den Gläubigen Jesus als bindendes Beispiel vor Augen gestellt. Auch war eine Berufung möglich auf die sich rasch verfestigenden Gebräuche der frühchristl. Gemeinden (zB. 1 Cor. 11, 6). Die Alte Kirche erbte von der apostolischen Zeit die Überzeugung, mit dem Band der Brüderlichkeit sowie Beispiel u. Wort Jesu besondere Normen einer in Selbsthingabe u. gegenseitiger Liebe zentrierten eigenen christl. Sittlichkeit zu besitzen. Schon bald wurde die Lehre Christi begriffen als das neue Gesetz der Christen (vgl. Mt. 5/7; 1 Cor. 9, 21; Gal. 6, 2), das genaue Regeln bot für Scheidung u. Wiederverheiratung (Mc. 10, 11f; 1 Cor. 7, 10), freiwillige Ehelosigkeit (Mt. 19, 12), Eidesleistung (Mt. 5, 34/7; vgl. Jac. 5, 12 mit Sir. 23, 9 u. der Praxis der Essener [Jos. bell. Iud. 2, 135]), Reichtum u. Almosen (Mc. 8, 17/31; 1 Tim. 6, 17), Ablösung öffentlichen Prozessierens durch innerkirchliche versöhnende Vermittlung (Mt. 18, 15/7; 1 Cor. 5, 9/6, 3; vgl. P. E. Pieler, Art. Gerichtsbarkeit: o. Sp. 467) u. den Verzicht auf Gewalttätigkeit u. Revolution (Mt. 5, 38/48; 26, 53; vgl. O. Cullmann, Jesus u. die Revolutionäre seiner Zeit [1970]; M. Hengel, War Jesus Revolutionär?[4] = Calwer Hefte 110 [1973]; ders., Gewalt u. Gewaltlosigkeit = ebd. 118 [1971]).

II. Nachntl. Zeit. a. Offene Fragen. Selbst auf den genannten Gebieten blieben viele Fragen noch unentschieden. Das Evangelium lehnt Krieg u. Gewalt ab, verurteilt den Soldatendienst selbst aber nicht ausdrücklich. Nach Hippol. trad. apost. 16 (SC 11bis, 72) ist dieser Beruf für einen Getauften unziemlich; zahlreiche weitere Zeugnisse lassen den Widerwillen der frühen Christen gegenüber dem Krieg erkennen (Tert. patient. 3; adv. Marc. 3, 14; idol. 19; Orig. c. Cels. 2, 30; 3, 7; 5, 33; Paul. Nol. ep. 25). Anderseits ist ein Legionärsdienst von Christen gut bezeugt (zB. Pass. Maximil. 2, 9 [246 Musurillo]: dixit Dion proconsul: in sacro comitatu dominorum nostrorum Diocletiani et Maximiani, Constantii et Maximi, milites Christiani sunt et militant). Selbst Origenes (c. Cels. 4, 82f; 8, 69f) zieht, wie später Augustinus (civ. D. 3, 10; 4, 15; 15, 4; 19, 7), die Möglichkeit gerechter Kriege in Betracht. Dabei war sich Augustinus jedoch nur zu sehr bewußt, wie stark die Aussagen des Evangeliums über Gewaltlosigkeit die G. beunruhigten, u. rechtfertigte den Militärdienst nur als scheußliche Notwendigkeit gleich der Tätigkeit des Henkers (ep. 189). In ohnmächtigem Idealismus fordert er, das christl. Imperium müsse so Krieg führen, daß der Besiegte nach der Niederlage Gerechtigkeit u. Frieden genieße (ep. 138, 9/15). Auch nachdem den Laienchristen Kriegsdienst gestattet war, wurde weiterhin mißbilligt, wenn Kleriker im Heer kämpften (zB. Greg. Tur. hist. Franc. 4, 42; 5, 20: Salonius u. Sagittarius). Honorius untersagt die Ordination aktiver Soldaten (Cod. Theod. 7, 20, 12, 2 vJ. 400; Innocent. I ep. 2, 4 [PL 20, 472]; das 1. Konzil von Toledo vJ. 400 verbietet im cn. 8 die Diakonatsweihe von Männern, die als Getaufte Militärdienst geleistet hatten, mochten sie auch niemals Blut vergossen haben). – Eine weitere Streitfrage war die Wiederverheiratung Geschiedener. Ein Verbot bedeutete möglicherweise Not oder Schlimmeres (Orig. in Mt. comm. 14, 23 [GCS Orig. 10, 340f]). In einer Mischehe konnte es der Heide sein, der seinen christl. Gatten verließ; diesem stand dann eine neue Ehe frei (Ambrosiast. in 1 Cor. 7, 10f [CSEL 81, 2, 71/91]). Vgl. G. Delling, Art. Ehescheidung: o. Bd. 4, 714f. – War Jesu Verbot des Schwörens absolut gemeint? Wenn ja, hätte als erster Paulus dagegen verstoßen (Aug. c. Faust. 19, 22; ep. 157, 40; serm. 180, 44). Vielleicht hielt Jesus den Eid nur für unvereinbar mit der Idealgesellschaft des Gottesreiches. Hieronymus gestattet zu schwören (in Jer. 1, 69 [CCL 74, 40]; in Hes. 17, 19/21 [75, 221]). Augustinus betrachtet den Eid als notwendiges Übel (de s. Dom. 1, 51). Joh. Chrysostomos hingegen hält das Verbot für unbedingt u. sucht seine Gemeinde von der Schwere dieses Fehlers zu überzeugen (in Act. hom. 8, 3; 9, 5; 11, 4; 13, 4 [PG 60, 73. 81f. 98. 112]; in Rom. hom. 12, 8; in Eph. hom. 2, 4; stat. 10, 12). Unter Umständen ist die Wahrhaftigkeit nicht die vordringlichste Pflicht, oder Schwur u. Versprechen binden nicht länger, weil sich die Umstände geändert haben bzw. der Eid in übler Angelegenheit geschworen wurde (Ambros. off. 1, 263; Athanas. ep. ad Drac.: PG 25, 324; vgl. die Diskussion über den Eid der Ikonoklasten auf der Actio IV des 2. Konzils

v. Nikaia iJ. 787). – *Almosen konnten das G. des Gebers wie des Nehmers beunruhigen (Did. 1, 5f). Geld sollte nach allgemeiner Ansicht nicht in einer Form gegeben werden, die den Empfänger demütigte (Sext. sent. 339), oder aus anderem Grund als reiner Nächstenliebe (vgl. Paul. Everget. coll. 4, 2, 1 [J. Kannas (Hrsg.), Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν . . . ἁγίων πατέρων . . . συναθροισθεῖσα . . . καὶ . . . ἐκτεθεῖσα παρὰ Παύλου . . . Εὐεργετινοῦ[6] 4 (Ἀθῆναι 1966) 40], beruhend auf Apophth. patr. N 258 [F. Nau, Histoire des solitaires égyptiens: RevOrChr 14 (1909) 367; zur Serie anonymer Apophthegmata u. ihrer Zählung s. J. C. Guy, Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum (Bruxelles 1962) 59/115] u. vielleicht einst Teil von Joh. Mosch. prat.; vgl. H. Chadwick, John Moschus and his friend Sophronius the sophist: JournTheolStud NS 25 [1974] 73). Es blieb aber die schwierige Frage, wie das Almosengeben abzuwägen war gegen die Bedürfnisse der vom Wohltäter unmittelbar Abhängigen (vgl. E. F. Bruck, Kirchenväter u. soziales Erbrecht [1956]). Sollte die Kirche nur ein Drittel des Vermögens erhalten (Basil. hom. 7, 7 [PG 31, 299]; Joh. Chrys. in Mt. hom. 88 [PG 57, 779]), den Anteil eines der Kinder (Aug. en. in Ps. 48, 14; serm. 87, 13; 355, 4) oder gar alles, weil ererbter Wohlstand unmoralisch ist (Salv. eccl. 1, 20/2; 4, 1/7)? Auch Almosenempfänger hatten ihre Bedenken; ein eifriger Mönch nahm keinerlei Geschenke an (Apophth. patr. N 258f [Nau, Histoire aO. 367]; Joh. Mosch. prat. 111. 134 [PG 87, 3, 2976. 2997]). – Viele weitere Fragen des moralischen Verhaltens ließen sich nicht durch bloßen Verweis auf überlieferte Gebote des Herrn lösen. Zinsnahme zB. verbieten Ev. Thom. 95; Conc. Illiberit. cn. 20; Conc. Arelat. I a. 314 cn. 12; Conc. Nicaen. I a. 325 cn. 17 usw. Eine weniger rigorose Haltung bezeugen Theodrt. h.e. 4, 9; Sidon. Apoll. ep. 4, 24. Götzenopferfleisch konnten unbedenklich alle verzehren, die wußten, daß ein heidn. Gott nicht wirklich existiert (1 Cor. 8). Es zu genießen, gehörte somit zumindest bei einigen Gnostikern zu den Adiaphora (Iustin. dial. 35; Iren. haer. 2, 14, 5 über die Valentinianer; Euseb. h. e. 4, 7, 7 mit Zitat Agrippa Castors über *Basilides; Iren. haer. 1, 24, 6; PsTert. haer. 1, 5; Filastr. haer. 32, 7; Epiphan. haer. 34, 4). Basilides wiederum betrachtet das Martyrium als Sühne begangener Sünden (J. H. Waszink, Art. Basilides: o. Bd. 1, 1219) u. läßt so erkennen, daß seine Ethik ein Bekenntnis während Verfolgungen nicht ausschloß (P. Nautin, Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie et Origène: Mélanges d'histoire des religions offerts à H. C. Puech [Paris 1974] 393/403). – Die Zurückhaltung der Christen, ein öffentliches Amt in Staats- oder Regierungsdiensten zu bekleiden, ließ Kelsos die Sicherheit des Reiches bedroht sehen (Orig. c. Cels. 8, 75). Origenes entgegnete, die Christen lehnten die Übernahme öffentlicher Ämter nicht ab, hielten aber um Gottes u. der Gesellschaft willen den Dienst in der Kirche für dringlicher, ein Urteil, das deutlich die nachkonstantinische Zeit vorwegnimmt. Auch Tert. idol. 17 gestattet dem Christen die Übernahme eines Amtes, sofern er nicht an Opferungen teilnimmt, keine Spiele veranstaltet oder leitet, nicht in Kapital- u. Kriminalfällen Recht spricht u. nie jemanden zu Folter u. Gefängnis verurteilt; im Ergebnis machen damit die Begleitumstände des Amtes dieses selbst unannehmbar (vgl. Tert. cor. 11). Min. Fel. 31, 6 macht sich diese Anschauung zu eigen. Hippol. trad. apost. 16 (SC 11bis, 72) hält jedes mit dem ius gladii ausgestattete Amt für unvereinbar mit der Berufung des Christen. Die Todesstrafe war für die Alte Kirche unannehmbar (Athenag. leg. 35; Lact. inst. 6, 20, 15/20), doch wandelt sich die absolute Ablehnung. Das Konzil v. Elvira (cn. 56) verbietet einem christl. Richter während seiner Amtszeit die Teilnahme am Gottesdienst. Daraus entstand die Regel, daß in der Kirche keiner, nicht einmal der Kaiser, weltliche Amtsinsignien oder Waffen tragen durfte (Greg. Naz. ep. 86, 1 [dazu M. M. Hauser, Prosopographie zu den Schriften Gregors v. Nazianz = Theophaneia 13 (1960) 27_{14}]; [Ps]Joh. Chrys. pent. 1 [PG 52, 808; zur Verfasserfrage s. J. A. de Aldama, Repertorium pseudochrysostomicum (Paris 1965) 133 nr. 363]; die Konstitution Theodosios' II [Cod. Theod. 9, 45, 4 vJ. 432 = ActConcOec 1, 1, 4, 61] verwehrt Bewaffneten den Anspruch auf kirchliches Asyl; s. L. Wenger, Art. Asylrecht: o. Bd. 1, 841f). Die Todesstrafe wird auch später abgelehnt (Greg. Naz. ep. 78, 6), aber der Rigorismus der Novatianer, die für solche Strafen verantwortliche Christen exkommunizierten, fand keine Unterstützung bei Ambrosius (ep. 25 [PL 16, 1083/6]), wenngleich auch er dringend

wünschte, daß christl. Richter von der Todesstrafe absahen. Die Hinrichtung Priscillians iJ. 386 war das Ende eines Verfahrens, bei dem der Bischof Ithacius v. Ossonuba als Hauptankläger aufgetreten war. Diese Anklage durch einen Bischof wegen eines todeswürdigen Verbrechens (Zauberei u. Manichäismus) bildete eine Belastung für das G. der Christen. Deshalb führte die Exekution zum Bruch zwischen Ambrosius (u. Siricius v. Rom) u. den gallischen Bischöfen, die mit Ithacius zusammengewirkt hatten (H. Chadwick, Priscillian of Avila [Oxford 1976] 126/32). Anderseits gesteht Leos Brief an Turribius v. Astorga (Leo M. ep. 15 praef.) zu, obgleich die Sanftmut der Kirche grausame Strafen verabscheue, seien die strengen Gesetze christl. Herrscher hilfreich, ‚da diejenigen häufig zum geistigen Heilmittel ihre Zuflucht nehmen, welche die körperliche Strafe fürchten'. – Die christl. Unterweisung zu Demut u. Gehorsam hielt von der Beteiligung an sozialrevolutionären Bewegungen ab. Ambrosius (ep. 40, 6 [PL 16, 1150f]) erklärt, der Klerus unterstütze allgemein Recht u. Ordnung, sofern darin kein Unrecht gegenüber Gott u. seiner Kirche liege, gegen das er sich wenden müsse. Solange der Kaiser rechtgläubig ist, bleibt politischer Gehorsam unproblematisch. In den theologischen Auseinandersetzungen nach Chalkedon begnügten sich in der Tat manche damit, jegliche Streitigkeiten zu vermeiden u. in der communio mit Kaiser u. Patriarchen zu bleiben (vgl. die Legende aus Cod. Paris. gr. 1596: PO 8, 175). Förderte ein Kaiser jedoch, wie zB. Konstantin den Arianismus, die Häresie, so erregte er den erbitterten Widerstand eines Athanasios (hist. Ar.; vgl. G. Gentz, Art. Athanasius: o. Bd. 1, 863) oder Lucifer (W. Tietzke, Lucifer v. Calaris u. die Kirchenpolitik des Constantius II, Diss. Tübingen [1976]). Der Bilderstreit des 8. Jh. wurde zum heftigen Kampf gegen Kaiser Konstantin V. – Ist folglich Tyrannenmord erlaubt? Origenes (c. Cels. 1, 1; 8, 65) erklärt ihn unter bestimmten extremen Umständen für gerechtfertigt. Sozomenos (h. e. 6, 2, 1) gibt auf den Vorwurf des Libanios, ein christl. Soldat habe Julian getötet, die Antwort, die Beseitigung eines solchen Antichristen sei gerechtfertigt. – Selbstmord wurde in der Regel wie Mord als Eingriff in die Pläne des Schöpfers verworfen oder als Akt der Feigheit abgelehnt (Theodrt. hist. rel. 13, 3 [SC 234, 478]). Doch konnte die Ablehnung gemildert werden, wenn sich jemand lieber das Leben nahm als Ehre oder Reinheit des Glaubens rauben zu lassen, wie einige der Märtyrerjungfrauen, zB. Pelagia (Ambros. virg. 3, 33 [PL 16, 229]; Joh. Chrys. paneg. Bern. 1 [PG 50, 629]; Sev. Ant. epp. select. 6, 8, 5 [2, 2, 413f Brooks]), die Märtyrerinnen von Antiocheia (Euseb. h. e. 8, 12, 3/5; vgl. Euseb. Emes. hom. 6 [1, 151/74 Buytaert]) oder die röm. Nonnen iJ. 410 (Aug. civ. D. 1, 17/27). Unter den verfolgten Sektierern zogen die Selbsttötung dem Übertritt vor zB. die Donatisten, deren Märtyrer die Katholiken als Selbstmörder betrachteten (Aug. in Joh. tract. 6, 23) u. die phrygischen Montanisten, die sich während der Nachstellungen durch Justinian in ihre Kirchen einschlossen, sie anzündeten u. so in den Flammen umkamen (Procop. hist. arc. 11, 23). Mönchische Tradition verteidigte das Verhalten eines ägyptischen Christen, der aus Trauer über die Massenübertritte seiner Glaubensgenossen zum Islam seinem Leben ein Ende setzte (aus Cod. Paris. gr. 1596: F. Nau, Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinaï: OrChrist 2 [1902] 88; vgl. auch I. M. Lapidus, The conversion of Egypt to Islam: IsraelOrientStud 2 [1972] 248/62). Ausnahmen vom generellen Verbot des Totengottesdienstes für Selbstmörder (Pall. hist. Laus. 33 [160/2 Bartelink]; Conc. Aurelian. II a. 533 cn. 15; Conc. Bracar. I a. 561 cn. 16; Greg. Tur. hist. Franc. 4, 39) wurden bei dämonischer Besessenheit oder Geisteskrankheit gewährt (Joh. Cass. conl. 2, 5). – Die Anwendung empfängnisverhütender Mittel betrachteten Christen aus dem Erfahrungsbereich des Hieronymus (ep. 22, 13; 123, 15) als Angelegenheit des einzelnen G. (vgl. auch J. H. Waszink, Art. Empfängnis: o. Bd. 4, 1254). Trotz offizieller Mißbilligung befragten zahllose Christen Wahrsager, Astrologen u. Geisterbeschwörer (PsClem. Rom. hom. 1, 5; Ambrosiast. quaest. 115, 51 usw.). Viele Gläubige fanden nichts Böses dabei, Theater- u. Zirkusvorstellungen zu besuchen, gingen womöglich sogar zur Tierhetze ins Amphitheater (s. H. Jürgens, Pompa Diaboli = Tübing. Beitr. Altertumswiss. 46 [1972]; W. Weismann, Kirche u. Schauspiele = Cassiciacum 27 [1972]; O. Pasquato, Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo = OrChristAnal 201 [Roma 1976]). Kämpfe von *Gladiatoren stießen dagegen auf Abscheu (Aug. conf. 6, 8, 13). –

Manche Christen teilten die Ansicht heidn. Zeitgenossen, der *Geschlechtsverkehr eines Herrn mit seiner Sklavin sei statthaft (Aug. serm. 224, 3; Paulin. Pell. euchar. 166; vgl. G. Delling, Art. Ehebruch: o. Bd. 4, 677). Umstritten war, ob dauerndes Zusammenleben mit einer Konkubine ohne gesetzliche *Eheschließung dem Erfordernis der Monogamie genüge (Lact. inst. 6, 23, 23; Conc. Tolet. I a. 400 cn. 17; Leo M. ep. 147). Unstrittig war, daß ein Finder gefundenes Geld nicht behalten dürfe (Orig. in Lev. comm. 4, 5; Greg. Thaum. ep. can. 5; Aug. serm. 32, 31; 179, 78). Keine leichte Antwort ließ sich bei Pflichtenkollision geben. Doch durfte eine Gattin Ehebruch begehen, um ihres Gatten Leben zu retten (Aug. de s. Dom. 1, 50; Joh. Mosch. prat. 186. 189). Wo die Schrift schweigt, müssen Verstand u. G. entscheiden (Novat. spect. 3).

b. Unterschiedliche Antworten. Die G. der Christen entschieden die offenen Fragen häufig auf sehr unterschiedliche Weise. Einerseits neigten, wie bereits die Paulinen zeigen, manche großzügige Gläubige dazu, ihre sozialen Verpflichtungen niedrig anzusetzen. Auf der anderen Seite waren überängstliche Christen beherrscht von Furcht, Geboten u. Verboten. Skrupel wurden von den kirchlichen Autoritäten abgebaut (zB. Dionys. Alex.: Euseb. h. e. 7, 9; Athanas. ep. ad Amun.: PG 26, 1169/76); Gregor. M. past. 11, 56a (MG Ep. 2, 339, 30) äußert die zeitlos gültige Beobachtung, fromme Seelen plage oft die Vorstellung, schuldig zu sein, obgleich sie es nicht sind. Wenigstens für die Orthodoxen war entschieden, daß Häresie u. götzendienerische Genossenschaften (konnte man sie sicher bestimmen) nicht zu den Adiaphora gehörten. Die Gnostiker hielten ihr G. für nicht gebunden durch die konventionellen Zwänge der Gesellschaft. In einigen Sekten, zB. den Karpokratianern, führte die Ablehnung der Konvention zu völliger sexueller Zügellosigkeit (Clem. Alex. strom. 3, 5/10). Tatian, ein Asket in gnostischem Umfeld, lehnt die Gewohnheiten u. Gesetze der Gesellschaft mit der Begründung als ungültig ab, daß die Gesetze der verschiedenen Rassen miteinander unvereinbar seien (or. 28). Sein Argument ist jedoch nur die drastische Variante der beliebten Gegenüberstellung von universell gültigem Gesetz Christi u. begrenzten Gesetzen der einzelnen Reiche (zB. Joh. Chrys. in Ps. 44, 13 [PG 55, 203]). Plotin (enn. 2, 9, 15) beklagt (zu Recht ?) das mangelnde Interesse der Gnostiker an der Moral. Dieses Problem beschränkte sich jedoch nicht auf die dualistischen Sekten. Die starke mystische Sehnsucht der Messalianer führte im 4. Jh. zu ähnlichen Phänomenen, zu geschlechtlicher u. sittlicher Zuchtlosigkeit (Epiph. haer. 80, 3), der Symeon v. Mesopotamien zu steuern suchte (Macar./Sym. hom. B 63, 2f [GCS Macar./Sym. 2, 211]; hom. HA 53, 3 [30 Marriott]). Die meisten Gläubigen vermochten jedoch kein ekstatisches Leben zu führen; in der Praxis war die Forderung nach Regeln unabweisbar, mochte dies auch oft zu bloßem Formalismus degenerieren.

c. Formalismus. Er läßt sich schon sehr früh beobachten. Die Didache (2f) legt einen neuen Dekalog vor mit dem Verbot der Magie, *Astrologie u. *Abtreibung. Sie stellt fest, Hauptirrtum der jüd. Fastenregeln sei die Beobachtung der falschen Wochentage. Diese Klage zeigt, daß die Kirche von der Grundsatzkritik des Legalismus u. Formalismus zu kleinlichem Meinungsstreit über Einrichtungen u. Bräuche des Judentums überging. Es war leicht, abzugleiten von Jesu Sorge um die rechte moralische Einstellung zu einer egozentrischen Besorgtheit, ob man die von der Gemeinde vorgeschriebenen Verhaltensweisen an den Tag lege, u. weiter zu der introspektiven Selbstbefragung, ob die eigene Gesinnung den hohen Anforderungen des göttlichen Gesetzgebers genüge. Skrupulöse Achtsamkeit, εὐλάβεια, wird vorrangige Pflicht u. Liebe zu Almosengeben. Armenfürsorge führt zu einem ausgeglichenen Konto in den himmlischen Rechnungsbüchern (Ignat. Polyc. 6, 2; Cypr. op. et eleem. 26; Aug. serm. 60, 10: ostenditur multum valere eleemosynam ad exstinguenda et delenda peccata).

III. 3. Jahrhundert. a. Tertullian. Die G.-lehre (s. Stelzenberger, Tertullianus) dieses ausgesprochenen Rigoristen glich die christl. Ethik einem Rechtskodex mit genau vorgeschriebenen Pflichten an, der für Laxheit keinerlei Raum läßt. Verboten werden nicht allein Astrologie, Magie, Götzendienst, Prostitution u. Gladiatorentraining, sondern auch Lehrerberuf, öffentliche Ämter, da mit christl. Demut unvereinbar, u. Soldatendienst (idol.). Tertullian streitet gegen die Christen, die Zirkus, Pferderennen u. Theater verteidigen (spect. 7/9. 17). Er untersagt selbstverständlich jeden Eid u. verbietet unter montanistischem Einfluß die Zweitehe (*Digamus). G.

ist für Tertullian das Pflichtbewußtsein (officium: adv. Hermog. 1; adv. Val. 1), das sittliche Wertempfinden, das die Vergnügungssucht zerstört (spect. 1) u. nach seiner Ansicht unter Christen verfeinerter ist als unter Heiden: christl. Frauen besitzen das Empfinden für wahre Zucht u. Schamgefühl (cult. fem. 2, 1); die Heiden dulden allgemein Kindsmord, Abtreibung u. Knabenschänder (apol. 8f. 46), während das christl. G. solches verurteilt. Der natürliche Mensch besitzt jedoch angeborene Moral u. religiöses Empfinden (ebd. 22. 29; test. an. 5). Deshalb vermag niemand der Furcht zu entkommen, wenn er Unrecht begangen hat (adv. Marc. 4, 17, 12). Tertullian kann denen, die die christl. Sexualmoral für streng halten, antworten mit einem Hinweis auf die allgemeine Überzeugung, daß geschlechtliche Enthaltsamkeit notwendig ist für die geistige Gemeinschaft mit Gott (castit. 10; vgl. H. Chadwick, Art. Enkrateia: o. Bd. 5, 347).

b. Klemens v. Alexandreia. Wie Tertullian ist der Alexandriner im Herzen ein Puritaner, gründet aber seine Vorstellung vom moralischen Bewußtsein gleichfalls auf die Lehre, daß Gottes Schöpfung gut ist, u. vertritt diese Überzeugung bestimmt u. kämpferisch gegenüber gnostischem Pessimismus u. Determinismus. In seinen ethischen Stellungnahmen sucht Klemens dementsprechend einerseits die Freiheit u. Autonomie des Menschen u. andererseits dessen Abhängigkeit von Gott zu behaupten. Glaube ist ein Erfassen des Guten u. Besten in der menschlichen Erfahrung (protr. 25). Der Anruf des Evangeliums Christi richtet sich an jedes Kind des Schöpfers, u. die rechte Antwort darauf ist der Gehorsam (ebd. 99, 3/100, 2). Weil die Erde dem Herrn gehört u. voll von ihm ist, können die Wahrheit u. das Gute auch außerhalb der Bibel im Platonismus, Stoizismus u. im G. des Menschen erkannt werden. Da Gott uns alles reichlich zur Freude gegeben hat, dürfen Ehe, Wein u. selbst ein bescheidener Wohlstand hingenommen werden, jedoch immer mit gehöriger Zurückhaltung u. nie hedonistisch ausgekostet (div. salv. 41). ‚Wer beständig bis an den Rand des Gesetzmäßigen geht, verfällt leicht ins Ungesetzliche' (paed. 2, 14, 3). Da das Leben eine gute Gabe Gottes ist, verwirft Klemens die stoische Anschauung, Selbstmord sei eine statthafte Ausübung heroischer Freiheit (strom. 6, 75, 3), u. schließt in diese Verurteilung auch die Christen ein, die sich zum Martyrium drängen (ebd. 4, 17, 1; 76f). Doch Klemens' weltbejahende Äußerungen sind nicht sein letztes Wort. Er vertritt auch die Ansicht, wer die Anschauung Gottes begehre, müsse sein natürliches Verlangen ablegen (strom. 7 passim). Deutlich werden soll die kreatürliche Abhängigkeit des Menschen, der ohne Gnade blind ist gegenüber seiner wahren Natur u. Bestimmung. Die Autonomie des G. wird keineswegs soweit betont, daß das G. zu einem Gott erklärt würde (eine Meinung, von der Theophil. Ant. ad Autol. 2, 4 berichtet). Oberste Pflicht des Menschen ist es, sich selbst als Kind des himmlischen Vaters zu begreifen u. zu lernen, in der Nachahmung Christi den Absichten des Schöpfers zu entsprechen. Auf dieser Grundlage errichtet Klemens die Fundamente einer asketischen Spiritualität. – Vgl. Stelzenberger, Klemens.

c. Origenes. Jeder vernunftbegabte Mensch besitzt sittliche Urteilsfähigkeit kraft der κοιναὶ ἔννοιαι, der allgemein anerkannten Übereinstimmung, von der die stoische Ethik spricht. Bei der Schöpfung hat Gott der ganzen Menschheit den Keim seines Gesetzes eingepflanzt, u. sofern die Sünde ihn niedergetreten hat u. verwelken ließ, ist es Zweck des Evangeliums, das angeborene G. zu seiner rechten Entwicklung zu bringen (c. Cels. 1, 4). Zwischen dem Evangelium u. der natürlichen Sittlichkeit aller unterwiesenen u. wohlerzogenen Menschen besteht kein Gegensatz (ebd. 3, 40; in Jer. hom. 14, 10). Die Erlösung verwirklicht eine bereits angelegte Fähigkeit (in Rom. comm. 8, 2). Die Annahme vollständiger Verderbtheit ist deshalb eine Irrlehre des gnostischen Dualismus u. Determinismus; denn ein gänzlich verderbtes Wesen könnte nicht getadelt, sondern nur bedauert werden (in Joh. comm. 20, 28, 254). Noch sein verräterischer Kuß erweist selbst einen Judas als nicht völlig verdorben (c. Cels. 2, 11). Angeborener Verstand u. G. liefern die Kriterien, mit denen der Mensch die Offenbarung erfassen u. bei der Lesung der Bibel beurteilen kann, was ‚Gottes würdig' ist. Ohne ihre Führung müßte ein Leser des AT sich von Gott schlimmere Vorstellungen machen als von dem rohesten u. ungerechtesten Menschen (princ. 4, 2, 1). Origenes vertritt jedoch nicht die Ansicht, der kluge Verstand sei oberster Richter dessen, was recht ist, gänzlich unabhängig von der gött-

lichen Offenbarung in Christus, dessen Leben für Origenes zentrales Beispiel moralischen Bemühens u. mystischen Verlangens darstellt. Die christl. Offenbarung ist keine nur lehr- u. verstandesmäßige, sondern hat auch ethischen Gehalt. Viele Ungläubige sind ehrsame u. rechtschaffene Menschen, schreiben fälschlich ihre Rechtschaffenheit aber nicht Gott, sondern sich selber oder ihren Lehrern zu. Das NT erweist Gott als die Quelle alles Guten (in Rom. comm. 9, 24). Überdies umfaßt die christl. Moral der Bergpredigt jegliches Tun, ‚alles bis zu dem geringsten Wort oder der geringsten Handlung oder dem geringsten Gedanken' (c. Cels. 1, 9) Die allermeisten Menschen verkennen den allumfassenden Charakter u. den tiefen Ernst des moralischen Sollens. Sie schenken dem Schwören, Trinken u. kleinen Diebereien keine Beachtung. Daß Gott solche ‚kleinen' Sünden nicht weniger streng als ernste öffentliche Vergehen bestraft, bleibt der unwissenden Mehrheit ungebildeter Christen verborgen. Darin waltet jedoch die Vorsehung; denn im Bewußtsein dessen würden die Vielen die Hoffnung auf Heil aufgeben, weil sie Gottes Strafe irrtümlich für persönliche Vergeltung statt für ein Heilmittel hielten (in Jer. hom. 20, 3; in Lev. hom. 14, 3; dial. 9f [SC 67, 74/6]). Diese Anschauung des Origenes ist der rabbinischen Lehre verwandt, gelegentlich solle man jemanden über kleinere Vergehen besser nicht aufklären, weil er nach der Warnung darin fortfahren könnte u. sich so größeren Strafen aussetze (Tos. Soṭah 15, 10). Vgl. die Meinung Gregor d. Gr. (past. 3, 38), leichte Fehler sollen nicht vorgeworfen werden, damit große Laster weggeräumt werden können. – Nur das Motiv entscheidet, ob eine Handlung gut oder böse ist (c. Cels. 4, 45; in Mt. comm. 11, 12; in Rom. comm. 2, 1 [6, 69 Lommatsch]). Origenes vertritt jedoch keinen Subjektivismus nach Art Abaelards; er hält eine gemeinhin als Sünde gewertete Tat auch dann nicht für gut, wenn sie in rechter Absicht vollzogen wird, er meint vielmehr, eine im allgemeinen als gut u. richtig betrachtete Handlung sei dies keineswegs, wenn sie aus wertlosem oder gemischtem Antrieb getan werde. Überdies hält Origenes kein Geschöpf moralischer Vollkommenheit für fähig (Orig.: Cat. Ps. 118, 17 [SC 189, 214/6]) u. betrachtet daher Buße als eher normalen denn außergewöhnlichen Bestandteil christl. Lebens; denn Kirche ist für ihn mehr Schule zur Unterweisung von Sündern in den Wegen des Herrn als vollkommene Gesellschaft von Heiligen. Von daher ergibt sich die große Bedeutung der geistlichen Unterweisung (vgl. W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes = BeitrHistTheol 7 [1931] 171/5. 223), wobei neben dem Amtsträger der Pneumatiker die priesterliche Gewalt der Sündenvergebung ausübt (zB. in Lev. hom. 5, 3; 8, 5; orat. 28, 8/10). Origenes empfiehlt auch die pythagoreische Regel der täglichen Selbstprüfung (frg. in Ps. 4, 5 [74 Cadiou] mit Zitat aus Carm. aur. 42 wie auch Epict. diss. 4, 6, 35). – Einem Pfeil gleich erhebt Gottes Wort das G. des Menschen zur Erkenntnis seiner Sündhaftigkeit (Orig. sel. in Ps. 37 hom. 1, 2 [PG 12, 1373]). Das G. ist die Stimme im Innern des Menschen, durch die Gott zu ihm spricht (in Rom. comm. 7, 18), das unserem Herzen eingeschriebene Wort Gottes (in Jer. hom. 16, 10). Das anklagende G. wird empfunden wie ein bohrender Wurm in den Winkeln des Herzens (in Ex. hom. 7, 6; aufgegriffen bei Maxim. Conf. ep. 1 [PG 91, 385D]), eine Geißel (Orig. sel. in Ps. 38 hom. 2, 7), ein Stachel (princ. 2, 10, 4) oder wie das äußerst schmerzhafte Feuer eines Folterknechts (in Rom. comm. 9, 23). Die biblische Rede über das Höllenfeuer wird entmythologisiert u. als die Ängste des beunruhigten G. verstanden, dessen Leiden die Harmonie der Seele zersetzen (princ. 2, 10, 4/8; vgl. H.-J. Horn, Die Hölle als Krankheit der Seele in der Deutung des Origenes: JbAC 11/12 [1968/69] 55/64). Spätere Theologen wandten sich zT. entschieden gegen diese psychologische Deutung der Hölle (zB. Joh. Chrys. sac. 6, 1, 13; Hieron. ep. 124, 7; Oros. common. 3 [CSEL 18, 156, 11f]). Dagegen verwenden sie Greg. Naz. or. 5, 36 (PG 35, 712B) u. Ambros. off. 1, 45f; 3, 24 zustimmend. Anerkannte Meinung wurde, daß unter allen Schmerzen der Hölle die Reue der stärkste sein werde (zB. Hieron. in Jes. 66, 24 [CCL 73A, 797f]; Maxim. Conf. ep. 1 [PG 91, 380/9, bes. 381D]; 4 [416AB]; 43 [640D]; Antioch. Mon. hom. 95 [PG 89, 1724A]). – Das G. muß rein bewahrt werden, unbefleckt von Meineid (Orig. in Lev. hom. 4, 2); immer ist ihm zu gehorchen, wie es die Märtyrer tun (in Num. hom. 10, 2), die für Origenes wegen ihrer Vereinigung mit dem leidenden Herrn den Gipfel christl. Vollkommenheit bilden. Was ist für Origenes das G.? Seine Antwort lautet manchmal, es sei der Schutzengel jedes Menschen. Dies ermöglicht

dann, vom höchsten Seelenteil, dem Pneuma, zu sprechen (in Rom. comm. 2, 9; princ. 2, 10, 7; vgl. in Mt. comm. ser. 57). Das Pneuma ist ein vierter, der den drei von den Platonikern unterschiedenen Seelenteilen als Spitze zugefügt wird (H. Crouzel, Art. Geist: o. Bd. 9, 516f). Daher die 4 Wesen der Hes.-Vision: Mensch, Löwe, Stier u. Adler (in Hes. hom. 1, 16). Sicher im Anschluß an Origenes äußert Hieronymus (in Hes. 1, 6/8), daß ‚plerique' den Menschen, Löwen u. Stier auf die platonische Lehre von den Seelenteilen deuten. ‚Quartamque ... vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore ... non extinguitur (zur Textüberlieferung der unsicher tradierten Stelle vgl. CCL 75, 12 mit Lit. u. App. zSt.). Dieser Text bot der Scholastik des MA Anlaß zu der Unterscheidung zwischen der conscientia, dem personalen aktuellen G., das Gut u. Böse im Einzelfall beurteilt, u. der συντήρησις, dem Urbewußtsein des Sittengesetzes als sittlichem Wertgefühl u. Bindung an ein moralisches Sollen (Thomas Aq. S. th. I qu. 79 art. 12f; 1 II qu. 94 art. 1; J. Rief, Art. Synderesis: LThK² 9 [1964] 1225f). Die Unterscheidung zwischen Synderesis u. G. gestattete die scholastische Behauptung, ersteres vermöge die allgemeinen Grundsätze klar zu erkennen, letzteres könne in der konkreten Anwendung jedoch irren (vgl. O. Lottin, Psychologie et morale aux 12e et 13e s. 2 [Louvain-Gembloux 1948] 103/350). – Vgl. Stelzenberger, Origenes.

IV. Christenverfolgung. Die Verfolgungen ließen viele G.probleme entstehen u. Anpassungen des Rechts auf die besondere Lage erforderlich werden. Petrus I v. Alex. (ep. can. 1. 8) legte fest, ein Vergehen könne durch die Erduldung schwerer Leiden aufgewogen u. ein Fall (lapsus) durch späteres mutiges Glaubensbekenntnis ausgelöscht werden. Heikle Probleme ergaben sich auf Grund derer, die zu opfern vorgetäuscht, einen heidn. Freund um Vertretung beim Opfer gebeten oder sich mit einigen Münzen den Weg aus dem Gefängnis gebahnt hatten. Auf der anderen Seite standen die kämpferischen Radikalen. Sollte die Kirche solche Glieder als Märtyrer anerkennen, die ausgeschert waren u. die Machthaber bewußt provoziert hatten? Zwischen Rigorismus und Laxismus war es jedem Bischof unmöglich, sich so zu verhalten, daß er sich keine Kritik zuzog. Eine via media galt es zu finden, die die Kirche vor dem Auseinanderfallen bewahrte u. ebenso davor, zum Hort einer kleinen Gruppe radikaler confessores zu werden. Die Alltagsstimmung innerhalb der Gemeinden scheint jedoch nicht sonderlich beunruhigt gewesen zu sein. Dies verdeutlicht der vermutlich zu Beginn der Großen Verfolgung geschriebene Brief POxy. 31, 2601 (M. Naldini, Il cristianesimo in Egitto [Firenze 1968] 169/72 nr. 35), in dem der wegen Rechtshändel nach Alexandreia gereiste Kopres seiner Frau Sarapias berichtet, von den Prozeßparteien sei dort plötzlich u. unerwartet gefordert worden zu opfern (vgl. Lact. mort. pers. 13, 1; 15, 5). Da er dies als Christ nicht tun konnte, stattete er einen heidn. Freund mit den notwendigen Vollmachten aus u. stieß so auf keine weiteren Schwierigkeiten (vgl. auch E. A. Judge - S. R. Pickering, Papyrus documentation of church and community in Egypt to the midfourth century: JbAC 20 [1977] 53. 69f). In diesem christl. Brief erscheint die Verfolgung als eine Unbequemlichkeit, eine Störung, die zu umgehen Kopres' G. einen ‚eleganten' Weg zu finden wußte. Andere Christen dagegen unterwarfen sich ganz offensichtlich stärker den Machthabern, sowohl in Nordafrika, wo als Aufbegehren gegen G.-kompromiß u. mangelnde Entschlossenheit das Donatistenschisma entstand, wie auch in Ägypten, wo wenigstens zwei Bischöfe geopfert hatten, ohne Amt u. Ansehen bei den Gemeinden zu verlieren (vgl. E. A. E. Reymond - J. W. B. Barns, Four martyrdoms from the Pierpont Morgan coptic codices [Oxford 1973] 147). Einer davon war der Bischof von Lykopolis in der Thebais, dessen Nachgiebigkeit u. Verbleiben im Amt offenbar den Anstoß zum meletianischen Schisma boten (vgl. J. Barns - H. Chadwick, A letter ascribed to Peter of Alexandria: JournTheolStud NS 24 [1973] 443/5). In den Acta Phileae (PBodmer 20 IX = Pass. Phileae 3, 3 [338. 346 Musurillo]) fragt der Präfekt Kulkianos den Bischof Phileas v. Thmuis, ob es ein G. gebe, u. wenn ja, warum er dann keine Rücksicht auf die Interessen seiner Familie nehme. Seine Pflichten gegenüber Gott besäßen Vorrang, lautet Phileas' Antwort (vgl. G. Lanata, Note al papiro Bodmer XX: Museum Philol. Londin. 2 [1977] 221f; Judge - Pickering aO. 60).

V. Mönchtum. a. Gebot u. Rat. Die 3 ‚kanonischen' Briefe des Basileios (ep. 188. 199. 217) bieten zahlreiche Beispiele für G.zweifel

u. die Anpassung der Regeln an besondere Fälle, zB. Wucherzins, vorschnelle Schwüre u. Versprechen, Militärdienst, Scheidung, Frauen, die in der irrigen Annahme, ihr vermißter Gatte sei tot, wiedergeheiratet hatten. Die Kanones des Basileios u. der Synoden lassen erkennen, wieviel Aufmerksamkeit die Bischöfe auf Grund des Fehlverhaltens der Gläubigen u. der Nachlässigkeit der Kleriker der Auslegung von Moralregeln widmen mußten. Das Mönchtum des 4. Jh. kann in gewisser Hinsicht als Reaktion auf die Abstellung des Gesetzes auf laxe u. empfindliche G. gewertet werden. Sie half nämlich, ein doppeltes Maß zu schaffen: das unbedingte Minimum (praecepta) u. die wünschenswerten ‚Werke der Übergebühr' (consilia), eine Unterscheidung, gegen die sich schon im 2. Jh. Iren. haer. 4, 11, 4 gewandt hatte, die jedoch bei Orig. in Num. hom. 26, 10 u. Joh. Chrys. in Phil. hom. 1, 2 als gegeben angesehen wird, wenn diese zwischen Christi Kampftruppen u. der Menge unterscheiden, die ihnen Dienste leistet. Als selbstverständlich wird die Unterscheidung von Gebot u. Rat betrachtet zB. von Tert. uxor. 1, 3; 2, 1; Orig. in Rom. comm. 3, 3; Optat. 6, 4; Aug. virg. 30.

b. Selbstanklage. Das Mönchtum des 4. Jh. verdankt seine Spiritualität u. Moralvorstellungen weithin Origenes. Außenstehenden mochte das Asketentum schlechthin als die Folge eines krankhaften Schuldgefühls erscheinen; vgl. etwa Rut. Nam. 1, 521f: impulsus Furiis homines terrasque reliquit/et turpem latebram credulus exul agit (vgl. Plin. n. h. 5, 73 über die paenitentia vitae der Essener, die sie am Toten Meer leben ließ). Sicher ist, daß manche, nachdem sie in der Welt ihr G. befleckt hatten, zur Wiedergutmachung Mönch wurden. Die selbstauferlegten Kasteiungen waren gelegentlich so übertrieben, daß sie den Tadel sogar ihrer Freunde hervorriefen (vgl. Joh. Eph. hist. beat. orient. 11. 36 [PO 17, 158/66; 18, 628f]). Adamnans freudige Selbstabtötung war Folge von Schuldgefühl über Jugendsünden (Beda h. e. 4, 25). Daß dies dennoch nicht allgemeine Regel war, wird daran ersichtlich, daß die Benediktusregel keinen solchen Fall behandelt. Jedenfalls suchten die Mönche durch Schriftlesung, Väterspruch oder eine wundersame Erzählung zur Zerknirschung (κατάνυξις) zu gelangen, um so jenen Stich im Herzen zu spüren, der πένθος erzeugt (vgl. Hausherr). Die Erinnerung an begangene Sünden u. die Unausweichlichkeit des künftigen Gerichts bewegen den Sinn zu immer tieferer Selbstprüfung u. Gebet um Vergebung für die Sünden der Welt. Diese Haltung ist älter als das Christentum. Schon Cicero hat das verbreitete Empfinden erörtert, angesichts von Leiden u. Sterben bestehe die Pflicht zur Trauer u. sei Lachen Dummheit u. Beleidigung. Cicero schrieb extreme Formen der Trauer dem Bestreben zu, die Götter durch das Eingeständnis zu besänftigen, daß ihre Schläge als niederschmetternd empfunden wurden (Tusc. 3, 61/6). Ganz ähnlich gab es für einen Mönch des 4. Jh. keinen geziemenden Anlaß für Gelächter (Orig. in Mt. comm. ser. 20; Joh. Chrys. in Hebr. hom. 15 [PG 63, 120]). Die äußerste Grenze des Anstands ist ein Lächeln (Sext. sent. 278/80). Den wahren Mönch kann nichts zu Trübsinn oder Scherz bewegen (Joh. Mosch. prat. 171 [PG 87, 3, 3040B]; vgl. Socr.: Cic. Tusc. 3, 31; Hieron. in Jes. 42, 1/4; 62, 5 [CCL 73A, 480. 715f]). Tränen sind eine Gabe des Geistes (Joh. Mosch. prat. 30. 59), die nicht durch eigene Anstrengung erlangt werden darf (Joh. Cass. conl. 1, 28/30). Ihr fehlendes Verständnis dafür trieb manche Mönche zum Wahnsinn (Antioch. Mon. hom. 107 [PG 89, 1761D]). – Für Marc Aurel war Selbstanklage ein wenig hilfreicher Fehler (seips. 10, 4). In der Lebensführung eines Mönches dagegen ist sie die Quintessenz (Apophth. patr. Theoph. 1. Poem. 95/8; vgl. PsClem. Rom. recogn. 6, 3). Die vordringliche asketische Aufgabe ist es, den elementaren Instinkt zu erwerben, sich rechtfertigen zu müssen (Apophth. patr. Poem. 14. Joh. Curt. 21) u. zu wissen, man ist bestenfalls nur ein unnützer Knecht (ebd. Theod. Pherm. 18. Or 11 = N 299 [Nau, Histoire aO. 17 (1912) 204; Barsan. et Joh. respons. 410 [Nikodemos Hagioreites (Hrsg.), Βίβλος ψυχωφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις ... συγγραφεῖσα μὲν παρὰ τῶν ὁσίων ... Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου² (Βόλος 1960) 212]). Anderseits ist übertriebene Selbstanklage gefährlich (Basil. reg. br. 79). Die G.erforschung darf nie zur Verzweiflung, des Teufels Ziel, führen. Ihre Absicht ist, den Menschen so weit zu bringen, daß sich das G. nicht meldet (Apophth. patr. Agath. 2 zit. bei Doroth. doctr. 3, 46; vgl. Apophth. patr. Mos. 18; bes. Diad. perf. 100 [SC 5 bis, 162]). Ihr Symbol ist die Dornenkrone des unschuldigen Jesus (Esaias or. 13, 3 [Augustinos Monachos (Hrsg.), Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν ἀββᾶ Ἠσαΐου

λόγοι² (Βόλος 1962) 93] = 19, 3 [CSCO 294 = Syr. 123, 359], Übers.: L. Regnault-H. de Broc, Abbé Isaïe. Recueil ascétique² [Bellefontaine 1976] 116f). In jedem Fall soll sich die Selbstanklage eines Mönches auf sittliche Verfehlungen beschränken u. Verstandesirrtümer u. Glaubensfragen ausklammern. Er soll sagen: ‚Ich bin Sünder, aber rechtgläubig' (Theod. Stud. epp. 1, 25 [PG 99, 989 A]). So dürfen zögernde Weihekandidaten nicht Häresie (PsZach. Mit. h. e. 3, 4) oder nichtbegangene Vergehen (Conc. Valent. a. 374 cn. 4 [CCL 148, 40]) vorschützen. – Schuld als treibende seelische Kraft wird in einer Reihe asketischer Erzählungen offenbar. Evagrios entzog sich nach einer Romanze seinen Pflichten als Archidiakon in Kpel u. ging, getrieben von seinem G., in die Wüste (Pall. hist. Laus. 38 [192/202 Bartelink]). Johannes Moschos (prat. 101) berichtet von einem Mönch, der nach versehentlicher Kindstötung einen Löwen reizte, bis der ihn zerriß, u. von einem bekehrten Räuber, der zur Sühne seiner blutigen Vergangenheit Mönch wurde, aber belastet von den Erinnerungen an seine Morde keinen inneren Frieden fand, bis er sich den Behörden stellte (ebd. 166). Der ägyptisch-monophysitische Geschichtsschreiber Johannes v. Nikiu (102 [164 Charles]) berichtet von einem Mann, der im Wutanfall seinen Sklaven getötet hatte, zur Sühne auf Pilgerschaft ging, doch auf dem Sinai von den dortigen (chalkedonisch gesinnten) Mönchen hörte, für diese Tat gebe es keine Vergebung, u. daraufhin Selbstmord beging. Ein palästinischer Mönch fühlte sein G. so belastet, daß er den Statthalter von Jerusalem um Folter u. Gefängnis bat, sich nach dessen Weigerung selbst in Eisen legte u. in seine Zelle einsperrte (Paul. Everget. coll. 1, 3, 3 [aO. 1, 46] = Apophth. patr. N 527 [L. Regnault, Les sentences des pères du désert 2² (Sablé-s.-S. 1977) 93]). Bei Gregor d. Gr. findet sich der warnende Bericht von einem vornehmen Christen, der, kaum daß er bei der Taufe eines Mädchens Pate gestanden hatte, dieses in sein Bett entführte u. am darauf folgenden Tag die Osterkommunion empfing, eine Woche später aber aus Entsetzen über seine Schuld starb (dial. 4, 33). Ein Bischof, der Unzucht begangen hatte u. von seiner Gemeinde den Rücktritt verwehrt erhielt, warf sich auf den Boden der Kirche u. stellte als Bedingung für seinen Verbleib im Amt, daß man mit Füßen auf ihn trete (Apophth. patr. N 31 [Nau, Histoire aO. 12 (1907) 62]). Auf gleiche Weise suchte Asterios Sophistes, ein Laie, Sühne für seine Apostasie (Sev. Ant. epp. sel. 6, 5, 4 [286 Brooks]). Der Stratege Petronas litt an Schlaflosigkeit, weil er sich wegen sexueller Beziehungen zu seiner Sklavin schuldig fühlte, versuchte Inkubation im Heiligtum der hl. Kosmas u. Damian im Blachernenviertel, wurde aber erst durch die Lossprechung Antonios' d. J. geheilt (Vit. Anton. [BHG³ 142] 10 [AnalBoll 62 (1944) 215f]). Trotzdem sind solche Geschichten schuldgetriebener Menschen die Ausnahme. Selbstprüfung mag ausnahmsweise zu Selbsthaß geführt haben. Solche Aussagen begegnen in den messalianischen Homilien des Makarios/Symeon (hom. H 15, 51; 26, 12 [PTS 4, 156. 210 Dörries u. a.]), in denen die menschliche Verderbtheit so finster gesehen wird, daß der (falsche, aber frühe) Vorwurf des Manichäismus verständlich wird. Aber Symeon ist sich der psychologischen Gefahren des Selbsthasses bewußt (hom. B 2, 5, 1; vgl. ebd. 41 [GCS Macar./Sym. 1, 16f; 2, 69/71]) u. fördert in seiner Unterweisung keine morbide Selbstanalyse (vgl. hom. H 29, 7 [aO. 239f] u. bes. B 39 [aO. 1, 57/9]; dazu H. Dörries, Die Beichte im alten Mönchtum: ders., Wort u. Stunde 1 [1966] 225/50). Es reicht, daß das G. Christi Richterstuhl ist (hom. H 38, 5 [aO. 273f]). Wahre Demut besteht nicht in der Verurteilung durch das eigene G., sondern in der Anerkennung der göttlichen Gnade (Marc. Er. opusc. 2, 103 [PG 65, 945 A]). Als Muster kann Joh. Cassian (conl. 5, 14; 19, 12/4) angesehen werden: Selbst wenn ein Fehler als völlig getilgt empfunden wird, durchforsche man die letzten Tiefen des Herzens. Cassian rät jedoch ab von besonderer Selbstprüfung in Fragen geschlechtlicher Begierde, die am besten dadurch besiegt werde, daß man nicht darüber nachdenkt. Hierbei warfen Träume besondere G.zweifel auf. Als Abba Moses nach nächtlicher Pollution der Messe fernblieb, wies ihn Isidor an, unerschrocken zu kommunizieren (Pall. hist. Laus. 19, 10; zur Diskussion um die Frage vgl. J. H. Waszinks Komm. zu Tert. an. 45; Athanas. ep. ad Amun.: PG 26, 1169/76; Aug. conf. 10, 30. 41; civ. D. 1, 25; Barsan. et Joh. respons. 95 [aO. 76f]; Anast. Sin. qu. et resp. 100 [PG 89, 753 B]).

c. *Gewissenserforschung.* Die Häufigkeit der Erforschung des G. war eine andere Frage. Die meisten monastischen Autoritäten empfehlen sie sowohl am Morgen wie am Abend (zu

Origenes u. den Pythagoreern s. o. Sp. 1080). Zweimal täglich übten sie Antonios (Athanas. vit. Anton. 55) u. Nisteros (Apophth. patr. Nist. 5; vgl. Diad. perf. 23 [SC 5bis, 95f]). Eine häufigere Selbstprüfung wird ausdrücklich verworfen von Barsanuphios u. Johannes (respons. 395. 442 [aO. 207. 221]). Ihr Schüler Dorotheos v. Gaza (doctr. 11, 117) fordert in offenbar bewußter Korrektur seiner Lehrer eine G.erforschung im Abstand von 6 Stunden. – Eine gemäßigte Haltung findet sich erwartungsgemäß bei Johannes Cassian (conl. 19, 12/4). G.prüfung ist notwendig, weil der Mensch sich leicht selbst täuscht (ebd. 23, 19). Je näher die Heiligen zu Gott gelangen, desto mehr wird ihnen ihre Sündhaftigkeit bewußt (ebd.; vgl. Doroth. doctr. 2, 33 [SC 92, 196]; Greg. M. moral. 32, 1, 1). Obschon sich Johannes Cassian der Gefahr der Selbsttäuschung bewußt ist, wagt er die Aussage, das G. sei ein unbestechlicher Richter (conl. 21, 22). Er wünscht aber keine ständigen G.bisse. Von übermäßigen Kasteiungen wird abgeraten. Sich vergangener Todsünden zu erinnern, verlegt den Weg zur Vollkommenheit. Der Grundsatz immerwährender Buße durch unablässiges Bewußthalten der eigenen Vergehen (vgl. Apophth. patr. Poem. 162) ist nur auf Nachlässigkeiten anzuwenden, die niemand wird vermeiden können (Joh. Cass. conl. 20, 9f. 12; vgl. 11, 9). Denn auf der höchsten Stufe des Betens hat man ‚die Stachel des schuldigen G. ausgerissen‘ u. kann Gott mit reinem Herzen schauen (ebd. 9, 15). Der sicherste Zeuge einer Vergebung unserer Sünden ist das eigene G. (ebd. 20, 5; vgl. Anast. Sin. qu. et resp. 106 [PG 89, 760B; PsAthanas. qu. Ant. 78 [PG 28, 645D]: die Erneuerung der durch ein schlechtes G. verlorenen παρρησία ist Zeichen göttlicher Vergebung; vgl. Theophil. Alex.: Hieron. ep. 92, 3). Bei den einzelnen Pflichten muß man den Erwerb der διάκρισις, des Unterscheidungsvermögens, lernen, viele Taten sind an sich Adiaphora (Joh. Cass. conl. 6, 8f; 21, 15f), so auch das *Fasten, ausgenommen in Festzeiten, während derer es sündhaft ist (ebd. 21, 14; vgl. Can. apost. 53).

d. Gaza-Mönche des 6. Jh. 1. Barsanuphios u. Johannes. Von den griech. Asketen verraten Barsanuphios u. Johannes (zur benutzten Ausgabe s. o. Sp. 1084, Übers.: L. Regnault-Ph. Lemaire-B. Outtier, Barsanuphe et Jean de Gaza. Correspondance [Sablé-s.-S. 1972]) eine erstaunlich liberale oder paulinische Einschätzung des G. Für sie ist jeder seinem eigenen G. gegenüber verantwortlich (respons. 17 [aO. 40f]). Dem einen gleichgültige Handlungen sind dies für einen anderen nicht (292f; vgl. 376 [aO. 171. 197]). Mit Danksagung darf man jederlei Speise genießen; nur das G. eines Menschen läßt ihn fürchten (526 [aO. 252]). Bäder, die manche Mönche belasteten u. andere nicht, sollen gemäß der paulinischen Entscheidung über die εἰδωλόθυτα behandelt werden (772 [aO. 337]). Von diesen beiden Hesychasten aus dem Gaza der justinianischen Zeit (G. Downey, Art. Gaza: o. Bd. 8, 1132) wurde wie von allen Heiligen dieser Epoche erwartet, daß sie schwere G.zweifel von Fragestellern lösten u. zugleich als Lokalorakel dienten mit der Fähigkeit, die Zukunft vorauszusagen. Angefragt wurde zB., wieviel an Almosen zu geben sei (636 [aO. 303]). Ist die Anzeige eines Übeltäters beim Bischof üble Nachrede (καταλαλία; 836 [aO. 357f])? Ist es sündhaft, wenn ein Christ einen Juden an der Kelter beschäftigt (687 [aO. 316]; b'Abodah Zarah 56b. 70a gestattet, daß ein Jude Nichtjuden daran arbeiten läßt)? Darf man seine Frau verlassen u. ohne ihre Zustimmung Mönch werden (662 [aO. 311])? Die letzten drei Fragen beantworten die Heiligen mit Nein. Wein, mit Maß genossen, hielten sie für ein dem Mönch geziemendes Getränk (225 [aO. 139f]; vgl. Pall. hist. Laus. prol. 9 [10 Bartelink]), verurteilten Sonntagsarbeit aus Habgier, aber nicht um Gotteslohn (751 [aO. 261f]), zeigten sich aber schockiert, als ein Zivilgouverneur von Palästina an kirchlichen Hochfesten Theatervorstellungen anordnete, um die Massen in der Freizeit zu beschäftigen (841 [aO. 359]).

2. Dorotheos v. Gaza. Er war Mönch in einem Kloster unweit von Gaza, wo Barsanuphios, als Hesychast in seine Zelle eingeschlossen, mit Hilfe seines Sekretärs, des Abtes Seridos, schriftlich Antwort auf Anfragen gab. Viele der Briefe in den *Erotapokriseis des Barsanuphios u. Johannes gehören zu diesem Briefwechsel. Dorotheos widmet die 3. Didaskalia (SC 92, 208/19; Übers.: B. Hermann, Des hl. Abtes Dorotheus Geistliche Gespräche [1928] 65/9) einer Darlegung περὶ συνειδήσεως. Bei seiner Schöpfung pflanzte Gott dem Menschen die Fähigkeit ein, das Gute vom Bösen zu unterscheiden; das ist ein in die Natur eingeschriebenes Gesetz. Aber wie eine rußige Lampe nur wenig Licht spendet u. der schmutzige Wasserspiegel das Gesicht des Betrach-

ters nicht zurückwirft, so hat die Menschheit allmählich ihre sittliche Empfindsamkeit verloren. Das G. ist der ‚Widersacher' aus Mt. 5, 25f, mit dem Jesus eine schnelle Verständigung ‚noch unterwegs' anrät (ähnliche Deutung bei Esaias or. 4, 7 [aO. 55] = 11, 99 [CSCO 293 = Syr. 122, 195]; Sev. Ant. ep. 65 ad Euprax. [PO 14, 226f]). Um die Feinfühligkeit wiederzuerlangen, muß man wachsam sein auch gegenüber geringfügigen Gewohnheitsfehlern, den kleinsten Kleinigkeiten des Lebens (Doroth. doctr. 3, 42), Nachlässigkeit im Gebet vermeiden (ebd. 3, 43), nichts tun, was den Nachbarn verletzen oder stören könnte (ebd. 3, 44), genau achten selbst auf die alltäglichste Angelegenheit. So verbindet Dorotheos die spontane, nichtrationale Stimme, mit der der Schöpfer jeden ausgerüstet (oder durch Gnade besonders ausgestattet) hat mit dem Vorgang der Selbstprüfung.

e. Johannes Klimakos u. Johannes v. Damaskus. Weil der Stolz den Mönchen noch gefährlicher erschien als die Verzweiflung, spricht die griech. asketische Literatur fast ausnahmslos häufiger von der Selbstverurteilung als von der heilenden Kraft der göttlichen Erlösung, vgl. die gesammelten Vätersprüche bei Paul. Everget. coll. 1, 45 (aO. 1, 394/417). Johannes Klimakos fürchtet, wenn das G. aufhöre, uns anzuklagen, werde dies nicht deshalb sein, weil die Reinheit erreicht sei, sondern weil das Böse es ertränkt habe (scal. 5 [PG 88, 780 B]; zum G. bei Johannes Klimakos s. W. Völker, Scala paradisi [1968] 154/7. 164/87). Denn das G. ist die Stimme des Schutzengels, der bei der Taufe jedem Gläubigen beigesellt wird, womit zugleich erklärt sei, warum die Ungläubigen weniger Reue über ihre Sünden empfinden (Joh. Clim. scal. 26 [1092 AB]; zum G. als Schutzengel s. Orig. [o. Sp. 1080] u. Olymp. in Alc. 22, 14/23, 3 [17 Westerink]). Obwohl die Mönche in den meisten Fällen skrupulös erscheinen, handelten einige in einem Punkt sehr freizügig: sie gestatteten die Täuschung, die besonders heroische Kasteiungen verbergen sollte (Vit. Pachom. [BHG³ 1396] 66 [Subs. Hag. 19, 44, 18]), u. hielten die Lüge für gestattet, um einen Schuldigen, der sich der Strafverfolgung entzog, zu schützen (vgl. Apophth. patr. Alon. 4, dem Doroth. doctr. 9, 102 [SC 92, 330/2] zustimmt, sein liberalerer Lehrer Barsanuphios aber zurückhaltend gegenübersteht [respons. 671 (aO. 313)]). Die διδασκαλίαι des Dorotheos wurden in vielen Klöstern gelesen u. machten ‚G.' zu einem Kephalaion in asketischen Anthologien, vgl. die von B. Outtier (Muséon 34 [1971] 306/12) übersetzte Serie armenischer Vätersprüche. – Bei Johannes v. Damaskus findet sich eine Sammlung von Texten (parall. K 12f [PG 96, 88/92]), deren Bedeutung für den Historiker gerade darin besteht, daß sie so uninteressant u. wenig erhellend sind. Keiner der Texte hilft nämlich dem Leser, den Gegenstand wirklich zu verstehen. Trotzdem fühlte sich Johannes offenbar verpflichtet, unter dieser Überschrift einige Zitate zusammenzustellen, vielleicht nur deshalb, weil es auch in heidn. Anthologien (Joh. Stob. 3, 24) so üblich war u. er es darum kaum unterlassen konnte.

VI. Johannes Chrysostomos. Viele seiner Predigten suchen das träge G. der Gemeinden zu wecken. Die Sünde macht den Menschen blind, einem Trunkenbold gleich, der nicht bemerkt, wie abscheulich der Gestank ist (in Rom. hom. 11, 5 [PG 60, 490]). Selbstanklage ist erforderlich, um den Richter gnädig zu stimmen. Notwendig ist die persönliche Erforschung jeder einzelnen Sünde (in Hebr. hom. 9, 9; 31, 5f; vgl. in Mt. 18, 23 hom. 4 [PG 51, 22]). Niemand kann sich mit Unkenntnis entschuldigen; denn das G. ist ein Lehrer, den der Schöpfer einem jeden beigegeben hat (in Gen. hom. 54, 1 [PG 53, 471]). Heidn. Kritiker bestreiten, daß das G. eine Gottesgabe ist, u. behaupten, es sei nur gesellschaftliche Konvention (stat. 12, 12). Ihnen läßt sich entgegnen, daß das G. alle Menschen den Tod fürchten macht (ebd. 5, 12). Der bestirnte Himmel über uns u. das moralische Gesetz in uns sind die beiden Wege der Gotteserkenntnis (Anna 1, 3 [PG 53, 636]; stat. 12, 8f). Ein schlechtes G. quält jeden Tag (in Gen. hom. 52, 3 [PG 53, 462]). Sogar im verkommenen Menschen läßt sich das Wirken des G. beobachten; denn selbst der Sünder tut nichts Unrechtes, ohne Entschuldigungsgründe zu erfinden (in 2 Tim. hom. 5, 3; in Hebr. hom. 24, 3). Deshalb ist trotz der heidn. Leugnung das sittliche Wertgefühl eine unverlierbare Ausstattung des Menschen, der unaufhörliche Ankläger, der weder täuscht, noch getäuscht werden kann (in Gen. hom. 17, 1 [PG 53, 135]). Menschen mit schlechtem G. suchen keine Vergebung, sondern halten die üblen Gewohnheiten für ihr Schicksal; sie verschlimmern für sich die Hölle wie Fiebernde, die sich in Eiswasser stürzen (in 2 Cor. 4, 13 hom. 2, 10 [PG 51, 280]). Juden,

Heiden u. Häretiker stimmen jedoch gleichermaßen darin überein, daß es ein Jüngstes Gericht der Seele gibt. Zu dessen Vorwegnahme u. Warnung hat Gott das G. eingesetzt als den allzeit wachen Richter, den weder Lob noch Tadel bestechen können. Schon vor der bösen Tat wird das G. tätig; wenn das vergiftende Vergnügen vergangen ist, bleibt der G.biß. Deshalb ruft Gott den Menschen auf zu Buße u. Vergebung. Das unversöhnte G. verursacht seinem Besitzer starke Niedergeschlagenheit (Laz. 4, 4 [PG 47, 1011/3]; Anna 1, 3 [PG 53, 636]). Demgegenüber ist kein Empfinden so angenehm wie das gute G., erst recht in äußerer Bedrängnis (in Rom. hom. 12, 7 [PG 60, 503]; in 2 Cor. hom. 3, 1; 12, 5; subintr. 11 [PG 47, 511] = 12 [87 Dumortier]; paralyt.: PG 51, 58 u.ö.). Im Eingeständnis der Fehler liegt nichts spezifisch Christliches (Theod. 1, 19). Wie das Gesetz klagt das G. an, kann jedoch nicht vergeben (expos. in Ps. 142 [PG 55, 447]; 147 [482]). Aber Christus ruft die Mühseligen u. Beladenen (catech. bapt. 1, 28 [SC 50, 122]). Wie Menschen in Not in der Kirche Asyl suchen, so kommen kranke Seelen zum geistlichen Arzt, um ihre Fehler zu offenbaren u. ihr G. zu erleichtern (ebd. 7, 9 [233]). Da aber Vergebung nicht einfach Wiederherstellung ist, sondern Wiedergutmachung verlangt, sind Almosen notwendig, um Nachlaß der Sünden zu erlangen (in 2 Cor. 4, 13 hom. 2, 8 [PG 51, 279]). Allabendlich müssen wir uns vor dem Einschlafen prüfen, welche bösen Worte, Taten u. Gedanken vorgefallen sind (grat.: PG 50, 659f; catech. bapt. 8, 18 [SC 50, 257]; expos. in Ps. 4, 8 [PG 55, 51f]; in Mt. hom. 42 [43], 4 [PG 57, 455]). Selbstprüfung wird vor allem in der Fastenzeit erwartet (in Gen. hom. 11, 2). Zu Beginn des 5. Jh. ist die G.erforschung während der österlichen Bußzeit ein geläufiges Thema (zB. Theophil. Alex.: Hieron. ep. 98, 25). Die Predigten in der Bußzeit sind stark asketisch getönt. Die Laien sollen fasten, sich des Geschlechtsverkehrs enthalten, täglich am kirchlichen Morgen- u. Abendgebet teilnehmen u. auf weltliche Genüsse des Leibes, des Theaters u. des Zirkus verzichten, vor allem aber, so Joh. Chrysostomos, von der beklagenswerten u. gefährlichen Gewohnheit des Schwörens ablassen (zur österlichen Bußzeit als Spanne besonderer G.erforschung s. auch Aug. serm. 205, 2; 210, 9; Leo M. serm. 39, 5; 41, 4; 43, 4).

VII. Westen. a. Ambrosius v. Mailand. Seine Schrift De officiis will die Christen über ihre sittlichen Pflichten belehren, indem sie unter großzügiger Benutzung von Cicero (De officiis, aber auch De finibus u. De amicitia) Panaitios v. Rhodos in das Christliche überträgt (vgl. W. Wilbrand, Art. Ambrosius: o. Bd. 1, 367). Ambrosius bemüht sich jedoch, die heidn. Anschauungen über die Pflicht abzusetzen von der christl. Sicht, die jedes Handeln im Licht Christi u. des künftigen Lebens beurteilt. Das Wesentliche des Werkes wird mißverstanden, wenn man es bloß als eine Adaptation von Cicero mit geringfügigen Änderungen versteht. Ambrosius spricht in die kirchliche Situation seiner Zeit, um die, die sich in der Vergangenheit ausgelebt haben, zu ermutigen, nun mit gutem G. ein ehrbares Leben als Christen zu führen (off. 2, 5, 21), u. um die Verteidigung des Reiches gegen die andrängenden Barbaren (ebd. 1, 27, 129) als rechtmäßig zu verteidigen, zugleich aber das Recht des einzelnen auf Selbstverteidigung gegen räuberische oder mörderischen Angriff zu bestreiten (ebd. 3, 4, 27; ähnlich: Aug. ep. 47, 5). Ambrosius war der Meinung, daß Kircheneigentum, sogar Kultgerät, dazu benutzt werden durfte, Kriegsgefangene freizukaufen, die nach der Niederlage von Adrianopel iJ. 378 in großer Zahl als Sklaven verkauft wurden, stieß mit seiner Ansicht jedoch auf heftigen Widerspruch (off. 2, 15, 70; 28, 136). Grundsätzlich erlaubt Ambrosius den Verkauf von Kultgeräten zum Freikauf Gefangener, Bau von Kirchen oder Grunderwerb für Friedhöfe; sollen jedoch die Goldkelche profanen Zwekken zugeführt werden, müssen sie zuvor umgeschmolzen werden (ebd. 2, 28, 142f; Justinians Gesetz vJ. 529 [Cod. Iust. 1, 2, 21] verbietet den Verkauf von Kultgeräten außer zum Zwecke des Gefangenenfreikaufs). Die Stimme des G. gehört zur Natur des Menschen; vor einer Verurteilung soll uns die Gnade Gottes bewahren (Ambros. off. 1, 2, 6; 2, 4, 10 stellt conscientia u. gratia einander gegenüber). Gott weiß, was unser G. belastet (1, 12, 40). Das G. ist Gottes Stimme selbst im Herzen des Ungläubigen (in Ps. 118 expos. 14, 40 [CSEL 62, 326, 2/5]). Seiner Anklage ist nicht zu entkommen (in Ps. 1, 10 [64, 11]). Sie zeigt das Jüngste Gericht an (ebd. 1, 20 [64, 15]), bei dem das ‚Öffnen der Bücher' die Offenlegung des G. bedeutet (ebd. 1, 52 [64, 44]). Der Gläubige muß ständig sein G. prüfen; seine Fehler stehen ihm gegenüber wie eine feindliche Schlachtreihe u. ver-

weigern ihm jederzeit behaglichen Frieden oder das Recht zu vergessen. Solches Sündenbewußtsein ist eine gutartige Wunde (apol. Dav. 47 [CSEL 32, 2, 330]). Ambrosius hat seine Äußerungen über die conscientia von Cicero ererbt, gestaltet sie aber deutlich um zu einer stärker christlichen Darstellung des G. als Gottes Richter im Herzen seiner vernunftbegabten Geschöpfe. Schon Zeno v. Verona (tract. 2, 3 [CCL 22, 154]) hatte geäußert: qui suam conscientiam non timet, is est qui deum non timet. (M. Testard, Observations sur le thème de la conscientia dans le de officiis ministrorum de S. Ambroise: RevÉtLat 51 [1973] 219/61). Ohne Zweifel hoffte Ambrosius, daß die Christen ihre sittlichen Pflichten gewissenhafter erfüllen würden als ihre heidn. Zeitgenossen. Dieser Gegensatz erscheint einmal im Nachwort des Rufin zu seiner Paraphrase des Römerbriefkommentars des Origenes (CCL 20, 277, 35), wo Rufin betont, es wäre ‚gegen sein G.', hätte er seine Bearbeitung dieser Schrift als eigenes Werk ausgegeben, wie es gewisse auctores saeculares tun, die unter ihrem Namen Schriften umlaufen lassen, die sie nur aus dem Griechischen übersetzt haben.

b. Augustinus. Der Schöpfer hat jedem Menschen das G. gegeben. Es ist das Naturgesetz, das im Menschen erscheint, sobald er seinen Verstand gebrauchen kann; es bleibt selbst in den verruchtesten Herzen (ep. 157, 15; ord. 2, 25). Es gibt keine Seele, wie verdorben sie auch sein mag, in deren G. Gott nicht spricht (de s. Dom. 2, 9, 32 [PL 34, 1283]). Gott ist die Quelle unserer Anschauungen von Gerechtigkeit (en. in Ps. 61, 21). Es gibt Abweichungen in den Sittengesetzen nach Ort u. Zeit (zB. die Polygamie der atl. Patriarchen); was recht ist an einem Ort, kann an einem anderen falsch sein; zB. ist es recht, sich im Badehaus auszuziehen, jedoch falsch bei einer lasziven Gesellschaft. Es ist eine gute Regel, sich den örtlichen Gewohnheiten anzupassen: In Rom handle wie ein Römer (ep. 54, 2, 3; vgl. die deutliche Parallele Gen. R. 48, 14 [491, 5 Theodor-Albeck]). Jedoch gilt die *Goldene Regel absolut u. allgemein (doctr. christ. 3, 15/22). Deshalb kann unser G. durch seine Erkenntnis der ewigen universalen Gesetze Gottes die Gültigkeit u. Autorität der irdischen lokalen Gesetze beurteilen (lib. arb. 1, 6; vgl. 15; trin. 14, 21) u. ist davor bewahrt, Gut u. Böse mit dem zu identifizieren, was bloße Sitte erlaubt oder verwirft (doctr. christ. 3, 22). – Die Sündhaftigkeit des Menschen entstammt nicht, wie die Manichäer lehren, einer fremden feindlichen Macht; das Selbst ist gespalten (conf. 5, 18; serm. 30, 3). Das G. sitzt wie ein Richter zu Gericht, nicht wie ein Patron, der seinen Einfluß nutzt, einen Freispruch zu erlangen (ebd. 20, 3). Schande ist von Schuld zu unterscheiden, die Furcht vor den Menschen von der vor Gott (ebd. 45, 9). So ist Schimpf einem guten G. einerlei, ein schlechtes G. aber kann auch der Freispruch nicht heilen (c. Petil. 3, 7, 8). Einem schlechten G. kann man nicht entrinnen (in Joh. tract. 41, 4; en. in Ps. 30, 2, 8). Die Seele ist wie ein Mann, der während des Tages fröhlich arbeitet, aber die Rückkehr zu seinem zänkischen, keifenden Weibe fürchtet (ebd. 33, 2, 8). Ein Mensch mit beunruhigtem Sinn muß seinen Schmerz in ständiger Unterhaltung ertränken (ebd. 100, 4) u. wälzt sich schlaflos auf seinem Bett (ebd. 35, 5). Gegenüber den Pelagianern versichert Augustinus, ein jeder müsse sich bei sorgfältiger Prüfung schuldig bekennen, so daß sündenfreie Vollkommenheit nicht möglich ist (serm. 182, 4; in Joh. tract. 33, 5; vgl. serm. 142, 9 [10] = serm. Wilmart 11, 14 [705 Morin]). Alle Menschen fürchten den Tod (serm. Mai 13, 3 [290 M.]), weil das G. die Verurteilung spricht im Vorgriff auf Gottes Gericht (en. in Ps. 8, 1; 37, 21). Es ist nicht sicher, sich auf die Buße auf dem Sterbebett zu verlassen (serm. 393). Gott heilt die Zerknirschten, die sich selbst bestrafen (en. in Ps. 44, 18; 58, 1, 13; 141, 6). Da das G. dem einzelnen zu eigen ist, kann niemand über des anderen Entscheidungen richten (ebd. 4, 11; in Joh. tract. 90, 2, 3). Daraus ergibt sich die Unmöglichkeit der auf der Heiligkeit des Spenders beruhenden Sakramentenlehre der Donatisten; denn niemand kann über die innere Verfassung des Täufers entscheiden (c. Cresc. 2, 21). Weil in der Tat die Beweggründe unseres Handelns gemischt sind u. wir uns selbst leicht täuschen, kann man nicht einmal über seine eigene Lauterkeit urteilen (en. in Ps. 141, 8; 147, 12 u.ö.). – Handlungen unterscheiden sich nach Absicht u. Umständen (conf. 3, 9; doctr. christ. 3, 19). Geschlechtsverkehr zwischen Eheleuten der Nachkommenschaft wegen ist gut, um des wollüstigen Vergnügens willen hingegen von Übel (vgl. Ambros. ep. 60, 1). Es ist gut, einen Armen zu speisen, jedoch nicht aus Ruhmsucht oder mit gestohlenem Geld. Es ist un-

recht, ein Testament zu fälschen, um die Erbschaft Unwürdiger verhindern oder sie der Kirche übertragen zu können zugunsten von Armen oder Neubauten. Es ist falsch, die Ehe aus Mitleid oder Barmherzigkeit zu brechen (c. mend. 18f. 36). Mit solchen Argumenten begegnet Augustinus der Behauptung des Priscillianisten Dictinius, man sei unter bestimmten Umständen nicht gehalten, die ‚ganze Wahrheit u. nichts als die Wahrheit' zu sagen (Chadwick, Priscillian aO. 154/6). Augustinus lehnt jede Art Notlüge ab, selbst gegenüber einem Kranken, um dessen Leben zu retten, oder gegenüber einem Häretiker, um seine Häresie aufzudecken (c. Mend. 36f; ep. 180, 3; en. in Ps. 5, 7; enchir. 18; soliloq. 2, 16). Augustinus behandelt nicht das Problem, ob im Krieg mit den Barbaren Täuschung gerechtfertigt sei, eine Frage, die Ammianus Marcellinus (28, 5, 7; 30, 7, 8) beunruhigt. Während jede Falschheit Sünde ist, ist nicht jede Tötung unrecht. Soldat u. Henker dürfen ihre Pflicht erfüllen. Schwüre sind immer unrecht u. Meineide verboten, aber die Eidesleistung vor Gericht kann notwendig sein u. wird vom Evangelium nicht verworfen (ep. 125, 3). Der Kirche Vermögen zu vererben, ist gut, jedoch nur den Anteil, den ein zusätzliches Kind erhalten hätte (serm. 87, 13 u.ö.; vgl. 'Arakin 8,4: man darf einen Teil seines Vermögens, jedoch nicht das ganze, dem Tempel übereignen). Religiöser Zwang ist wegen der Möglichkeit von Scheinbekehrungen gefährlich, kann hingegen gerechtfertigt sein (vgl. c. Fel. 2, 12. 22). Die Antriebe, die den Menschen zur Wahrheit führen, sind vielschichtig u. können die Furcht als Übergangsstadium zur bereitwilligen Annahme einschließen. Vor allem aber muß der Zwang Liebe u. pastorale Sorge ausdrücken, die zugleich die Kriterien der angewandten Mittel bilden. In der Praxis bedeutet dies: keine Todesstrafe (ep. 100, 2), keine Folter (ebd. 104, 17), wohl aber Prügelstrafe (ebd. 133). Selbstmord ist schlecht, da ein Akt der Feigheit. Wäre jemand zur Wahl zwischen Selbstmord u. Ehebruch gezwungen, bildete dieser das geringere Übel, weil man ihn im Gegensatz zur Selbsttötung überlebt u. bereuen kann. Wenn jedoch Frauen sich aus Furcht vor Entehrung das Leben nehmen, so ist ihre Sünde nur läßlich (civ. D. 1, 17/27; vgl. ep. 155, 2f). Indem Augustinus auf diese Weise seine absoluten Aussagen differenziert u. den Beweggrund des Handelns in den Vordergrund stellt, kann er leicht den Eindruck erwecken, die Objektivität der Schuld sündhaften Handelns zu leugnen, u. bietet so den Anklagen des Julian v. Aeclanum (Aug. c. Iul. 6, 19, 62; vgl. c. Iul. op. imperf. 6, 19) eine Angriffsfläche. – Vgl. Stelzenberger, Augustinus.

c. Gregor d. Gr. Er bietet weithin einen Widerhall augustinischer Aussagen. Gott ist unveränderlich, erscheint den Sündern jedoch als Zürnernder, weil deren G. schuldig u. furchtsam ist (moral. 32, 9 aus Aug. serm. 12, 3). Das schuldige G. ist ein Gefängnis, aus dem es kein Entrinnen gibt (moral. 11, 12); die Last wird jedoch erleichtert durch Bekenntnis u. Buße (ebd. 16, 25; 25, 18; 31, 93). Das Innere des Menschen ist ein unparteiischer Richter, der die Kraft zur Unterscheidung verleiht, ob asketische Abtötungen statt wie beabsichtigt die Untugenden zu hemmen, unsere Kraft so lähmen, daß unsere Fähigkeit zu tugendhaftem Handeln schwindet (ebd. 30, 63). In G.konflikten muß man das geringere von zwei Übeln wählen, so etwa ein simonistischer Bischof, der einerseits bereut, anderseits erkennt, daß unter dem an sich gebotenen Rücktritt die ihm anvertraute Herde leiden müßte (ebd. 32, 38f). Der Mensch muß sich in G.erforschung üben u. erkennen, daß er eine Mischung von Gutem u. Bösem ist. Wir tun das Richtige auf falsche Weise u. aus falschen Gründen oder mit gemischten Motiven, um Gott zu gefallen u. menschliches Lob zu ernten (ebd. 35, 40). Zu Gregors Lehre von der compunctio s. R. Gillet, Art. S. Grégoire le Grand: DictSpir 6 (1967) 872/910.

d. Isidor v. Sevilla. Eine Zusammenfassung der Lehre der westlichen Kirchenväter bietet im 7. Jh. Isid. sent. 2, 26 ‚de conscientia' (PL 83, 627f). G. ist eine Erschütterung des Geistes, die auf geheimnisvolle Weise die Höllenqualen vorwegnimmt. Niemand kann dem G. entkommen; denn er nimmt es mit, wohin er sich auch wendet. Obwohl der Mensch seine bösen Taten zu verbergen trachtet, kann er sie vor sich selbst doch nicht verstecken. ‚Abyssum abyssum invocat' (Ps. 41 [42], 8) bedeutet den Ruf des G., zum Urteil ewiger Verdammnis zu erscheinen. Isidors Ausführungen sind ein Cento aus Gregor d. Gr. u. Augustinus (vgl. auch R. Wasselynck, L'influence des moralia in Job de S. Grégoire le Grand sur la théologie morale entre le 7e et le 12e s., Diss. Lille [1956] 86/90).

VIII. Rechtgläubigkeit u. Gewissensfreiheit.

a. Begriff. Wenn das G. einem jeden zur Unterscheidung von Gut u. Böse gegeben ist, die vorhandenen Unterschiede aber zu der Erkenntnis zwingen, daß die Menschen ihrer Herkunft u. den Umständen entsprechend Gut u. Böse unterschiedlich beurteilen, u. gleichzeitig (mit Paulus u. Augustinus) unterstellt wird, daß niemand das G. eines anderen beurteilen kann u. der Mensch zum Glauben nicht gezwungen werden darf, so ergibt sich daraus, daß sich in Moral u. Religion unterschiedliche Richtungen nicht vermeiden lassen (vgl. Orig. c. Cels. 3, 12). Solcherart Vielfalt bedroht aber den Zusammenhalt der Gemeinde u. ruft daher nach Kontrolle. Die Aufsicht kann jedoch nicht immer allein mit Überzeugungskraft arbeiten, wird vielmehr gelegentlich zur Vermeidung von Anarchie auch Druck anwenden müssen. Dieser Zwang stößt in einer christl. Gemeinschaft, die sich Frieden u. Versöhnung verpflichtet u. gegründet weiß, die Seelen ohne Anwendung von Gewalt zu retten, mit Sicherheit auf Kritik aus moralischen Beweggründen. Deshalb wird das Problem von Toleranz u. G.freiheit drängend, wenn eine größere Gruppe der Gemeinde in einer Weise handelt, die ihre Mehrheit u. Leiter als schädlich für die Ordnung der Kirche erachten. Der Begriff der Toleranz impliziert Spannungen, unterscheidet er sich doch ebenso von gleichgültiger Apathie wie von leichtgewährter Freiheit für Handlungen u. Überzeugungen, die keinerlei Tadel ausgesetzt sind. Eine Meinung oder Tat wird nur dann ‚toleriert', wenn sie zugleich bestritten u. verurteilt werden kann. Toleranz setzt dabei nicht notwendig einen schwachen Glauben voraus. Strenge dogmatische Überzeugungen sind durchaus mit der Erkenntnis vereinbar, daß erzwungene religiöse Zustimmung nur zu Heuchelei u. falschem Schein führt. Praktisch jedoch ist Toleranz die natürliche Folge des Kompromisses. Die Duldung eines Irrtums in Glauben oder Moral bewirkt leicht eine Abschwächung der Verurteilung. Umgekehrt führt ein entschiedener Glaube zumal in Verbindung mit der Befürchtung, Abweichung oder Häresie könne Gott beleidigen u. der Gemeinde Unheil bringen, leicht zur Rechtfertigung von Zwangsmaßnahmen. Nach dem konstantinischen Bündnis von Kirche u. Staat fand es der Kaiser zB. selbstverständlich, libysche Bischöfe nach verweigerter Zustimmung zum Nizänum zu verbannen, sei es vielleicht auch nur, weil zwei rivalisierende Bischöfe in einer Stadt die bürgerliche Ordnung gefährdeten. Häresie wird so zum Verbrechen gegen den Staat. Es ist ein bedeutsamer u. schwerwiegender Unterschied, bestimmte Handlungen u. Verhaltensweisen als obligatorisch zu betrachten, oder aber, die Zustimmung zu bestimmten Glaubensformeln zu verlangen. Für den Heiden Kelsos stellten die christl. Lehrer den Glauben als Gehorsam gegenüber der Autorität dar (Orig. c. Cels. 6, 8). Er hatte klar erkannt, daß für die Kirche die Rettung durch den Glauben als abhängig galt von der ungeteilten Zustimmung zu den Glaubensanschauungen der ‚Großkirche', u. verfaßte sein Werk, um die Christen zu bewegen, ihre Abseitsstellung aufzugeben u. sich dem toleranten religiösen Denken u. Verhalten des Polytheismus anzugleichen. Die christl. Vorstellung von Häresie legte also dem G. neue Lasten auf, für die sich in der vorchristl. Antike Vorbilder u. Entsprechungen nur schwer aufweisen lassen.

b. Befleckung durch Häresie. Bei Ignatius v. Antiochien ist der Christ ‚mit gutem G.' der, der seinem Bischof gehorcht u. ihn im Kampf gegen die Häresie unterstützt (Magn. 4, 1). Die Kämpfe des 2. Jh. zur Durchsetzung der Orthodoxie machten eine noch genauer bestimmte Grenze zwischen den Sekten u. der ‚einen, heiligen, katholischen u. apostolischen Kirche' erforderlich. Es hatte das G. zu belasten, die Eucharistie aus der Hand eines häretischen oder schismatischen Klerikers zu empfangen (zB. Cypr. ep. 73, 6). Rechtgläubigkeit wurde damit für bedeutsamer erklärt als sittliche Lauterkeit (Tert. monog. 2, 3; Orig. in Mt. comm. ser. 33 [GCS Orig. 11, 61, 14/7]: et malum quidem est invenire aliquem secundum mores vitae errantem, multo autem peius arbitror esse in dogmatibus aberrare et non secundum verissimam regulam scripturarum sentire). Dionysios v. Alex. fragt beim röm. Bischof Xystus II an wegen eines besorgten Christen, der nach Jahren treuer Gemeindemitgliedschaft plötzlich entdeckt hatte, von Häretikern getauft worden zu sein. Dionysios lehnte eine Wiederholung der Taufe ab, vermochte jedoch seine Ängste nicht zu beruhigen (Euseb. h. e. 7, 9). Athanasios v. Alex. verfaßte seine Orationes adversus Arianos, um Besorgtheit zu erzeugen. Er beabsichtigte nachzuweisen, daß der Arianismus keine zu duldende Form des Christentums sei, mit der ein gewissenhafter Christ Kommunionge-

meinschaft pflegen könne. Athanas. decr. 9 betrachtet die Glaubensverleugnung des Arianers Asterios während der Verfolgungszeit als kennzeichnend für dessen lockere Anhänglichkeit an den wahren Glauben. Eine solche Stellung wurde lange bezogen. Gregor v. Tours wertet die Forderung des Agila, eines arianischen Westgoten aus Spanien, die Katholiken sollten den Arianern gegenüber ebenso tolerant sein, wie diese es seien gegenüber den Heiden, als Widerlegung des arianischen Anspruchs, die wahre oder überhaupt eine vertretbare Form des Glaubens darzustellen (Greg. Tur. hist. Franc. 5, 43). Ähnlich betrachtet Hilarius v. Poitiers die Kommuniongemeinschaft mit den Arianern als Befleckung des G. (syn. 2/4, vgl. op. hist. frg. 1, 3). Syn. 63 äußert er sich zu den G.problemen, vor die die vielen Symbola der Konzilien des 4. Jh. manche Bischöfe stellten. Der Eifer der Antiarianer blieb nicht ohne Wirkung. Benivolus, iJ. 385 magister memoriae im Westen, trat, um sein G. rein zu erhalten, von seinem Amt zurück, als Justina von ihm die Ausfertigung eines Dekrets (= Cod. Theod. 16, 1, 4) verlangte, das arianische Kulte freigab (Rufin. h. e. 2, 16; Soz. h. e. 7, 13, 5/7). Makedonios v. Kpel versuchte, die Novatianer mit Gewalt zum Kommunionempfang aus der Hand seines Klerus zu zwingen (Socr. h. e. 2, 38, 7). Unter Joh. Chrysostomos nahm eine Anhängerin des Makedonios mit ihrem Gatten an der Messe teil, kommunizierte aber insgeheim an mitgebrachter Eucharistie, die zuvor ein Priester ihrer Partei konsekriert hatte (Soz. h. e. 8, 5). Besonders starke G.probleme ergaben sich aus der monophysitischen Reaktion auf Chalkedon. Severos zB. verkehrte als Patriarch v. Antiochien mit Kosmas, dem chalkedonisch gesinnten Bischof von Apameia, bewies jedoch die Reinheit seines G. dadurch, daß er die Teilnahme an dessen Begräbnis verweigerte (Sev. Ant. epp. select. 6, 1, 11 [1, 1, 52/7 Brooks]). Ein Leitthema im Pratum spirituale des Joh. Moschos ist die Todsünde durch versehentlichen Empfang der monophysitischen Eucharistie (prat. 29f. 36. 48. 106. 178. 188. 199). Die Spaltung stürzte Anhänger wie Gegner Chalkedons in schmerzhafte Zweifel. Aus G.gründen lehnte Maximos Homologetes den Monotheletismus ab (Anast. Apocr. relat. motion. 6 [PG 90, 121 A]). Kaiserin Eudokia, die anfänglich die palästinischen Antichalkedonier eifrig unterstützt hatte, wurde in ihrer Haltung unsicher, als Verwandte aus dem Westen Einwände dagegen erhoben. Weil sie ihr G. nicht mit Füßen treten wollte, erbat u. erhielt sie eine Entscheidung zugunsten Chalkedons von Symeon Stylites (Cyrill. Scythop. vit. Euthym. 30). Anastasios Sinaites wies die chalkedonischen Theologen an, am Beginn öffentlicher Disputationen von ihren Gegnern die eidliche Zusicherung zu verlangen, ihr G. nicht mit Füßen zu treten (hod. 1 [PG 89, 40 D]). Auf monophysitischer Seite wird die gleiche Wendung von Joh. Ruphos (pleroph. 20 [PO 8, 42]) benutzt. Zu damaliger Zeit war freilich das Loyalitätsgefühl gegenüber der sozialen Gruppe stärker als jede Entscheidung über die zur Debatte stehenden Fragen. Davon zeugt etwa der Bericht des Sophronios v. Jerus. (mir. Cyr. et Joh. 37) über einen Monophysiten, der durch eine Wunderheilung im Kyros- u. Johannesheiligtum in Menuthis zum chalkedonischen Glauben bekehrt worden war, jedoch bekannte, in seiner Heimat dem gesellschaftlichen Druck nicht widerstehen zu können u. seinem monophysitischen Vater im Diakonenamt nachfolgen zu müssen. Sowohl Chalkedonenser wie Monophysiten pflegten ihre Eucharistie bei Reisen in Gebiete ohne Liturgiefeiern der eigenen Konfession mitzunehmen (Sophron. Hier. ebd. 36 [PG 87, 3, 3553 B]); Anast. Sin. qu. et resp. 113 [PG 89, 765]).

c. Heiden- u. Christentum im 4. Jh. Die Forderung nach Rechtgläubigkeit belastete das G. besonders, nachdem Orthodoxie u. Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten gleichgesetzt wurden, weil Schisma u. Häresie den göttlichen Zorn auf das Imperium herabriefen. Nach der politischen Theorie des Eusebios v. Kaisareia (vit. Const. 3f) besitzt der Monotheismus seine irdische Entsprechung in der Ergebenheit gegenüber dem einen Kaiser u. der einen offenbarten Wahrheit, die der Kirche anvertraut u. von ihr getreu bewahrt wurde. Deshalb lassen Glaubensverschiedenheiten häretischen Irrtum gewahrwerden, der, weil der Häretiker ein Christ zu sein behauptet, schlimmer ist als die Blindheit u. Voreingenommenheit der heidn. Tradition. Am Beginn des konstantinischen Zeitalters gewährt das Mailänder Religionsprogramm vJ. 313 den Christen Kultfreiheit, ‚auf daß uns die Gottheit in allem die gewohnte Fürsorge u. Huld schenken möge' (Euseb. h. e. 10, 5, 4; Lact. mort. pers. 48, 2). Die Duldung der zuvor verfolgten Christen

wird mit dem alten Argument begründet, während jede Landsmannschaft ihre lokalen Gottheiten verehre, huldigten die Römer allen Göttern u. seien deshalb mit der Herrschaft über den ganzen Erdkreis ausgestattet worden (Min. Fel. 6; Aug. cons. evang. 1, 12, 18f). Als Konstantin seinen Brief an die Bewohner der östlichen Provinzen abfaßte (Euseb. vit. Const. 2, 48/80), ist die Stellungnahme schärfer: Christentum ist Wahrheit, *Götzendienst dagegen Lüge, doch weil rechter Glaube sich nicht erzwingen läßt, muß das Heidentum Duldung erfahren. Der heidn. Neuplatoniker Sopatros v. Apameia, Freund des Jamblichos, blieb am Hofe Konstantins weiterhin einflußreich (Eunap. vit. Soph. 5, 1, 5; 6, 2, 1 [458. 462 Boissonade]; PsIulian. ep. 184, 439C; 185, 417D Bid.-Cum.; Zos. hist. 2, 40, 3). Trotzdem werden unter Konstantin Tempel aufgehoben u. enteignet (Euseb. vit. Const. 3, 54; laud. Const. 8; Iul. Imp. or. 7, 228B; Anon. de reb. bell. 2, 1), Druckmaßnahmen, die unter den Söhnen Konstantins zunahmen. Heidn. Astrologie u. neuplatonische Theurgie bestätigten die Christen in ihrer Auffassung, der Kult der Heiden sei eine Art schwarzer Magie. Julians Programm bei Regierungsantritt war die Wiederherstellung der Toleranz, vielleicht nach dem Vorbild des Religionsprogramms vJ. 313. Nach Libanios (or. 18, 122. 168) hat Julian die Christen überzeugen, nicht mit Gewalt dazu zwingen wollen, die Götter zu verehren, fand es freilich nötig, seine Soldaten mit Gold zum Opfer zu bewegen. Aber Julians Toleranz verwandelte sich bald in Zwang. Er hielt es für verpflichtend, von den Göttern so zu sprechen, wie sie selbst verlangten (or. 4, 132B). In der Schule durften Christen nicht in heidn. Literatur unterrichten (Amm. Marc. 22, 10, 7; 25, 4, 20; vgl. Cod. Theod. 13, 3, 5). Julians Tod iJ. 363 u. Jovians Regierungsantritt gaben den Christen ihre Freiheit zurück, ohne sie den Heiden zu nehmen. Unter Valens jedoch wurden im Osten Verbote nächtlicher Opfer erlassen (ebd. 9, 16, 7 vJ. 364; 9, 16, 8 vJ. 370 oder 373). Weihrauchopfer blieben bis zu Theodosios iJ. 392 erlaubt (Liban. or. 30, 7; Cod. Theod. 16, 10, 12).

d. Toleranz bei Themistios. Die Duldungspolitik während der kurzen Regierungszeit Jovians rief eine bedeutsame Stellungnahme des Rhetors Themistios hervor. Am 1. 1. 364 hielt er vor dem Kaiser eine Rede (or. 5, 67b/70c), in der er ausführte, Gott schätze in Wirklichkeit die Glaubensvielfalt, weil sie das Geheimnis seiner Transzendenz offenbare. Jeder opfere dem eigenen Gott, weil keiner unmittelbare u. direkte Kenntnis der höchsten Macht besitze. Die Anerkennung der menschlichen Unkenntnis u. Beschränktheit unseres Verstehens rechtfertige auch den heftig umstrittenen u. demütigenden Friedensvertrag, den Jovian unlängst mit den Persern abgeschlossen hatte. Intoleranz sei eine Wurzel des Krieges. Niemand denke genauso wie ein anderer. Zehn Jahre später, iJ. 375, verkündet Themistios die gleiche Botschaft gegenüber dem erheblich weniger toleranten Valens, als dieser eine arianische Orthodoxie durchzusetzen suchte u. die Anhänger Nikaias bedrängte, die die Gemeinschaft mit den vom Kaiser begünstigten Bischöfen verweigerten. Die heftigen Auseinandersetzungen zwischen den rivalisierenden christl. Parteien waren so beunruhigend, daß für Amm. Marc. (22, 5, 4) deren Haß die Feindseligkeit der Tiere überstieg. Themistios bemüht sich um Beruhigung, wenn er Valens sagt, die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Christen seien unbedeutend im Vergleich zu den 300 unterschiedlichen Meinungen bei den Heiden. Gottes Herrlichkeit wird durch die Erkenntnis erhöht, daß religiöse Unterschiede nur eine Folge seiner unzugänglichen Majestät u. der menschlichen Begrenztheit sind (Socr. h. e. 4, 32; Soz. h. e. 6, 36, 6/37, 1). Obschon Heide, erwies Themistios dem Christentum begrenzte Anerkennung u. wird deshalb trotz seiner Bedeutung in den Sophistenviten des Eunapios kühl übergangen (D. Dagron, L'empire romain d'orient au 4e s. et les traditions politiques de l'héllenisme: TravMém 3 [1968] 1/240, bes. 81; vgl. L. Ruggini, Simboli di battaglia ideologica nel tardo ellenismo [Pisa 1972]; L. J. Daly, Themistius' plea for religious toleration: GreekRomByzStud 12 [1971] 65/78).

e. Von Valentinian I bis Theodosios I. Im Westen lehnte Valens' Bruder Valentinian I, obgleich Anhänger Nikaias (Coll. Avell. 39, 5 [CSEL 35, 89]), einen Eingriff in die theologischen Auseinandersetzungen ausdrücklich ab: ‚Ich habe kein Recht, zwischen Bischöfen zu richten' (Ambros. ep. 21, 5 [PL 16, 1046B]; Socr. h. e. 4, 1, 12; Soz. h. e. 6, 7, 2; Cod. Theod. 9, 16, 9; Amm. Marc. 30, 9, 5). Zur Wiederherstellung der Ordnung mußte er in Rom in die Auseinandersetzung zwischen Damasus u. Ursinus eingreifen, doch handelte es sich dabei nicht um dogmatische Streitigkeiten. Er ge-

stattete keine Behelligung des arianischen Bischofs Auxentius v. Mailand, als iJ. 364 Hilarius v. Poitiers gerichtliche Schritte gegen diesen zu veranlassen suchte (Hilar. Pict. c. Aux.: PL 10, 610/8), ein Ansinnen, das um 371 eine Synode gallischer u. venetischer Bischöfe vergeblich wiederholte. Auf Anweisung Valentinians I mußte sich ein von Damasus u. 93 Bischöfen gefeiertes Konzil auf die Erklärung beschränken, das Credo von Nikaia sei der eine Glaube der röm. Welt (per orbem Romanum: Damas. ep. 1 [hrsg. von E. Schwartz: ZNW 35 (1936) 19, 17)]. Unter Auxentius' Nachfolger Ambrosius wurde eine strengere Orthodoxie möglich mit entsprechend unangenehmen Folgen für die, die sich nicht anpassen mochten. Für Ambrosius ist Kriterium der Legitimität von Herrschaft u. Gesetzgebung eines Kaisers dessen Rechtgläubigkeit (ep. 17, 12 [PL 16, 1010]) u. gestattet wahrer Glaube keine Bereitschaft zum Kompromiß mit Heidentum, Häresie oder Judentum. Entschieden widersetzen mußte sich Ambrosius deshalb dem Versuch des Symmachus (rel. 3), in Rom den Altar der Victoria wiederzuerrichten, eine Absicht, die begründet war in relativistischer Epistemologie (alle Menschen verehren die göttliche Macht, aber da der menschliche Verstand dunkel ist, uno itinere non potest pervenire ad tam grande secretum), im Streben nach Gerechtigkeit (suum cuique; ebd. 3, 18; vgl. 3, 8) u. in konservativer Skepsis (in einem Bereich, in dem vieles unsicher ist, ist es richtig, uralte Gebräuche beizubehalten). Theodosios' I Versuch aber, die Rechtgläubigkeit mit Erlassen zu stärken, schien nicht nur Ammian (30, 9, 5) abwegig, sondern auch Gregor v. Nazianz (carm. 2, 1, 11, 1282/93 [PG 37, 1117]).

f. Verurteilung des Zwanges. Orthodoxe Christen betrachteten die Zwangsmaßnahmen heidn. oder häretischer Machthaber als Beweis für die Richtigkeit der eigenen Sache (Lact. inst. 5, 13). Die Intoleranz eines Constantius II entzog dem arianischen Anspruch, die Wahrheit zu besitzen, den Boden (Athanas. apol. fug. 23; hist. Ar. 67; vgl. Socr. h. e. 2, 38 zu Gewaltanwendungen des Makedonios v. Kpel). Auf dem Konzil v. Sardika (342/43) verwendeten sich die Bischöfe des Westens bei Constantius für Gewährung einer dulcissima libertas (Ad Const. 1, 2 [CSEL 65, 182, 8]). Ähnlich gestand Hilarius v. Poitiers zu, deus ... non requirit coactam confessionem (ebd. 1, 6 [CSEL 65, 185, 7f], ein Rückgriff auf Tert. apol. 24, 6). Athanasios konnte behaupten, daß bis zur Ankunft Constantius' iJ. 353 die westliche Kirche Kultfreiheit besessen habe (hist. Ar. 29), d.h. frei gewesen war von Druck durch die Arianer; denn in Wirklichkeit hatten die afrikanischen Donatisten keine Freiheit genossen während der unvergeßlichen Tempora Macariana um 345, als Constans den (notarius ?) Macarius mit Gerichtsvollmachten ausgestattet nach Numidien gesandt hatte u. die Donatisten eine heftige Verfolgung erlebten. Sie kostete viele Menschenleben u. schuf Märtyrer, deren Ruhm die Donatisten mit einer Mischung von Stolz u. Bitternis erfüllte (Aug. c. Petil. 2, 92. 94. 108. 208; 3, 29; Optat. 3, 1/12). Die Donatisten versicherten, für sie gehöre die Ablehnung religiösen Zwangs zu den moralischen Grundsätzen: absit, absit a nostra conscientia, ut ad nostram fidem aliquem compellamus (Aug. c. Petil. 2, 183). Der Donatistenbischof Petilianus vertrat die Ansicht, Gott könne die Gebete der Katholiken nicht erhören, weil deren G. blutbefleckt sei (ebd. 2, 121). Als die Donatisten iJ. 411 auf der Zusammenkunft in Karthago ihren Standpunkt vertreten konnten, stellten sie vor allem heraus, es erweise die Donatistenkirche vorzüglich als die eine wahre Kirche, quae persecutionem patitur, non quae facit (Conc. Carth. a. 411: 3, 258, 4; vgl. 269/305 [SC 224, 1194. 1216/8]; ähnlich Aug. c. Cresc. 3, 71, 83; Optat. serm. in natali innocentium: PL Suppl. 1, 288/94).

g. Augustinus u. die Donatisten. Augustinus, der zunächst die G.freiheit vertreten hatte, weil unter Zwang erzielter Glaube unaufrichtig sei, wurde mit der Zeit von seinen afrikanischen Mitbischöfen u. den sichtlich erfolgreichen Zwangsmaßnahmen der Regierung des J. 405 zu dem Zugeständnis gebracht, das coge intrare (Lc. 14, 23) könne den Zwang rechtfertigen (serm. 112, 8; 208, 7). Er suchte ihn jedoch dadurch zu begrenzen, daß die Absicht des Zwanges die liebevolle Zurechtweisung (dilige et quod vis fac; in 1 Joh. 7, 8) sein müsse (s. o. Sp. 1095). Als die Katholiken die Übermacht erhielten, wurden die Stimmen zugunsten der G.freiheit leiser. Ein unter Honorius erlassenes Edikt zugunsten religiöser Toleranz wurde iJ. 410 auf Druck der afrikanischen Kirche zurückgezogen (Zos. hist. 5, 46, 3; Aug. ep. 108, 18; Codex canonum eccl. Afric. 107 [CCL 259, 220]). Viktor v. Vita lobt den Wandalenkönig Hunerich, weil er die Manichäer verfolgt (2, 1f), tadelt ihn hingegen,

weil er den Katholiken nachstellt (3, 21). Pflicht der Regierung ist es, die Wahrheit zu stützen u. den Irrtum zu unterdrücken.

h. Glaube an die Inkarnation u. Gewissensfreiheit. Als Augustinus seine Soliloquia verfaßte, konnte er 1, 13, 23 schreiben, zur Weisheit gelange man nicht nur auf einem Wege, jeder Mensch begreife den einen Gott gemäß seinen Fähigkeiten, wie auch das Auge den Schein des Lichtes unterschiedlich wahrnehme. In den Retractationes (1, 4, 3) tadelt er diese Aussage, als gebe es einen anderen Weg als Christus. Die Lehre von der Inkarnation läßt sich nicht leicht vereinbaren, wer mit Zwang noch mit dem skeptischen Relativismus eines Symmachus (rel. 3, 10) oder Porphyrios (regr. an. frg. 12 [42* Bidez] = Aug. civ. D. 10, 32): Da die Seele so tief gefallen ist, besitzen die Menschen über Gott nur Meinungen, nicht die Wahrheit, gibt es folglich keinen allgemeingültigen Weg zum Heil. Dementsprechend sind alle Lehren, die die Seele erheben, gleichermäßen hilfreich, stammten sie von Platon, den Indern oder den Chaldäern. Polytheistischen Kulten scheint Porphyrios jedoch, wie Jamblichos (myst. 1,3) beklagt, nur wenig Glauben geschenkt zu haben. Aug. retract. 1, 14, 2 unterzieht util. cred. 11, 25 der Kritik u. stellt die zentrale Frage, wie von einem Gläubigen gesagt werden könne, er habe in seinem Leben die Wahrheit gefunden, da wir doch nur rätselhaft wie durch einen Spiegel blicken (1 Cor. 13, 12). Die Wahrheit, die wir außerhalb des Glaubens erkennen, bringt keine beata vita. An die Menschwerdung zu glauben, bedeutet zugleich, nicht zu glauben, alle Religionen seien gleichermaßen wahr oder jedes G. spreche gleichermaßen gültig. Deshalb ist in der christl. Ethik das G. ein wichtiger, aber kein beherrschender oder überragender Begriff.

A. W. H. Adkins, Merit and responsibility (Oxford 1960). – H. Böhlig, Das G. bei Seneca u. Paulus: TheolStudKrit 87 (1914) 1/24. – G. Bornkamm, Gesetz u. Natur, Röm. 2, 14/6: ders., Studien zu Antike u. Urchristentum = Beitr. Ev. Theol. 28 (1963) 93/118. – A. Bouché-Leclercq, L'intolérance religieuse et la politique (Paris 1911). – C. J. Cadoux, The early church and the world (Edinburgh 1925). – A. Cancrini, Syneidesis. Il tema semantico della con-scientia nella Grecia antica (Roma 1970). – H. Chadwick, Betrachtungen über das G. in der griech., jüd. u. christl. Tradition = VortrDüsseldorf G 197 (1974). – M. Class, G.-regungen in der griech. Tragödie = Spudasmata 3 (1964). – Y. M. J. Congar, Die Kasuistik des hl. Paulus: Th. Filthaut-J. A. Jungmann (Hrsg.), Verkündigung u. Glaube, Festschr. F. X. Arnold (1958) 16/41. – G. Couilleau, Accusation de soi dans le monachisme antique: VieSpirit 116 (1967) 309/24. – Ph. Delhaye, La conscience morale du chrétien (Tournai 1964). – A. Dihle, Art. Ethik: o. Bd. 6, 646/796; Art. Gerechtigkeit: o. Sp. 233/60. – E. R. Dodds, The Greeks and the irrational (Berkeley 1951) = Die Griechen u. das Irrationale (1970). – K. J. Dover, Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle (Oxford 1972). – J. Dupont, Syneidesis. Aux origines de la notion chrétienne de conscience morale: StudHell 5 (1948) 119/53. – E. L. Fortin, The political implications of St. Augustine's theory of conscience: Augustin. Stud. 1 (1970) 133/52. – H. Gundert, Platon u. das Daimonion des Sokrates: Gymnas 61 (1954) 513/31. – I. Hausherr, Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien = OrChristAnal 132 (Roma 1944). – H. Jaeger, L'examen de conscience dans les religions non-chrétiennes et avant le christianisme: Numen 6 (1959) 175/233. – M. Kähler, Das G. (1878). – K. E. Kirk, Conscience and its problems (London 1927); The vision of God (ebd. 1931). – B. Kötting, Religionsfreiheit u. Toleranz im Altertum = Vortr-Düsseldorf G 223 (1977). – K. Latte, Schuld u. Sünde in der griech. Religion: ArchRelWiss 20 (1920/21) 254/98 = ders., Kleine Schriften (1968) 3/35. – H. Lloyd-Jones, The justice of Zeus (Berkeley 1971). – C. Maurer, Art. σύνοιδα, συνείδησις: ThWbNT 7 (1964) 897/918. – J. Milgrom, Cult and conscience. The asham and the priestly doctrine of repentance = Stud. Jud. Late Antiqu. 18 (Leiden 1976). – R. Minnerath, Les chrétiens et le monde (Paris 1973). – R. Mulder, De conscientiae notione quae et qualis fuerit Romanis, Diss. Amsterdam (1908). – H. Osborne, Syneidesis: JournTheolStud 32 (1931) 167/79; Syneidesis and synesis: ClassRev 45 (1931) 8/10. – C. A. Pierce, Conscience in the NT (London 1955). – P. Rabbow, Seelenführung (1954). – G. Rudberg, Cicero u. das G.: SymbOsl 31 (1955) 95/104. – P. W. Schönlein, Sittliches Bewußtsein als Handlungsmotiv bei röm. Historikern, Diss. Erlangen-Nürnberg (1965). – O. Seel, Zur Vorgeschichte des G.begriffes im altgriech. Denken: Festschr. F. Dornseiff (1953) 291/319. – J. N. Sevenster, Paul and Seneca (Leiden 1961). – B. Snell, Die Entdeckung des Geistes[4] (1975); Rez. Zucker (s. u.): Gnomon 6 (1930) 21/30 = ders., Gesammelte Schriften (1966) 9/17. – C. Spicq, La conscience dans le NT: RevBibl 47 (1938) 50/80; Les epîtres pastorales (Paris 1947); Théologie morale du NT (Paris 1965). – J. Stelzenberger, Conscientia bei Augustinus (1959); Über syneidesis bei Klemens v. Alex.: W. Düring-B. Panzram

(Hrsg.), Studien zur historischen Theologie, Festschr. F. X. Seppelt (1953) 27/33; Syneidesis im NT (1961); Syneidesis bei Origenes (1963); Conscientia in der ost-westlichen Spannung der patristischen Theologie: TheolQS 141 (1961) 174/205; Conscientia bei Tertullianus: Vitae et Veritati. Festschr. K. Adam (1956) 28/43. – J. Vogt, Toleranz u. Intoleranz im Constantinischen Zeitalter, der Weg der lat. Apologetik: Saeculum 19 (1968) 344/61. – F. Zucker, Syneidesis – Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewußtseins im griech. u. im griech.-röm. Altertum: JenaAkadReden 6 (1928) = ders., Semantica, Rhetorica, Ethica (1963) 96/117.

Henry Chadwick (Übers. Heinzgerd Brakmann).

Gewitter.

Da G. von der geographischen Lage eines Landes abhängen u. sich deshalb nicht in allen Ländern des Mittelmeergebietes in gleicher Häufigkeit u. Stärke ereignen, haben sie auch im Bewußtsein der Bewohner dieser Länder verschieden tiefe Spuren hinterlassen. In küstennahen Landstrichen u. in großen Ebenen entstehen G. im Vergleich zu gebirgigen Gegenden selten. So sind Kleinasien, Syrien, Israel, Griechenland u. Italien reich an G. im Gegensatz zu Ägypten u. Babylonien. In der Urheimat der indoeuropäischen Völker waren G. häufig, wie der gemeinsame Glaube dieser Völker an einen G.gott zeigt. Außer klimatisch-geographischen Bedingungen sind auch geologische Gegebenheiten zu beachten, da Donner u. Blitz sich auch infolge von Vulkanausbrüchen u. *Erdbeben ereignen, die durch Vulkanismus ausgelöst werden. – Die moderne Meteorologie unterscheidet zwischen Funken-, Flächen- u. Kugelblitz. – Für die Menschen eines vortechnischen Zeitalters war der Blitz die eindrucksstärkste Lichterscheinung, der Donner der akustisch gewaltigste Klang. Das G., dessen natürliche Ursachen erst in der Neuzeit durch die Entdeckung der Elektrizität voll erkannt worden sind, hat die Menschen des Altertums mit Schrecken u. Schauder erfüllt. – Für die Religions- u. Kulturgeschichte der meisten Völker hat der Blitz größere Bedeutung als der Donner gehabt. Dies liegt wohl an folgendem: Der Augensinn ist zur Erfassung der Außenwelt wichtiger als das Gehör (vgl. J. Werner: AnzAltWiss 18 [1965] 239 mit Lit.); der Blitz ist gefährlicher als der Donner: er trifft bestimmte Orte, Gegenstände u. Personen; er ist mit dem Urphänomen der Lichtgeburt u. des Erkennens verwandt (s. u. Sp. 1145); er eignet sich zu künstlerischer Darstellung. Um so auffallender ist die Tatsache, daß der Donner auf die alten Israeliten anscheinend einen tieferen Eindruck gemacht hat als der Blitz (s. u. Sp. 1146). – Die Menschen des Altertums erlebten im G. auf das nachdrücklichste die Macht, Erhabenheit u. das Geheimnisvolle der Gottheit. Die von R. Otto (Das Heilige[35] [1963] 5/74) aufgewiesenen Wesensmerkmale des Numinosen, das Mysterium tremendum (ira dei), die Maiestas, Energeia, das Fascinans, das Ungeheuerlich-Unheimlich-Entsetzliche, das Augustum zeichnen Blitz u. Donner wohl am meisten vor allen anderen Naturerscheinungen aus (vgl. F. K. Feigel, Das Heilige:

C. Colpe [Hrsg.], Die Diskussion um das ‚Heilige' = WdF 305 [1977] 387_{12}). Dazu kommt die relative Plötzlichkeit des G. Das frühe Denken unterscheidet nicht zwischen Naturereignis u. göttlichem Handeln. Das G. wurde ihm eher zu einem Wunder als zu einer Erscheinung des natürlichen Wetters (vgl. Fränkel 102_2). Durch das Erlebnis des G. ist zwar nicht die Verehrung von Göttern entstanden, wie einzelne antike u. moderne Religionshistoriker angenommen haben, wohl aber wurde dadurch der Sinn für das Göttliche geweckt u. geformt. Im G. sah man entweder die machtvolle Erscheinung u. Offenbarung des Wetter- u. Himmelsgottes oder eine Begleiterscheinung bei der Ankunft oder dem Entschwinden einer Gottheit. So wurde das G. als eine der eindrucksstärksten Formen der Hiero- u. Theophanie erlebt (vgl. Eliade 61/146, bes. 79f). Für die Menschen des Altertums überlagerten u. durchdrangen sich die beiden Vorstellungskreise von G. u. Kampf. Zahlreiche G.götter sind zugleich Götter der Schlacht u. des Krieges. Da alle antiken Volksreligionen es weithin mit der Verarbeitung von Naturereignissen zu tun haben, u. da Blitz u. Donner besonders in den gewitterreichen Mittelmeerländern als Erscheinung oder Wirkung der Wetter- u. Himmelsgottheit galten, müssen in diesem Artikel die wichtigsten G.gottheiten kurz genannt werden. Die indoeuropäischen Völker haben den Glauben an den Herrn des Himmels u. des G. aus ihrer Heimat mitgebracht. Durch die Begegnung mit älteren Kulturen des Mittelmeergebietes u. unter Beeinflussung durch vorderorientalische Kulturen wurden die ursprünglichen Vorstellungen modifiziert. Eine vergleichende Untersuchung könnte den Schatz gemeinsamer Vorstellungen genauer bestimmen, u. eine geschichtliche Betrachtung könnte die Wandlungen in diesen Vorstellungen bei dem jeweiligen Volk nachzeichnen. Außer den noch genauer zu beschreibenden indoeuropäischen G.gottheiten sind noch folgende von ihnen für die Begegnung mit dem Christentum wichtig geworden: Die Kelten beteten zum Donnergott Taranis (vgl. die Lit. bei Eliade 543; H. v. Petrikovits: o. Sp. 570), die Germanen zu Donar-Thor (vgl. J. Grimm, Deutsche Mythologie[4] 1 [1875] 138/59; 3 [1877] 61/71; J. de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte 2 [1956] 107/53; Ström: Ström-Biezais 86f. 134/40 u. Reg. s. v. Thor) u. die Slaven zu Perun-Perkons (Procop. b. Goth. 3, 14, 23; vgl. die Literatur bei Eliade 543 u. Biezais: Ström-Biezais 339/46). Umstritten ist die Annahme eines indoeuropäischen Gottes der Eiche u. des Donners (vgl. J. Frazer, The golden bough 2 [London 1911]; Fowler u. Nilsson, Rel. 1[3], 425f). – Dem Heiligen gegenüber erlebt der Mensch sich als ‚schlechthin abhängig' (Schleiermacher). Dieses Kreaturgefühl wurde vor allem durch das G. geweckt. Im G. glaubten die Menschen des Altertums den zürnenden u. richtenden Gott zu vernehmen. So erinnerten sie sich ihres Versagens u. fürchteten den Herrn des G. als Hüter der religiös-kultisch überformten sittlichen Ordnung. – Das Heilige, die Gottheit, hat Macht zu segnen u. zu fluchen; sie ist in ihrem Wesen ambivalent (vgl. Eliade 37/42). Das Gleiche gilt für das G., vor allem für den Blitz. Das G. richtet Zerstörung an, spendet aber zugleich den befruchtenden Regen. Im Tod durch den Blitz sah man oft die Strafe für einen Frevel, aber auch die Erwählung durch den Himmelsherrn: Wer von den südsibirischen Burjäten u. Sojoten vom Blitz getroffen wird u. überlebt, wird Schamane (vgl. M. Eliade, Schamanismus u. archaische Ekstasetechnik [1954] 28f; zu den Osseten vgl. Grimm aO. 1, 145. 154). Wie die Britannier glaubten, weisen G. darauf hin, daß die Seelen Mächtigerer ihren Körper verlassen haben (Plut. def. orac. 18, 419E). Nicht nur bei Griechen, Etruskern u. Römern wurde der Ort, wo der Blitz niedergefahren ist, als locus sacer behandelt (zu den Peruanern vgl. F. Liebrecht, Zur Volkskunde [1879] 400). – Mit den Völkern Asiens u. Afrikas teilen die antiken Kulturen ferner den Glauben, daß im Blitz ein Stein zur Erde niederfällt, der Donnerkeil. Der Fall von Meteoriten, der mit Licht u. donnerartigem Getöse verbunden ist, sowie Funde vorgeschichtlicher Waffen u. Werkzeuge haben zu diesem Glauben beigetragen (vgl. Blinkenberg 6; P. Saintyves, Essais de folklore biblique [Paris 1922] 143; ders., Corpus). Eine weitere Vorstellung vieler Religionen der Erde ist die, daß ein vogelartiges göttliches Wesen Sturm u. Donner verursache (vgl. F. M. Schnitger, Der G.vogel in Asien: MittAnthropolGesWien 71 [1941] 338/45; Eliade 79. 546; H. Baumann, Die Geier-Mutter u. Verwandtes: Festschr. P. Schebesta [Wien-Mödling 1963] 341f; F. Heiler, Erscheinungsformen u. Wesen der Religion [1961] 49_{78}). – Manche Mittel der antiken

G.abwehr sind auch in anderen Kulturen der Erde bezeugt. – Die geistige Begegnung mit dieser gewaltigen Naturerscheinung hat ihren Niederschlag in der Gottesvorstellung, im Mythos u. Volksglauben der Antike gefunden sowie in der Religionskritik u. Naturwissenschaft der Griechen u. ihrer geistigen Erben. Bei Juden u. Christen mußte das Erlebnis des G. an Bedeutung verlieren, da Blitz u. Donner wie alle übrigen Naturerscheinungen zum Werk des einen transzendenten Schöpfergottes herabsanken. Im christl. Volk wirkten aber viele Anschauungen des antiken G.-glaubens bis in die Neuzeit weiter.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. In den Ländern des Vorderen Orients wurde das G. als Kampf erlebt. Wettergötter waren hier zugleich Kriegsgötter (vgl. Seippel 123f). In verschiedenen Mythen wird vom Kampf eines Himmels- u. Wettergottes mit einem feindlichen dämonischen Wesen erzählt. Oft ist der Blitz die entscheidende Waffe des Gottes. So bekämpft der babylonische Wettergott Enlil von Nippur das löwenartige Ungetüm Labbu (vgl. A. Ungnad, Die Religion der Babylonier u. Assyrer [1921] 61; Vanel, Reg. s. v. Enlil). Nach dem babylonischen Weltschöpfungsgedicht stellte Marduk, der Hauptgott der Babylonier, ‚einen Blitzstrahl vor sich nieder, seinen Leib anfüllend mit lodernder Flamme' u. griff das Chaosungeheuer Tiamat an (Gilgameschepos Taf. 4, 39f; vgl. Ungnad aO. 41; vgl. ebd. 29f. 173f; Seippel 40/4). Ähnliche Mythen sind bei den Hethitern, Syrern u. Ägyptern verbreitet gewesen (vgl. H. Zimmern, Der Kampf des Wettergottes mit der Schlange Illujankaš: Stand u. Aufgaben der Sprachwissenschaft, Festschr. W. Streitberg [1924] 430/41; H. G. Güterbock, The song of Ullikummi [New Haven 1952]; Seippel 5/16. 19/24. 36/40). Einflüsse auf Israel u. Griechenland können festgestellt werden (s. u. Sp. 1149. 1119). – Der altorientalische König erlebte im Kampf u. Sieg über seine Feinde das Wirken des Wettergottes. Dieser steht als Schlachtenhelfer dem König bei u. sendet seine Blitze auf die Feinde (Beispiele bei Jeremias 80f. 83. 146f). – Zeugnisse für die G.götter des Alten Orients sind neben religiösen Texten vor allem die Rollsiegel. Diese geben auch über die Formen des seit dem 2. Jtsd. bildlich dargestellten Blitzes Aufschluß (vgl. van Buren 67/73; Vanel 172/87; O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik u. das AT am Beispiel der Psalmen [1972] 192/7). – Der Assyrerkönig Tiglatpileser I stellte nach der Zerstörung von Ḫanusa einen bronzenen Blitz auf, wobei er in der Inschrift vor einem Wiederaufbau der Stadt warnte. Hier dürfte der Blitz eine Art Fluchzeichen gewesen sein (vgl. G. Furlani, Il ‚bidental' etrusco e un'iscrizione di Tiglatpileser I d'Assiria: StudMatStorRel 6 [1930] 9/49, bes. 44/9). Der G.gott war ursprünglich in den Gebirgsländern von Syrien u. Kleinasien beheimatet. Dort sind auch der Ursprung u. die ältesten Formen der meisten Bildmotive zu suchen. Während in diesen Gebirgsländern der G.gott den ersten Rang einnahm, gehörten G.götter in den Ebenen Mesopotamiens in die zweite Klasse der großen Götter (vgl. Vanel 6. 168). In Lagasch wurde Ningirsu-Ninurta als Herr des G.-sturms verehrt (ebd. Reg. s. v.; zu den assyrischen u. babylonischen G.gottheiten vgl. Jeremias 75/84). Der syrische Baal-Hadad hat seinen Einfluß auf Mesopotamien ausgedehnt (Vanel 29/57. 152/8). In Syrien hatte er vielleicht einen Vorgänger in Tôr oder Târu, den möglicherweise die Semiten mit El verschmolzen haben (vgl. ebd. 169). Die Kanaanäer verehrten den G.gott Baal-Bikah (vgl. Th. Klauser, Art. Baal: o. Bd. 1, 1071/3; zum syrischen G.gott Vanel 69/110; Jeremias 85/7). Der syrische Kult des Baal wurde im 3. Jh. nC. durch *Elagabal in Rom eingeführt (zu CIL 6, 1080: tonitratori aug. orbis terrarum vgl. J. Gagé, Elagabal et les pêcheurs du Tibre: Mélanges J. Carcopino [Paris 1966] 408_1. 413f, der an den Baal von Orontes denkt). Die Syrophönizier verehrten den G.gott Rešef (vgl. Klauser aO. 1098). Blitz u. Donner haben auch im System der phönizischen Kosmo- u. Zoogonie Bedeutung gehabt (zu Philo Bybl. bei Euseb. praep. ev. 1, 10, 4 vgl. C. Clemen, Die phönikische Religion nach Philo v. Byblos = Mitt. Vorderas. Ägypt. Ges. 42, 3 [1939] 19f. 37/9; U. Hölscher: Hermes 81 [1953] 394f). Die Himmelskönigin von Karthago, Tanit-Virgo caelestis, wurde in der röm. Kaiserzeit auf Münzen mit dem Blitz abgebildet (vgl. F. J. Dölger, Die Himmelskönigin v. Karthago nach den Schriften Tertullians: ACh 1 [1929] 92/106, bes. 100; Klauser aO. 1100f). Blitz u. Donnerkeil waren das Zeichen des altarabischen Gottes Almaqah (vgl. A. Grohmann, Göttersymbole u. Symboltiere auf südarabischen Denkmälern = DenkschrWien 58, 1 [1915] 32/4; ferner J. Wellhausen, Reste arabischen Hei-

dentums[2] [1897] 67. 209). Für Kleinasien sind als G.götter zu nennen: der protohethitische Târu, der hethitische Humunna u. sein Sohn Mutala oder Muwatallu, die mit dem hurritischen Tešub verknüpft wurden, sowie Tarhunda (vgl. Vanel 111/51; Tešub lebte in Iuppiter Dolichenus fort; dazu Merlat; vgl. ferner E. Neu, Ein althethitisches G.ritual [1970]). – Die Sumerer stellten in der Mitte des 3. Jtsd. einen löwenköpfigen *Adler dar, der auf einem Stier steht (Vanel Abb. 1/3; vgl. ebd. 11/5). Der Adler, der aus großer Höhe auf sein Opfer niederstößt, dürfte Symbol des plötzlichen Blitzschlages sein. Deshalb wurde der Blitz auch mit Flügeln dargestellt (vgl. Furlani 229). Löwe u. Stier aber sollten durch ihr Brüllen den Donner ausdrücken (zu anderen Tierstimmen für den Donner ebd. 211f). Zugleich symbolisiert der Stier die Fruchtbarkeit des G.regens. Die altorientalischen G.götter zeigen so deutlich den Doppelaspekt von Verderben u. Segen. – Auf den ältesten Bildern Nordmesopotamiens erscheint der G.gott auf dem Flügeldrachen (ušumgallu); erst seit der amoritischen Wanderung (nach 2000 vC.) wird der Stier dem Gott zum Begleiter gegeben (vgl. Vanel 18/28. 29f. 160f). Der G.gott auf dem Stier kommt bis weit in die röm. Kaiserzeit in Kleinasien u. Syrien vor (vgl. L. Malten, Der Stier in Kult u. mythischem Bild: JbInst 43 [1928] 90/139 u. bes. Merlat). – Sumerer u. Kanaanäer hörten im Donner die Stimme des Wettergottes (vgl. W. F. Albright, Von der Steinzeit zum Christentum [1949] 368 u. Jeremias 89); ebenso die Ägypter (vgl. Seippel 84. 89. 113). Bei der Beschreibung der Sintflut bietet das Gilgameschepos (Taf. 11, 96/107) im Gegensatz zur Genesis eine G.schilderung. – Babylonier u. Assyrer versuchten aus der Zeit, Richtung, Farbe u. Anzahl der Blitze u. Donnerschläge Aufschluß über die Zukunft zu gewinnen. Dieses G.orakel stand mit der Astrologie in Verbindung. Sammlungen derartiger Vorhersagen sind in der Bibliothek des Assurbanipal erhalten (übers. von Ungnad aO. 321). – In Ägypten, wo G. selten sind, wurde Seth-Typhon als Herr des G.-sturms verehrt (vgl. Seippel 5/16. 106/47; H. te Velde, Seth, god of confusion[2] [Leiden 1977] Reg. s. v. Seth as storm-god; der syrische Wettergott Baal-Zaphon war dort bekannt [ebd. Reg. s. v. Baal-Zaphon]). – In Indien ist Parjányas der G.gott der Vedazeit; auch er heißt stierkräftig (Ved. 5, 83; vgl. H. Oldenberg, Die Religion des Veda[3] [1923] 137. 228). Später wird Indra auch zum Herrn des G. (vgl. H. Lommel, Blitz u. Donner im Rigveda: Oriens 8 [1955] 258/83). Sein Kampf gegen Urtra erinnert an Marduks Kampf gegen Tiamat (vgl. Oldenberg aO. 138f; Ström: Ström-Biezais 136f mit Parallele zu Thor). – Die Iranier glaubten an die Blitznatur des Mitra, des ossetischen Heros Batradz u. ihrer Könige (vgl. Widengren 171. 212. 316. 354). In einer iranischen Schöpfungslehre wird dem Blitz eine eigene Aufgabe zugewiesen (Dio Chrys. 36, 56; vgl. Bidez-Cumont 1, 92f; 2, 151). Das Feuer, das im Königspalast der Perser gehütet wurde u. Symbol des Königtums war, hieß Feuer vom Himmel, da man glaubte, es sei durch einen Blitz oder feurigen Meteoriten auf die Erde gekommen (Paus. Dam. Chron.: FGrHist 854 F 9; vgl. Bidez-Cumont 1, 154. 249; 2, 32. 52f u. Reg. s. v. πῦρ). – Die Geto-Daker verehrten einen Gott des G. u. des Himmels, den Herodt. 4, 94 ‚Gebeleizis' nennt (vgl. I. I. Russu, Art. Zalmoxis: PW 9A, 2 [1967] 2303f).

II. Griechisch, etruskisch, römisch. a. Bezeichnungen. Griechen u. Römer haben für die atmosphärische Erscheinung, die im Deutschen als Blitz bezeichnet wird, verschiedene Begriffe geprägt. Eine genauere Darlegung, die neben den antiken Synonymikern u. den naturkundlichen Schriften auch die etruskisch-röm. Blitzlehre zu berücksichtigen hätte, kann hier nicht gegeben werden. In den meisten Texten erscheint ein Gott, meist der indoeuropäische Himmelsherr Zeus-Juppiter, als der Blitzschleuderer. Ursprünglich war dieser Gott wohl auch das Subjekt der griech. u. röm. Witterungsimpersonalia (vgl. J. B. Hofmann-A. Szantyr, Lateinische Syntax u. Stilistik [1965] 414f mit Lit.).

1. Griechisch. Neben ἀστεροπή, στεροπή, ἀστραπή mit Ableitungen (vgl. auch Hesych. s. v. στορπάν u. Πάφιοι), die feurige, leuchtende Erscheinung am Himmel (vgl. σέλας ‚Wetterleuchten'), begegnet im Griech. am häufigsten κεραυνός, der mit Krachen verbundene, treffende Blitzstrahl, der Donnerkeil, ‚Funkenblitz' (zu seinen verschiedenen Arten vgl. Schol. Aristoph. equ. 663; zu κεραυνὸς ἀμφήκης oder ἀμφίπυρος vgl. Usener 488; zu den Gebirgen, die wegen der häufigen G. den Beinamen ‚keraunisch' erhalten haben, vgl. die Artikel bei PW: Akrokeraunia, Keraunia, Κεραύνιον ὄρος, Keraunische Berge). Be-

zeichnungen für bestimmte bei Unwettern auftretende Winde wurden gleichfalls für den Blitz verwendet: πρηστήρ (vgl. Seippel 111f; R. Böker, Art. Winde: PW 8 A, 2 [1958] 2318f) u. τυφώς, -ών (Seippel 109/15; Böker aO. 2322f; Aristot. mund. 4, 395a 24; Suda s. v. τετύφωμαι. τυφών [4, 533. 611 Adler]). Der einschlagende Blitz heißt manchmal auch σκηπτός (Aristot. aO. a 28). Da die Griechen sich den Blitz wie im Alten Orient als Waffe in der Hand des Wettergottes dachten, konnten sie ihn auch als Stoßwaffe bezeichnen, als βέλος ‚Geschoß' (Herodt. 4, 79, 2), ἔγχος ‚Lanze' (Belege bei Cook 2, 1, 704/12), ἄορ ‚Schwert' (Il. 14, 384/6; vgl. Schachermeyr, Reg. s. v. Chrysaor) oder ῥομφαία ‚Schwert' (von jüdischen u. christlichen Autoren wegen Gen. 3, 24 bevorzugt: Orac. Sib. 3, 673 [GCS Orac. Sib. 83]; vgl. Lampe s. v. ῥομφαία 2a), als ὀιστός ‚Pfeil' (Nonn. Dionys. 1, 151; 2, 481), auch als πληγή ‚Schlag' (Il. 14, 414). Zahlreiche dichterische Umschreibungen benutzt Nonnos (zB. Dionys. 1, 148. 155f. 363. 380). Wird das Wort ‚Feuer' im Zusammenhang mit Zeus genannt, so bedeutet es ebenso den Blitz wie die Umschreibungen ‚Flamme des Himmels', ‚himmlisches, ätherisches, göttliches Feuer' (zB. Eurip. Med. 144; Bacch. 1083; Anth. Pal. 7, 173, 4; Plut. Lys. 12, 3; Soph. Phil. 728; vgl. Hesiod. theog. 692). – Da der Blitzschlag mit Schwefelgeruch verbunden ist, wurde auch θέειον, θεῖον ‚Schwefel' als Bezeichnung für Blitz gewählt (vgl. H. Blümner, Art. Schwefel: PW 2A, 1 [1921] 796f u. Isid. rer. nat. 30, 4); vgl. ferner καταιβασία (Ζεὺς καταιβάτης; dazu Cook 2, 1, 13/32) ‚der niederfahrende Blitz' u. die Blitzarten αἰγίδες u. ἑλικίαι; dazu Joh. Lyd. ost. 44. – Der Donner heißt βροντή, seltener κτύπος. Sein Rollen wird auch als μυκᾶσθαι bezeichnet (Aristoph. nub. 292; vgl. O. Weinreich, Gebet u. Wunder: Genethliakon W. Schmid [1929] 217/22 bzw. ders., Religionsgeschichtliche Studien [1968] 55/60). Dabei dachte man an das Brüllen des Stieres (s. o. Sp. 1113).

2. Lateinisch. Im Lateinischen ist fulgur gegenüber fulmen älter u. bedeutet zunächst den einschlagenden Blitz (nach der etruskischen Blitzlehre; vgl. fulgur condere u. fulgur(i)ator ‚der Blitzschauer', ‚Blitzmacher'; dazu R. Bloch, Les prodiges dans l'antiquité classique [Paris 1963] 150_2); dann bedeutet fulgur auch das Leuchten des Blitzes, den Blitz bei heiterem Wetter. Fulmen ist der Blitz im röm. Auspicium (Cic. div. 2, 43; vgl. Thulin, Fulgur 370/9). In einigen antiken Zeugnissen ist es aber ungewiß, ob mit fulmen nicht fulmentum ‚Stütze' gemeint ist (vgl. J. van Wageningen, Fulmen: Mnem NS 45 [1917] 135/9; O. Skutsch, Studia Enniana [London 1968] 145/50; anders Kerényi, Religionsgeschichtliches 395/8). Form u. Bedeutung von fulgetrum u. fulgetra sind nicht klar (vgl. Thulin, Fulgur 379/81; zu den Ableitungen ebd. 381/5). Coruscatio ist das zuckende Blitzen (vgl. F. X. Burger, Art. coruscare u. Ableitungen: ThesLL 4, 1073/7). Ferire, percutere wird vom Einschlagen gesagt. Der Ausdruck de caelo tactus gehört der Prodigiensprache an (Belege bei F. Luterbacher, Der Prodigienglaube u. Prodigienstil der Römer, Progr. Burgdorf² [1904] 45/7). Wenn Juppiter genannt wird, können Wörter für Feuer u. Brand den Blitz bedeuten (vgl. G. Jachmann, Art. fax: ThesLL 6, 404, 40/4; M. Bacherler, Art. flamma: ebd. 866, 50/65; H. Rubenbauer, Art. ignis: ebd. 7, 1, 290, 8/29; J. B. Hofmann, Art. incendium: ebd. 861, 70/9; 862, 14/6). Daneben verwendeten die Römer wie die Griechen Wörter, die das Schleudern einer Stich- oder Stoßwaffe oder diese selbst bezeichneten, wobei in der Regel ein Gott (Juppiter) das gedachte Subjekt ist (vgl. E. Köstermann, Art. iaculatio: ThesLL 7, 1, 70, 39/44; iaculator: ebd. 71, 10/4; iaculor: ebd. 72, 29/33; C. F. Wiese, Art. iaculum: ebd. 77, 58/70; H. Rubenbauer, Art. ictus: ebd. 166, 35/44; ferner telum: Non. s. v. fulmen [3, 694 Lindsay]; öfter bei Ovid u. Späteren); zum Kugelblitz vgl. P. Bicknell, Globus ignis: Le monde grec. Hommages à C. Préaux (Bruxelles 1975) 285/90, bes. 287/9. – Für Donner verwendete man nach Sen. nat. quaest. 2, 56, 1 im Altlatein tonitrus oder tonus, während zu seiner Zeit der Plural tonitrua vorgezogen wurde (zu tonitrator s. o. Sp. 1112). Als Umschreibungen begegnen fragor (F. Vollmer: ThesLL 6, 1, 1234, 2/41), fremitus (F. Müller: ebd. 1281, 9/18), mugitus (G. Ustrnul: ebd. 8, 1560f); murmur (Th. Halter: ebd. 1675, 72/83), sonitus (Verg. Aen. 6, 586; Ter. Eun. 590, von Aug. civ. D. 2, 7 zitiert). Selten wurden Fremdwörter wie astrape, bronte, ceraunobolia, frontesia, prester verwendet.

b. Psychische Wirkung. Nicht nur Hirten u. Bauern waren dem G. schutzlos ausgesetzt u. sahen, wie vor allem *Eichen getroffen (vgl. Fowler 318f) u. Vieh u. Gehöfte vernich-

tet wurden, sondern auch die Stadtbewohner erlebten die Folgen der G.: Blitze zerstörten ganze Städte (Tac. hist. 5, 7; Oros. hist. 1, 5, 1/5 [CSEL 5, 44f]; Volsinii: Plin. n. h. 2, 139; Antiochien: Joh. Mal. chron. 17 [PG 97, 620B]) u. Tempel (vgl. Obseq. 1. 3. 5. 8. 12 u. ö.) u. richteten Schaden an Gebäuden u. Statuen an (s. u. Sp. 1130). Durch diese Wirkungen, durch die Plötzlichkeit des Blitzstrahls u. das gewaltige Getöse des Donners wurden die Menschen in Entsetzen u. Staunen versetzt (zB. Il. 8, 133/8; 14, 414/7; Aristoph. nub. 294. 374; Thuc. 6, 70, 1; Plut. ser. num. vind. 10 [555A]; quaest. conv. 4, 2, 4 [666B/D]; Paus. 3, 5, 9; Aelian. var. hist. 1, 13; Lucret. 1, 68f; 5, 1218/25; Cic. div. 2, 42 Pease; Hor. carm. 1, 2, 1/5; Verg. georg. 1, 328/31; Serv. auct. Aen. 8, 429. 431; Ovid. met. 1, 55; 14, 817; Lucan. 1, 151/4; Val. Flacc. 4, 661/4; Curt. 8, 4, 1/4; Hist. Aug. vit. Cari 8, 3; ferner H. Rubenbauer, Art. fulmen: ThesLL 6, 1527, 44/51; PsAthanas. quaest. ad Ant. 136 [PG 28, 684B]; vgl. ἐμβρόντητος u. attonitus: Donner beraubt der Sinne). Im G. hörte man den zürnenden Himmelsherrn u. erinnerte sich seiner Schuld (Varro ant. rer. div. frg. 26 Cardauns; Tac. ann. 13, 41, 4; Iuv. 13, 223/8; Philarg. Verg. ecl. 1, 17; Suda s. v. Διοσημεία: θεομηνία [2, 113 Adler]; s. u. Sp. 1127). Solange die Griechen u. Römer an der Naturreligion festhielten, erlebten sie im G. eine Hiero- u. Theophanie. Dabei wird ein außergewöhnlich starkes G. die Seele in höherem Maße für das Erleben des Göttlichen befähigt haben (vgl. Tac. aO.). – Bei der Schilderung der Epiphanie oder des Eingreifens der Götter in die Menschenwelt werden auch Blitz u. Donner erwähnt (zB. Eurip. Bacch. 578/603; Plat. resp. 10, 621b; Sext. Emp. adv. math. 7, 19; Philostr. vit. Apoll. 4, 16; Lucian. philops. 22; PGM IV 695; F. Pfister, Art. Epiphanie: PW Suppl. 4 [1924] 315f; Weinreich, Gebet aO. 364 bzw. 202). Zugleich sahen die Griechen im G. die ordnende Kraft des Wetter- u. Himmelsgottes (zB. Od. 24, 539/44). Insofern konnten sie Blitz u. Donner auch als göttliche Zeichen, als Zeichen des Zeus deuten (Διοσημεία; s. u. Sp. 1128f). Die psychische Wirkung war auch hier dieselbe: Schauder u. Schrecken vor der göttlichen Erhabenheit (vgl. H. Stockinger, Die Vorzeichen im homerischen Epos [1959] 171/3). – Unter Furcht vor G. haben vor allem Angehörige des julisch-claudischen Hauses gelitten (vgl. A. Esser, Cäsar u. die julisch-claudischen Kaiser im biologisch-ärztlichen Blickfeld [Leiden 1958] Reg. s. v. Blitz; ebd. zu den geschichtlichen Wirkungen). Das selbstbiographische Gedicht des Horaz carm. 1, 34 ist nach Anlaß, Absicht u. Deutung umstritten. Es ist wohl kein Zeugnis für eine Bekehrung des Dichters infolge eines Blitzschlages (vgl. R. Muth, Horaz. Parcus deorum cultor et infrequens: GrazBeitr 4 [1975] 171/206). – Da dem G. hohe pathetische Wirkung zukommt, eignete es sich für das genus sublime der Literatur (vgl. J. Kroll, Gott u. Hölle [1932] Reg. s. v. G.; ferner W. H. Friedrich, Episches Unwetter: Festschr. B. Snell [1956] 77/87).

c. Gewittergottheiten u. Gewittermythen. 1. Griechenland. Die Griechen haben Blitz u. Donner kultisch verehrt: Am Alpheios in Arkadien, wo Zeus die *Giganten mit seinem Blitz erschlagen haben soll, opferte man den Blitzen, Stürmen u. Donnern (Paus. 8, 29, 1). In Thessalien u. Makedonien wurde, wie Usener vermutet, der Wetterstrahl zunächst als *Augenblicks-, dann als Sondergott ‚Keraunos' verehrt; allmählich sei er in Zeus als Zeus Keraunos(-ios) aufgegangen (vgl. Prehn, Art. Keraunos: PW 11, 1 [1921] 269f; Einwände bei Diephuis 91). In Zeus Keraunos u. Kataibates haben die o. Sp. 1112 genannten Wettergötter Kleinasiens u. Syriens weitergelebt (vgl. Schwabl 322f). Für die Griechen war Zeus der blitzende u. donnernde Herr des Himmels, wie zahlreiche Epiklesen zeigen (vgl. ebd. passim; grundlegend Cook, bes. 2, 1; ferner Nilsson, Rel. 1^3, 391/401; zu Zeus als Gott der Fruchtbarkeit ebd. 401f). Meist schleudert er mit der Hand den Donnerkeil (vgl. Cook 2, 1, 722/817). Selten belegt ist die Vorstellung, daß der Blitz dem Auge des Zeus entspringt (Belege ebd. 501/5; PGM IV 703). Bei Aesch. Eum. 827f hält Zeus den Blitz in seinem Gemach eingeschlossen (vgl. Mimn. 11D.; Nonn. Dionys. 1, 148f; zu der Parallele im Lied ‚Ullikummi' s. A. Lesky, Griechischer Mythos u. Vorderer Orient: Saeculum 6 [1955] 35/52, bes. 48f). Wenn Nonnos (Dionys. 1, 155f) Typhon den Blitz des Zeus stehlen läßt, so ist dies nicht eine Erfindung dieses Dichters, wie die Parallele aus der germanischen Religion zeigt: Der Riese Thrym hat den Hammer Thors gestohlen (vgl. F. R. Schröder, Thors Hammerholung: BeitrGeschDtSprLit 87 [1965] 3/42, bes. 16/29. 34; gegen Seippel 60f. 63. 114). Allgemein verbreitet war die Ansicht, es sei unmöglich, Zeus seine Waffe

zu entreißen (Macrob. Sat. 5, 3, 16). Auch die Griechen kannten den Kampf zwischen Himmelsgott u. Chaosungeheuer: Zeus erschlägt mit dem Blitz Typhon (Il. 2, 780/3; Hesiod. theog. 820/80; s. dazu M. L. West im Komm. [Oxford 1966] 379/97; Nonn. Dionys. 2, 356/630, die wohl ausführlichste G.-schilderung der Antike; s. o. Sp. 1118; vgl. Seippel 47/147). Im vulkanischen Gebiet Kleinasiens entstand der Mythos von Bellerophontes, dem Gott auf dem himmlischen Blitzroß, der mit dem Blitzschwert ein Ungeheuer vernichtet, das ihm Feuer entgegenschnaubt (vgl. L. Malten, Homer u. die lykischen Fürsten: Hermes 79 [1944] 11; ders., Bellerophontes 138/43. 152/5. 157f; Schachermeyr 174f. 178f. 183f). – Zeus vernichtet mit dem Blitz die ältere Göttergeneration der Titanen (Hesiod. theog. 687/712; vgl. E. Schubert, Die Entwicklung der Titanenvorstellung in der älteren griech. Dichtung von Homer bis Aischylos, Diss. Wien [1966]). Ebenso besiegt er nach jüngerer Überlieferung mit dem Blitz die *Giganten (vgl. M. P. Nilsson: Gnomon 25 [1953] 5/9 zu F. Vian, La guerre des Géants [Paris 1952]). Der Titan Prometheus prophezeit Zeus, er werde durch eine stärkere Waffe als durch den Blitz einmal vernichtet werden (Aesch. Prom. 907/27; vgl. Pind. Isth. 8, 27/35; K. Kerényi, Prometheus [Zürich 1946] 64/9). Mit dem Blitz bestraft Zeus auch frevelnde Menschen (s. u. Sp. 1127f). – Hesiod (theog. 501/6 West) denkt sich den Blitz ursprünglich in der göttlichen Erde (Gaia) verborgen, bis die Kyklopen mit den sprechenden Namen Brontes, Steropes u. Arges, Kinder der Erde, ihre Waffen, Donner, Wetterleuchten, Wetterstrahl, dem jungen Zeus aus Dankbarkeit für ihre Befreiung schenken (ebd. 139/41; vgl. Cook 1, 317/21 u. Pease zu Cic. div. 2, 43; zur Parallele im germanischen Mythos von Thor vgl. Ström: Ström-Biezais 136). Auch dieser Mythos stammt wohl aus einem Vulkangebiet. Allerdings sind Erzählungen vom göttlichen Schmied, der für den Himmelsherrn den Blitz anfertigt, im indoeuropäischen Raum verbreitet (vgl. A. Alföldi, Die Struktur des voretruskischen Römerstaates [1974] 191). Ursprünglich waren die Kyklopen wohl G.dämonen (vgl. K. Meuli, Gesammelte Schriften 2 [Basel 1975] 644). – Der Adler, der den Blitz des Zeus trägt u. daher selbst nicht vom Blitz getroffen werden kann, ist ein Nachfahre des altorientalischen G.vogels (vgl. Aesch. frg. 160 N.²; Aristoph. av. 1248; Plin. n.h. 2, 146; 10, 15 u. E. de Saint Denis zSt.; Coripp. Joh. 6, 289/91; Usener 491/4; Fiedler 83; Nilsson, Rel. 1³, 392; eine Adlerart hieß φλεγύας). – Den Donner erklärte der griech. Volksglaube damit, daß Zeus in einem von Pferden gezogenen Wagen über den Himmel fahre (Pind. Ol. 4, 1f; Hesych. s. v. ἐλασίβροντα; Hor. carm. 1, 34, 5/12; vgl. Cook 2, 1, 830/3). Dies ist indoeuropäisches Erbe (vgl. Ström: Ström-Biezais 135 zu Indra u. Thor); zum Mythos der Donner- u. Blitzrosse, Bronte u. Sterope, des Helios vgl. Schubert aO. 52f. Nach anderer Vorstellung entstand der Donner beim Öffnen der Himmelstore (vgl. Eust. Thess. zu Il. 5, 749; Verg. georg. 3, 260f; Weinreich, Gebet aO. 220f. 364 bzw. 58f. 202). – Manche Gottheiten, die mit Zeus verwandtschaftlich verbunden sind, verfügen ebenfalls über Blitz u. Donner, so Athene (von W. Kraus: o. Bd. 1, 873 als Blitzgöttin gedeutet; vgl. schon W. H. Roscher, Nektar u. Ambrosia [1883] 93f; Fiedler 30; Drac. Romul. 4, 41/3 u. u. Sp. 1126), Dionysos (vgl. Dodds zu Eurip. Bacch. 594f. 1082f), Zagreus (in der orphischen Mythologie: Nonn. Dionys. 10, 294/6; 39, 72f; vgl. W. Fauth, Art. Zagreus: PW 9A, 2 [1967] 2271f), Apollon (Soph. Oed. T. 469f; Suet. Aug. 29, 3), ganz vereinzelt Aphrodite-Venus (Phaedr. app. 16, 15f; vgl. O. Weinreich, Fabel, Aretalogie, Novelle = SbHeidelberg 21, 7 [1930/31] 13); zu Poseidon s. u. Sp. 1144. Im Zeitalter des Hellenismus u. der röm. Kaiser werden alle jene Gottheiten als Gebieter über Blitz u. Donner gefeiert, die zu Allgottheiten aufgestiegen sind (vgl. Nilsson, Rel. 2³, 294. 573f zur Theokrasie), zB. Sarapis (vgl. G. J. F. Kater-Sibbes, Preliminary catalogue of Sarapis monuments [Leiden 1973] Reg. s. v. Thunderbolt), Isis (Isis-Aretalogie von Kyme 42 u. Isis-Hymnos von Andros 169/71, hrsg. von W. Peek [1930] 22. 74. 124; D. Müller, Ägypten u. die griech. Isis-Aretalogien = AbhLeipzig 53, 1 [1961] 67 rechnet hier mit eindeutigem griech. Einfluß), selbst Priapos (vgl. H. Herter, De Priapo = RGVV 23 [1932] 239), der mithraische Deus aeternus-Aion (vgl. A. Dieterich, Abraxas [1891] 53f; L. A. Campbell, Mithraic iconography and ideology [Leiden 1968] Reg. s. v. Thunder; PGM IV 600; V 20: Zeus-Helios-Mithras-Sarapis; zum synkretistischen Relief von Modena mit Blitz in der Hand des Kosmokrators vgl. Nilsson, Rel. 2³, 500 u. Taf. 6, 1; vgl. ebd. 498f), der Herr des Kosmos in den

Zauberpapyri (PGM IV 1159f; XII 60; vgl. VII 994f). Selbst Kerberos heißt ‚Der mit dem Blitz Bewehrte' (PGM IV 2262). Kronos verursacht als Planet Saturn G. (βροντοκεραυνοπάτωρ: ebd. IV 3102; vgl. S. Eitrem, Kronos in der Magie: Mélanges J. Bidez 1 [Bruxelles 1934] 358f), u. der *Akephalos wird als Blitzender u. Donnernder angerufen (PGM V 150; VII 234f; VIII 92f; vgl. ebd. IV 2302; VII 785). Auch Typhon heißt hier der Donnerer (IV 180/2) u. die sieben ‚Polherrscher des Himmels' schicken Blitz u. Donner auf Befehl des höchsten Gottes (IV 679/85).

2. Etrurien. Die Etrusker fühlten sich von Blitz u. Donner tiefer als alle übrigen Völker der Mittelmeerwelt beeindruckt u. beunruhigt. So haben sie eine außerordentlich feinteilige Lehre über Erforschung, Deutung u. Sühnung der Blitze entwickelt, um die Götter je nachdem zu beruhigen oder zu bitten; denn sie unterschieden zwischen ‚bonum fulmen' u. ‚malum fulmen' (vgl. das etruskische Wort frontac für lat. fulguriator; dazu Thulin, Disciplin 1, 55f; Sen. nat. quaest. 2, 33; Pease zu Cic. div. 1, 92; Diod. Sic. 5, 40, 2; Thulin, Disciplin 1, 50/119). Außerdem übten sie die Blitzbeschwörung (s. u. Sp. 1132f). Über den Inhalt ihrer Blitzlehre, die sie in eigenen Libri fulgurales niedergelegt haben, unterrichten vor allem Sen. aO. 2, 31/41 u. Plin. n. h. 2, 137/48. Das Axiom ihrer Blitzlehre hat Sen. aO. 2, 32, 2 so beschrieben: ... ipsi existimant nubes collidi, ut fulmina emittantur; nam, cum omnia ad deum referant, in ea opinione sunt tamquam non, quia facta sunt, significent, sed quia significatura sunt, fiant. Der Einfluß auf die röm. Blitzlehre ist bei beträchtlichen Unterschieden im einzelnen groß gewesen. Die etruskischen Blitzbeobachter unterschieden 16 Himmelsrichtungen, aus denen ein Blitz jeweils kommen kann (vgl. C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella u. der Bronzeleber v. Piacenza = RGVV 3, 1 (1906); ders., Disciplin 1, 15/22). Bestimmte Blitze wurden bestimmten Blitzgottheiten zugeteilt: Tinia-Juppiter verfügt über drei Arten, manubiae genannt (Sen. aO. 2, 41; vgl. Furlani aO. [o. Sp. 1112] 21f). Außer Tinia schleuderten noch acht Götter Blitze: Uni-Juno (vgl. u. a. Mart. Cap. 1, 67), Menrva-Minerva, Sethlans-Vulcanus, Maris-Mars, Satre-Saturnus sind bezeugt; dazu kommen wahrscheinlich ein Gott der Unterwelt, ein jugendlicher Blitzgott u. Hercle-Hercules (die Belege bietet Thulin, Disciplin 1, 22/48; vgl. Pfiffig, Reg. s. v. Blitzgott).

3. Rom. Juppiter, der mit Zeus urverwandt ist, wie die Etymologie zeigt, verfügt als Herr des Himmels über Blitz u. Donner (vgl. W. Pötscher, Numen: Gymn 66 [1959] 353/74, bes. 363f). Nach Plin. n. h. 2, 138 haben die Römer von den zuvor genannten Blitzgöttern der Etrusker nur zwei behalten: Juppiter, den Herrn der Tagesblitze, u. Summanus, den Herrn der Nachtblitze (vgl. Varr. ant. rer. div. frg. 42 Cardauns; Pfiffig 132. 315/7). Die Arvalen brachten Juppiter Fulgur (Fulgurator, Fulmen, Fulminator) am 7. X. ein Opfer dar (vgl. Thulin, Juppiter 1130f; Latte, Röm. Rel.² 81_1). Jünger u. griechisch beeinflußt ist die Verehrung des Juppiter Tonans (Tonitrator, Tonitrualis), dem erst Augustus einen Tempel errichtet hat (Res gest. div. Aug. 19; Suet. Aug. 29, 3). Wie Zeus wurde Juppiter mit dem Blitz in der Hand dargestellt, vor allem der kapitolinische (Plin. n. h. 34, 79; Sen. nat. quaest. 2, 45; Min. Fel. 22, 6; vgl. F. J. Dölger, Die Planetenwoche der griech.-röm. Antike u. der christl. Sonntag: ACh 6 [1950] 202/38, bes. 207/10). Juppiter Fulgur wurde beim Eid als Garant angerufen: Der Schwörende wünscht den Blitz auf sich herab, falls er eidbrüchig wird (zu Ζεὺς ὅρκιος vgl. Schwabl 345 u. u. Sp. 1127). Die Fetialen bekräftigten die Eidformel beim Abschluß eines Bündnisses durch einen analogen Ritus, wobei ein silex, also ein Feuer- oder Donnerstein, den Blitz vertrat (vgl. Usener 486f; Thulin, Juppiter 1128; Kerényi, Religionsgeschichtliches 397f; anders K. Latte, Art. Steinkult: PW 3A, 2 [1929] 2304). In diesen Zusammenhang gehört auch Juppiter Feretrius (vgl. Radke 123f). Der altröm. Schwurgott Dius Fidius verfügte gleichfalls über den Blitz (vgl. Latte, Röm. Rel.² 127_1). – Ob Juppiter Elicius Blitz- oder Regengott war, ist in der Forschung umstritten (vgl. Thulin, Juppiter 1129f; Latte, Röm. Rel.² 78f). Die Frage dürfte ein Scheinproblem sein: Die magisch-religiösen Praktiken, wie der Lapis manalis, das Aquelicium, versuchen den Wettergott zu beeinflussen (vgl. Ovid. fast. 3, 327: eliciunt caelo te, Juppiter). Da der Blitz aber die G.wolke für den Regen öffnet, ist der Blitzgott zugleich der Regengott (vgl. ferner Radke 112). – Unklar ist das Wesen des Veiovis u. sein Verhältnis zu Juppiter (vgl. Latte, Röm. Rel.² 79/83; Radke 306/10). Ovid (fast. 3, 438) sagt ausdrücklich, daß Veiovis

keinen Blitz in der Hand hält. Im 1. Jh. vC. wurde er aber mit dem Blitz auf Münzen dargestellt (vgl. A. Alföldi: Gnomon 47 [1975] 158). Ferner gab es eine Sondergöttin Fulgora (vgl. Aug. civ. D. 6, 10; Radke 136).

d. Wesen u. Wirkungen des Blitzes nach dem Volksglauben. Griechen u. Römer haben den Blitz als heilig verehrt, da sie glaubten, er komme aus dem Reich der Götter (vgl. Plat. leg. 873e). Er heißt θεῖος, δαιμόνιος, ἱερός, sacer, divinus (Plut. quaest. conv. 5, 10, 3 [685C]; Anth. Pal. 9, 243, 6; PsAristot. probl. 24, 19 [937b 27f]; Pers. sat. 2, 24f; Pass. Philipp. et soc. 8 [ASS Oct. 9, 546]; vgl. H. Blümner, Art. Schwefel: PW 2 A, 1 [1921] 796f). Wie alles Heilige galt auch der Blitz als ambivalent: Er kann vernichten oder segnen (zu Thors Hammer vgl. Ström: Ström-Biezais 136). Der Gegenstand, die Person u. der Ort, die von ihm getroffen werden, sind dann gleichfalls mit dieser ambivalenten Kraft erfüllt (vgl. Plin. n. h. 28, 45). Sie sind dem profanen Bereich entzogen u. der Gottheit übereignet u. zwar entweder als gesegnet, geweiht, vergöttlicht oder als verflucht (vgl. W. Speyer: o. Bd. 7, 1182). Mehr noch als gewöhnliches Feuer verfügt der Blitz über reinigende Kraft (vgl. Clem. Alex. protr. 4, 53, 2f; Rohde, Psyche 2, 101 f_2; zum Donner, der Wasser reinigt, vgl. Hippocr. epid. 6, 4, 17 u. McCartney 201f). Andererseits kann der Blitz auch Dinge verunreinigen u. verderben (Paul.-Fest. s. v. pura vestimenta: 293 Linds.; Serv. auct. Aen. 12, 169; vgl. Latte, Röm. Rel.[2] 48f; J. André zu Plin. n. h. 14, 119; ferner Thulin, Disciplin 1, 85f). Auf keimendes Leben soll er bald schädigend wirken (Aristot. hist. an. 6, 2, 560a 4 u. Plin. n. h. 10, 152 von den Hühnereiern; ebd. 9, 108 u. Orig. in Mt. comm. 10, 7 [GCS Orig. 10, 8] von den Perlen), bald fördernd (Plut. quaest. conv. 4, 2, 1f [664B/665A]; vgl. Rommel, Art. Margaritae: PW 14, 2 [1930] 1692f; McCartney 192). Die Ambivalenz des Blitzes ergibt sich gleichfalls aus der antiken Traumdeutung: Sah ein Armer im Traum einen Blitz, so bedeutete dies für ihn etwas Gutes; das Gegenteil galt für den Reichen (Artemid. onir. 2, 9; vgl. Nigid. frg. 82 Swoboda; Oneirocrit. hrsg. von Delatte, Anecd. 1, 192. 534, 25f; zum Donner ebd. 168, 4; 529, 6). – Die belebende u. zeugende Kraft des Blitzes wird durch den Volksglauben erwiesen, nach dem die Trüffel beim G. entstehen (sie heißen κεραύνιον; vgl. Plut. aO.; Steier, Art. Pilze: PW 20, 2 [1950] 1373. 1383). Ebenso glaubte man, daß der Blitz die Perle erzeuge. Dies ist wahrscheinlich ein Gedanke, der aus Indien nach Griechenland gelangt ist (vgl. F. Ohly, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung [1977] 293/311). Olympias, die Mutter Alexanders, soll geträumt haben, ein Blitz des Zeus habe sie befruchtet (nur Plut. Alex. 2, 2; vgl. auch Agathocl.: FGrHist 472 F 4; zur iranischen Vorstellung s. o. Sp. 1114). Im geschlechtlichen Umgang konnte eine Wiederholung der Vereinigung des Himmelsgottes mit der Erdgöttin im G. gesehen werden (vgl. Plut. Cat. mai. 17, 7; dazu O. Schönberger, Der glückliche Cato: RhMus 112 [1969] 190). Zeus soll sich mit Hera unter Blitz u. Donner verbunden haben (PsNonn. schol. in Greg. Naz. or. 5, 25 u. in or. 39, 4 [PG 36, 1048B. 1068C]). In der Sprache der Erotik konnte der Blitz für den Phallos eintreten (Anth. Pal. 11, 328, 9f; Priap. 68, 5; vgl. V. Buchheit, Studien zum Corpus Priapeorum [1962] 102f). Liebesvereinigung während eines G. wird mehrfach erwähnt (PsAur. Vict. orig. 20, 1: Mars u. Rhea Silvia; dazu W. Ehlers: MusHelv 6 [1949] 170_{24}; Verg. Aen. 4, 160/8 Pease: Aeneas u. Dido; Phaedr. app. 16; dazu O. Weinreich, Fabel, Aretalogie, Novelle = SbHeidelberg 21,7 [1930/31] 9/13). Ferner soll der Blitz Quellen aus dem Boden schlagen (Schol. B zu Il. 20, 74; PsAristot. probl. 24, 19 [937b 27f]). Der Blitz verzehrt Flüssigkeiten, ohne das Gefäß zu zerstören (Plin. n. h. 2, 137; Joh. Lyd. ost. 44; vgl. H. J. Rose, A blood-staunching amulet: HarvTheolRev 44 [1951] 60). – Oft wird die Schnelligkeit des Blitzes hervorgehoben (PsHes. scut. 321/3; H. Rubenbauer, Art. fulmen: ThesLL 6, 1527, 56/64; R. Häußler [Hrsg.], Nachträge zu A. Otto, Sprichwörter [1968] 17. 166; Thulin, Fulgur 385) u., daß er das Hohe trifft (vgl. Otto, Sprichwörter nr. 727 u. Häußler aO. Reg. s. v. nr. 727; McCartney 190; zu Herodt. 7, 10 ε s. u. Sp. 1143). – Zum Blitz als Stein s. u. Sp. 1131f.

1. Der blitzgetroffene Mensch. Zu einer außergewöhnlichen Bewertung des Blitztoten wird die Tatsache beigetragen haben, daß der Körper oftmals unverweslich bleibt (Plut. quaest. conv. 4, 2, 3 [665C]; PsJoh. Lyd. frg. 1 libr. de mens. falso tribut. [182 Wünsch]; vgl. P. Saintyves, En marge de la légende dorée [Paris 1931] 299; ferner W. Speyer: o. Bd. 7, 1182f). Der von Zeus-Juppiter Getroffene (διόβλητος u. a.) darf als homo sacer

nicht weggetragen oder verbrannt werden; er findet seine Ruhestätte auf der Stelle des Blitzschlages (Artemid. onir. 2, 9; Plut. quaest. conv. 4, 2, 3 [665 C]; Paul.-Fest. s. v. occisum 190 L.; Plin. n. h. 2, 145; vgl. Nilsson, Rel. 1³, 72. 635; K. Latte, Kleine Schriften [1968] 907f; H. Le Bourdellès, La loi du foudroyé [Festus, S. 295 Lindsay, G. L.]: RevÉtLat 51 [1973] 62/76; R. Schilling, Iuppiter fulgur: Mél. P. Boyancé [Rome 1974] 681/9). Überlebte der vom Blitz Getroffene, so wurden ihm gottgleiche Ehren zuteil (Plut. quaest. conv. 1, 6, 2 [624 B]; Serv. auct. Aen. 2, 649 zu Anchises; zum Iran vgl. Widengren 237. 316). Alexandros v. Abonuteichos verkündete, er werde mit 150 Jahren vom Blitz dahingerafft werden, d. h. er werde die Erde als Vergöttlichter verlassen (Lucian. Alex. 59; vgl. Artemid. onir. 2, 9: ὡς θεὸς τιμᾶται [sc. ὁ κεραυνωθείς]; Plin. n. h. 7, 152; PsClem. Rom. recogn. 4, 28, 2: tamquam amicus dei; Cyrill. Hier. catech. ill. 13, 37; Aug. civ. D. 18, 6; Inschrift aus dem J. 225/26 nC.: Suppl. Epigr. Gr. 7 [1934] 980; zu einem erhaltenen Grab eines Blitztoten: G. Zuntz, Persephone [Oxford 1971] 316; ferner Rohde, Psyche Reg. s. v. ‚Blitztod heiligt'; Usener 478f). – Aus peripatetisch-alexandrinischen Kreisen stammt vielleicht ein Katalog Blitzgetroffener, den Ovid. Ib. 469/76, Hygin. fab. 264: Qui fulmine icti sunt (verloren) u. Ptolemaios Chennos benutzt haben (vgl. K.-H. Tomberg, Die Kaine Historia des Ptolemaios Chennos, Diss. Bonn [1967] 89/91). Der Blitzgetroffene wird als homo sacer bald positiv, bald negativ beurteilt (einseitig Bidez-Cumont 2, 53f; richtig Burkert 211_3 u. Nilsson, Rel. 1³, 72_5). So schwankt das antike Urteil über Asklepios (vgl. E. J. u. L. Edelstein, Asclepius 1 [Baltimore 1945] 53/6 nr. 105/15; 57 nr. 116f), Semele (vgl. Rohde, Psyche 1, 320; Schwenn, Art. Semele: PW 2 A, 2 [1923] 1341/5), Kapaneus (Rohde, Psyche 1, 321), die blitzgetroffenen Tarentiner (Klearchos bei Athen. 12, 23 [522 d/f]; vgl. Cook 2, 1, 29/32). – Gottesfreunde werden manchmal vom Blitz getroffen, während eines G. ins Jenseits entrückt, oder ihr Grab u. ihre Statuen werden vom Blitz getroffen: Herakles (Diod. Sic. 4, 38, 4f; PsApollod. 2, 7, 7), Amphiaraos (Pind. Nem. 9, 24f; Schol. Pind. Ol. 6, 21; vgl. L. Radermacher, Hippolytos u. Thekla = SbWien 182, 3 [1916] 117), Erechtheus (Hygin. fab. 46; vgl. Rohde, Psyche 1, 136), Empedokles (Heracl. Pont. frg. 83 Wehrli), Lykurg (Grab: Plut. Lyc. 31,3), Euripides (Grab: Bianor: Anth. Pal. 7, 49; Vit. Eurip. 2 bezieht sich eher auf den Gottesleugner), Thyatiris (Kaibel nr. 320), Statuen des Faustkämpfers Euthymos (Callim. frg. 99 Pfeiffer). – Der Blitztod Zarathustras ist nur bei griechischen Schriftstellern christlicher Zeit überliefert (vgl. Bidez-Cumont 1, 154; 2, 57/61), wobei iranische Vorstellungen umgedeutet sind: Zarathustra soll nach dem Glauben der Perser wie die iranischen Könige Feuernatur besitzen (vgl. Widengren 234f. 316. 354). – Unter griechischem Einfluß ist wohl die Überlieferung entstanden, daß Aeneas u. Romulus während eines G. entrückt worden seien (PsAur. Vict. orig. 14, 2; Liv. 1, 16, 1; Ovid. met. 14, 805/28; fast. 2, 491/6; Plut. Rom. 27, 6f u. a.; vgl. W. Burkert, Caesar u. Romulus-Quirinus: Historia 11 [1962] 356/76, bes. 362). – Blitztod galt aber auch ausgesprochen als Gottesstrafe. Der Blitz trifft die Feinde des Himmelsgottes, die Himmelsstürmer (Hor. carm. 1, 3, 37/40) u. die Nebenbuhler des Zeus-Juppiter in der Liebe: Typhon, die Titanen u. Giganten (s. o. Sp. 1119), Prometheus (Aesch. Prom. 1040/93), Anchises (Hygin. fab. 94; vgl. R. G. Austin im Kommentar zu Verg. Aen. 2 [Oxford 1964] V. 649), Asopos (Callim. hymn. 4, 77f; Schol. Apoll. Rhod. 1, 117 u. a.), Euphorion (nur Ptol. Chenn.: Phot. bibl. 149a 18/23), Iasion (Od. 5, 125/8), Idas (vgl. E. Bethe, Art. Dioskuren: PW 5, 1 [1903] 1115), Ischys (Hygin. fab. 202, 1), Lykaon bzw. dessen Söhne (vgl. J. Schmidt, Art. Lykaon nr. 3: PW 13, 2 [1927] 2250f), Menoitios (Hesiod. theog. 514f), Olympos (nur Ptol. Chenn. aO. 147b 37/148a 4), Orpheus (vgl. K. Ziegler, Art. Orpheus: PW 18, 1 [1939] 1282), Phaethon (Hesiod. frg. 311 Merkelb.-West u. a.), Salmoneus (s. u. Sp. 1133) u. Tityos (nur Hygin. fab. 55). Angedroht wird der Blitztod Inachos (Aesch. Prom. 667f) u. Periphas (Ant. Lib. 6, 3). Pallas Athene trifft mit dem Blitz Aiax, den Sohn des Oileus (Verg. Aen. 1, 39/45; Ovid. Ib. 341f u. a.); zu den röm. Königen von Alba Longa s. u. Sp. 1133. – Seitdem der Volksglaube durch Religionskritik mehr u. mehr zerstört wurde, galt nicht mehr jeder Blitztote als gesegnet oder verflucht (vgl. zB. Anth. Pal. 7, 173. 390. 637; 9, 243). In Rom deutete man aber noch zZt. Ciceros die Tatsache, daß ein Mensch bei heiterem Himmel erschlagen wurde, als schlimmes Vorzeichen (Cic. div. 1, 18 Pease; vgl. den Blitztod der

Helvia iJ. 114 vC.; dazu F. Münzer, Art. Helvius nr. 2: PW 8, 1 [1912] 224; zum angeblichen Blitztod des Cn. Pomp. Strabo s. Le Bourdellès aO. 73_3).

2. Der blitzgetroffene Ort. Die Stelle, in die ein Blitz eingeschlagen hat, galt als heilig u. somit als unbetretbar. Die Griechen nannten sie ἐνηλύσιον, ἠλύσιον, ἄβατον, ἄδυτον (Hesych., Poll., Phot., Suda s. v. (ἐν)ηλύσιον, -α; vgl. Plut. Pyrrh. 29, 2; Artemid. onir. 2, 9; E. R. Dodds zu Eurip. Bacch. 6/12; Nilsson, Rel. 1³, 71/3; Burkert). Die Römer sprachen von fulguritum (Paul.-Fest. s. v. 82 L.) u. bidental, dessen Etymologie umstritten ist: Im Anschluß an Usener 490 u. Thulin, Disciplin 1, 96 hält Pfiffig 136f das Wort für die lat. Übersetzung eines mit den Elementen ,zwei' u. ,Zahn' gebildeten etruskischen Wortes ,Blitz', Blitz als Zweizack. P. Mingazzini (Fulgur conditum e bidental nonchè l'etimologia del nome bidental: Gli archeologi italiani in onore di A. Maiuri [Cava dei Tirreni 1965] 315/36) glaubt, daß die Donnersteine u. prähistorischen Pfeilspitzen so geheißen hätten. In ein Blitzgrab durfte man nicht hineinsehen (Amm. Marc. 23, 5, 13); wer es zu beseitigen wagte, wurde unrein (Hor. ars 471f).

3. Strafe, Strafwunder, Rettungswunder. Nach antikem Glauben straft Zeus-Juppiter mit dem Blitz frevelnde Menschen, vor allem Meineidige u. Sünder gegen die kultische Keuschheit. Die Meineidigen verfallen dem Blitz des Garanten des Eides, Zeus-Juppiter (Od. 12, 303f. 387f. 415/7; Aristoph. nub. 397; Paus. 5, 24, 9/11; Verg. Aen. 4, 25 Pease; Prop. 2, 16, 47/56; Ovid. am. 3, 3, 35f; Iuvenal. 3, 143/6; Serv. Aen. 12, 200). Nach dem Prinzip der Talion trifft der Blitz Sünder gegen die kultische Keuschheit (Klearchos: Athen. 12, 23 [522e]; Hor. carm. 1, 12, 59f, u. PsAcro zSt.; Serv. auct. Aen. 3, 12; vgl. Hist. Apoll. 24; PsDamig. lap. 12 [173 Abel]). Wer einen hl. Bezirk besudelt (cacator), den trifft ebenfalls der Blitz (vgl. ein Relief aus Aquileia: G. Brusin, Aquileia e Grado⁴ [Padova 1956] 181f mit Abb. 111). – Ausdruck dieses Glaubens an den strafenden u. rächenden Himmelsherrn sind auch Erzählungen von Strafwundern: Als die Athener die Kultbilder der Damia u. Auxesia aus Aigina fortbringen wollten, wurden sie durch Donner u. Erdbeben daran gehindert (Herodt. 5, 85, 2; 86, 4). Da die kretischen Japyger gegen die Götter gefrevelt hatten, traf sie Feuer vom Himmel (Athen. 12, 24 [523]). Zeus Kassios schleuderte auf die Römer, die sein Kultbild rauben wollten, seine Blitze (Liban. or. 11, 116). Mit Blitzen vertrieb Zeus die illyrischen Encheleer (Apoll. Rhod. 4, 518/21). – Wer in das Reich des Zeus vordringen will, wird daran durch Blitze gehindert: Himmelsreise des Limenteros (Alciphr. 3, 23, 4). Daß der Blitz die Frevler trifft, weiß auch der Zauberer (PGM IV 679/85). Andererseits führte die Erkenntnis, daß der Blitz nicht automatisch den Frevler trifft, zu verschiedenen theologischen Lösungsversuchen (s. u. Sp. 1143). – Der Wettergott konnte durch G. auch Rettung bringen, wie dies von Kroisos berichtet wird. Auf dem Scheiterhaufen fleht er zu Apollon um Hilfe (Nic. Dam.: FGrHist 90F 68, 10f); anders Ctes.: ebd. 688F 9, 5, unter Donner u. Blitz fallen von Kroisos die Fesseln ab. – Der Wettergott hat sich Griechen u. Römern gleichfalls als Schlachtenhelfer erwiesen. So sollen Zeus u. Apollon ihrem Heiligtum Delphi mit G. gegen Perser (480 vC.) u. Kelten (278) beigestanden haben (Herodt. 8, 37; Paus. 10, 23, 1f; vgl. P. Roussel, Le miracle de Zeus Panamaros: BullCorrHell 55 [1931] 70/116, bes. 87. 95/115). Unwetter mit G. soll Hannibal abgehalten haben, Rom zu belagern (Sil. Ital. 12, 605/728; 13, 15/20; Sidon. Apoll. carm. 7, 129/34; vgl. auch E. Meyer, Die Götter Rediculus u. Tutanus: Hermes 50 [1915] 151/4; ferner Plut. Timol. 27f)). Auf der Säule Trajans wirft Juppiter Blitze gegen die Daker (vgl. C. Cichorius, Die Reliefs der Trajanssäule [1896/1900] Taf. XVIII 60). Constantius wurde durch G. abgeschreckt, Bezabde weiter zu belagern (Amm. Marc. 20, 11, 25). Noch Claudian berichtet, freilich mit gewissem Vorbehalt, daß die Götter gegen die Feinde Roms ihre Blitze schleudern (carm. 26, 509/11); s. u. Sp. 1136.

e. Blitz u. Donner als Vorzeichen. Blitz u. Donner zeigen ihr ambivalentes Wesen auch dadurch, daß sie als Vorzeichen nach antikem Glauben Gutes oder Schlechtes ankündigen. Im ganzen dürfte der negative Aspekt wohl wegen der schreckenden Wirkung überwiegen. Blitz u. Donner waren als Prodigien für die Griechen zumindest der geschichtlichen Zeit weniger wichtig als für Etrusker u. Römer. Während die röm. Geschichtsschreiber G.prodigien in Fülle mitteilen, sind die griech. Historiker damit sparsam (vgl. zB. Thucyd. 7, 79, 3; Xen. hist. 7, 1, 31; Cyr. 1, 6, 1; Arrian. Alex. anab. 1, 17, 6). In Ilias

u. Odyssee gehören Blitz u. Donner zu den wichtigsten Zeichen, durch die Zeus warnt, straft oder bestätigt (vgl. H. Stockinger, Die Vorzeichen im homerischen Epos [1959] bes. 135/42). Donner u. Blitze zeigen Ödipus sein Ende an (Soph. Oed. C. 1514f). Als Dareios zum König gewählt wurde, bestätigt der Himmelsgott durch Blitz u. Donner bei heiterem Himmel die Wahl (Herodt. 3, 86). Bei der Geburt Alexanders d. Gr. u. des Apollonios v. Tyana soll der Himmel ebenfalls durch einen Blitz sein Wohlgefallen geäußert haben (PsCallisth. 1, 12, 9; Philostr. vit. Apoll. 1, 5; vgl. L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ 1 [Wien 1935] 28_{14}; kurz vor dem Tod des Augustus kündigte ein Blitz die Apotheose des Herrschers an: Suet. Aug. 97, 2). Der Blitz zur Rechten galt den Griechen als glückverheißend (Il. 2, 353; 9, 236f; vgl. Plut. gen. Socr. 26 [594E]: Blitz zur Rechten ohne Donner bedeutet Sicherheit u. Ruhm). Noch zu Anfang des 4. Jh. vC. galt in Athen der Donner als Zeichen von größter Vorbedeutung (Xen. apol. 12). Bei Blitz oder Donner wurde in Athen die Volksversammlung aufgelöst (Aristoph. Ach. 169/71; nub. 579f; Poll. 8, 124; Suda s. v. Διοσημεία [2, 113 Adler]; vgl. Pease zu Cic. div. 2, 42). In Athen befand sich ein Brandaltar für Zeus Astrapaios. Von ihm aus beobachteten die Pythaisten an je drei aufeinanderfolgenden Tagen dreier aufeinanderfolgender Monate die Blitze über dem Harma (Parnesgebirge). Trat kein Blitzzeichen ein, so fand keine Festgesandtschaft nach Delphi statt (Schol. Aesch. Eum. 13; Strabo 9, 2, 11 [404]; Hesych. s. v. ἀστράπτει; L. Ziehen, Art. Theoria: PW 5A, 2 [1934] 2229f; Schwabl 282). In Olympia, wo Zeus mit dem Blitz dargestellt war u. die Wettkämpfer vor diesem Bild ihren Eid schwuren, wurde dem Blitzschlag erhöhte Bedeutung zuerkannt (vgl. L. Weniger, Die Seher von Olympia: ArchRelWiss 18 [1915] 88; L. Ziehen, Art. Olympia: PW 18, 1 [1939] 57). – Wie überliefert wird, haben Polles von Aigai u. Hermon von Delos über Blitzbeobachtung geschrieben (vgl. aber K. Scherling, Art. Polles nr. 2: PW 21, 2 [1952] 1411; zu Hermon vgl. Porphyr. ad Il. 2, 370 [39, 7 Schrader]). – Die Römer haben wie die Etrusker auf Blitz u. Donner als Zeichen des Götterwillens im staatlichen u. privaten Leben sorgfältig geachtet (zu den Etruskern vgl. Thulin, Disciplin). De fulgurum vi dubitare num possumus? (Quintus Cic. bei Cic. div. 1, 16). Dieser Glaube blieb bis ans Ende der heidn. Antike lebendig (vgl. Pease zu Cic. div. Reg. s. v. Lightning, Thunder). Als auspicium maximum galt Blitz oder Donner bei heiterem Himmel; erfolgten sie zur Linken, so war dies glückverheißend (vgl. Pease zu Cic. div. 2, 82; B. Grassmann-Fischer, Die Prodigien in Vergils Aeneis [1966] Reg. s. v. Prodigium: ‚augurium maximum'). Den Blitz bei heiterem Wetter haben die Römer als Wunder angesehen (vgl. Cic. div. 1, 18; McCartney 189). In Rom galt entsprechend wie in Athen der Grundsatz: Iove tonante, fulgurante comitia populi habere nefas (Cic. div. 2, 42 Pease). Manchmal wird auch vom Donnern aus der Erdentiefe berichtet (Cic. har. resp. 20; div. 1, 35 Pease; Plin. n. h. 2, 138: etruskische Lehre; Hist. Aug. vit. Gall. 5, 3). Die röm. Haruspices achteten auf den Ort, den Gegenstand u. die Person, die vom Blitz getroffen wurden (Thulin, Disciplin 1, 68/78). Wie L. Wülcker (Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern, Diss. Leipzig [1903] 9f) festgestellt hat, ergibt sich aus der Überlieferung der Staatsprodigien, daß u.a. 43mal Tempel, 22mal Mauern oder Stadttore, 15mal Menschen, 13mal Götterbilder oder Figuren u. 9mal Tiere getroffen worden sind. – Mehrfach wurden auch Blitzschläge mit dem Tod eines Herrschers in Verbindung gebracht, bald positiv, wie bei Augustus (Suet. Aug. 97, 2; Dio Cass. 56, 29, 4) u. Septimius Severus (Dio Cass.-Xiph. 76, 11, 2), bald negativ, wie bei Carus (Hist. Aug. vit. Cari 9, 1; Oros. apol. 7, 24, 4) u. Aurelianus (nach christlichen Zeugnissen; vgl. E. Groag, Art. Domitius nr. 36: PW 5, 1 [1903] 1402 u. Vit. Patrocl. [BHL 6521] 13 [ASS Ian. 2^3, 711]); zu Valentinianus I vgl. Amm. Marc. 30, 5, 16. Der Glaube an den Blitz als Vorzeichen war bei Ammianus Marcellinus noch lebendig (vgl. 21, 1, 11; 23, 5, 12/4: Blitztod des Soldaten Iovianus u. seine Deutung; dazu W. Enßlin, Zur Geschichtschreibung u. Weltanschauung des Ammianus Marcellinus [1923] 86 u. Reg. s. v. Blitzvorzeichen). Aus der peinlich genauen Blitzbeobachtung spricht die Angst der Römer vor dem Zorn der Götter (vgl. W. Speyer, Religionen des griech.-röm. Bereichs. Zorn der Gottheit, Vergeltung u. Sühne: U. Mann [Hrsg.], Theologie u. Religionswissenschaft [1973] 124/43). Kein anderes Volk war auch so sehr mit der Sühnung der Blitze beschäftigt (vgl. Thulin, Disciplin 1, 85/8. 99/119; Pietrangeli u. Mingazzini aO. [s. o. Sp. 1127]).

f. Donner- u. Blitzbücher. Aus dem G. versuchten die Menschen des Altertums die Zukunft zu ergründen, dabei achteten sie auf den Tag u. die Himmelsrichtung von Blitz u. Donner. Die Brontologia (Tonitrualia) u. Keraunologia (Fulguralia) der Griechen u. Römer sind unter dem Einfluß ähnlicher orientalischer u. ägyptischer Schriften entstanden (vgl. C. Bezold - F. Boll, Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern = SbHeidelberg 1911 nr. 7; R. Böker, Art. Wetterzeichen: PW Suppl. 9 [1962] 1626f; W. Gundel - H. G. Gundel, Astrologumena [1966] Reg. s. v. Donnerbücher). Teils sind diese Schriften anonym verbreitet worden, teils unter falschen Namen, zB. dem des Hermes Trismegistos, des Zoroaster oder des Tages. Die meisten dieser zur Volksliteratur zählenden Texte sind in astrologischen Sammelhandschriften überliefert (Cat. Cod. Astrol. Graec.; vgl. W. Kroll, Art. Tonitrualia: PW 6 A, 2 [1937] 1711/4; Böker aO. 1627; Gundel - Gundel aO. 260/2). Weiteres bieten Geop. 1, 10 (vgl. Bidez - Cumont 2, 182f) u. Joh. Lyd. ost. 27/38, angeblich aus Nigidius Figulus (frg. 83 Swoboda) bzw. den libri Tagetici; cp. 39/41, angeblich aus Fonteius. Etruskische Quellen haben wohl auszuscheiden (vgl. Böker aO. 1627. 1639; Gundel aO. 138; Pfiffig 42. 138; anders A. Piganiol, Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus: Studies in Roman economic and social history in honour of A. Ch. Johnson [Princeton, N. J. 1951] 78/87; zu ägyptischen Quellen s. St. Weinstock, C. Fonteius Capito and the libri Tagetici: PapBritSchRome 18 [1950] 44/9, bes. 46/8). – Die hohe Literatur weist nur Spuren einer Witterungsprognostik auf, die auf Blitz- u. Donnerbeobachtung beruht (Il. 10, 5/8; Arat. phaen. 924f. 933f; Verg. georg. 1, 370/3; vgl. McCartney 184f; Böker aO. 1611/3: ‚Die Diosemeia-Literatur'; ferner ebd. 1647f. 1653f).

g. Blitz- u. Donnerstein, Gemma ceraunia. Als λίθος κεραύνιος, κεραυνίας (-της), ceraunia, brontea wurde vor allem ein angeblich beim Blitzeinschlag mitherabfallender Stein bezeichnet (Plin. n. h. 37, 150. 176; s. u. Sp. 1163). Man hielt die heute als vorgeschichtliche Waffen u. Werkzeuge erkannten jungsteinzeitlichen Äxte, Faustkeile, Pfeil- u. Lanzenspitzen aus Feuerstein für derartige Steine u. nannte sie deswegen Blitzsteine u. Donnerkeile (ältester Zeuge ist Sotakos: Plin. n. h. 37, 135; dazu Cogels 5/7; vgl. Dio Cass. 59, 28, 6; Suet. Galba 8, 2; Damig. lap. 12 [173 Abel]; Blinkenberg 1/41, bes. 18f; McCartney 203f; Saintyves; Nilsson, Rel. 1³, 202. 345). Zu diesem Glauben hat wohl auch der Fall von Meteoriten beigetragen (vgl. A. Maiuri, Di un singolare emblema sacro in una bottega pompeiana: Hommages à J. Bidez et à F. Cumont [Bruxelles 1949] 185/92, bes. 190f; W. Speyer, Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike [1970] 30f). Da man die Fossilien als solche meist nicht durchschaute, schrieb man einigen von ihnen ebenfalls himmlische Herkunft zu (Plin. n. h. 37, 164: glossopetra; vgl. McCartney 204). Daneben gab es eine weitere Art des Blitzsteins, den ceraunius (sc. lapis), ceraunia (sc. gemma), einen Edelstein rötlicher Färbung, das ‚Katzenauge' (vgl. K. Wulff: ThesLL 3, 856, 48/77; 857, 9/16). Dieser Stein zierte das Diadem Junos (Mart. Cap. 1, 67. 75) u. das Apollons (Mythogr. Vat. 3, 8, 7). Germanen trugen ihn auf ihrem Helm (Prudent. psych. 470; vgl. ferner P. Saintyves, Les reliques et les images légendaires [Paris 1912] 193/201). PsPlut. fluv. 19, 4 erzählt eine Lügengeschichte über den Ursprung des κύλινδρος-Steins aus dem G. – Verwendungen: Dem Donnerstein wurde kathartische Wirkung zugeschrieben: Pythagoras soll von einem der idäischen Daktylen mit ihm entsühnt worden sein (Porph. vit. Pyth. 17; Hopfner, OZ 1 § 567; vgl. ferner Plin. n. h. 37, 135). Zauberer suchten nach dem Donnerkeil (ebd.). Er soll dem inständig Bittenden Orakel u. im Schlaf gute Träume geben (Damig. lap. 12 [173 Abel]). – Zur apotropäischen Wirkung s. u. Sp. 1134.

h. Magisch-religiöse Beeinflussung des Gewitters. Seit jeher wünscht der Mensch, die ihn bedrohenden Naturgewalten unschädlich zu machen u. sie seinem Willen zu unterwerfen. Im Zeitalter des magisch-religiösen Denkens verwendete er dazu vor allem magische Praktiken, Formeln, Riten u. Gebete. Inwieweit man im Altertum imstande war, den Blitz durch aufgestellte freistehende Metallpfeiler zu beeinflussen und herabzuziehen, bleibt auch nach der Untersuchung von Kardara eine offene Frage. Das magische Ritual wirkt sympathetisch: Der künstliche Blitz u. Donner sollen den natürlichen verursachen (vgl. den Regen- u. Donnerzauber in der thessalischen Stadt Krannon; dazu O. Stählin, Art. Krannon: PW 11, 2 [1922] 1581, 43f). – In Etrurien waren das Abwenden u. Herabziehen der Blitze Bestandteil der öffent-

lichen Religion (vgl. Thulin, Disciplin 1, 120/8; Mythogr. Vat. 3, 11, 16). Die wenigen Zeugnisse lassen erkennen, daß diese Blitzbeschwörung aus magischen Praktiken u. religiösen Riten gemischt war. Aufschlußreich hierfür ist ein Ritual, das aus dem AT u. seiner Umwelt bekannt, aber anscheinend bisher nicht als Parallele beachtet worden ist: Die etruskischen Blitzbeschwörer haben das himmlische Feuer zum Anzünden ihres Opfers herabgezogen, wie Serv. Aen. 12, 200 für das frühe Rom bezeugt: apud maiores arae non incendebantur, sed ignem divinum precibus eliciebant, qui incendebat altaria (vgl. Serv. ecl. 6, 42; dem entspricht das Erlebnis, das Kaiser Hadrian auf dem syrischen Berg des Zeus Kasios hatte: Hist. Aug. vit. Hadr. 14, 3; dazu Schwabl 320f; ferner Plut. Aem. 24, 1). – Dieses Blitzritual mußte die Macht der Blitzbeschwörer steigern. Vielleicht errangen sie dadurch sogar die Königswürde. Aus griechischem Mythos u. etruskisch-römischer Sage sind Namen G. zaubernder Könige bekannt. Da auf einer geläuterten ethisch-religiösen Bewußtseinsstufe die Blitzbeschwörung als Blasphemie bewertet wurde (vgl. zB. Rhian. frg. 1, 9/13 [Collect. Alex. 9f Powell]), so erzählte man, daß jene Könige mit dem Blitztod bestraft worden seien. Genannt werden Salmoneus (Belege bei J. Ilberg, Art. Salmoneus: Roscher, Lex. 4 [1909/15] 291/3 mit Abb.; vgl. Weinreich 86f; L. Radermacher, Mythos u. Sage bei den Griechen² [1938] 40f. 42), Amulius (Dionys. Halic. ant. Rom. 1, 71, 3), Romulus Silvius (Liv. 1, 3, 9; Diod. Sic. 7, 7; Oros. apol. 1, 20, 5), Remulus (Ovid. met. 14, 617f; fast. 4, 50 u. F. Bömer im Komm. zSt.) sowie Tullus Hostilius, der bei der Beschwörung durch den Blitz umgekommen sein soll (L. Calp. Piso [cons. 133 vC.] bei Plin. n. h. 2, 140: Hostilius sei ‚parum rite' vorgegangen; ähnlich Liv. 1, 31, 8). Die künstliche Nachahmung des Donners wurde von christlichen Schriftstellern Nero u. Chosroes vorgeworfen (vgl. W. Speyer, Kaiser Nero in einer christl. Legende: JbAC 18 [1975] 87/9 u. S. Eriksson, Wochentagsgötter, Mond u. Tierkreis [Stockholm 1956] 101/20). Die Blitzbeschwörung wurde auch ägyptischen u. chaldäischen Zauberern nachgesagt, wie aus heidnischen Überlieferungen des Blitz- u. Regenwunders im Quadenlande zu ersehen ist (Dio Cass. 71, 8, 4; Claud. carm. 28, 339/50). Thessalien kannte gleichfalls Blitzbeschwörer (vgl. o. zu Kranon; Lucan. 6, 465/7. 520; nur literarischen Wert haben Sen. Herc. Oet. 455. 469f u. Claud. carm. 3, 158). Zum Ganzen vgl. Fiedler. – Mit den jüd. u. christl. Gottesmännern, die durch ihre Gebete G. u. G.regen hervorzurufen verstanden, kann Aiakos verglichen werden (vgl. Clem. Alex. strom. 6, 2, 28, 5f; Toepffer, Art. Aiakos: PW 1, 1 [1893] 923f u. u. Sp. 1149. 1160).

1. Apopompe. Aufgrund des homöopathischen Zaubers (Gleiches ist nur durch Gleiches zu bekämpfen) haben für das magische Denken Gegenstände, die den Blitz abbilden oder symbolisieren, zugleich Kraft gegen einen zukünftigen Blitzschlag. Dazu kommt der Glaube, daß dort, wo bereits ein Blitz ist, für einen anderen kein Platz ist. So haben Donnerkeil u. Blitzstein als materialisierte Blitze abwendende Kraft (Plin. n. h. 37, 150; Solin. 23, 9; Damig. lap. 12). Deshalb trug man auch vorgeschichtliche Pfeilspitzen u. Nachbildungen von Beilen u. Hämmern als Amulette u. verwendete andere größere vorgeschichtliche Werkzeuge als Blitzabwehr für Haus u. Hof (vgl. Timoth. Gaz. animal.: M. Haupt, Opuscula 3 [1876] 302, 25f; Blinkenberg; Cook 2, 1, 505/9; Kerényi, Religionsgeschichtliches 395/8; Fiedler 88; F. Eckstein-J. H. Waszink, Art. Amulett: o. Bd. 1, 403). Ein bildlich dargestellter Blitz auf Gemmen hatte wohl die gleiche Aufgabe (Beispiele bei C. Bonner, Studies in magical amulets [Ann Arbor 1950] 87/9 Taf. 7 nr. 144; A. Delatte-Ph. Derchain, Les intailles magiques gréco-égyptiennes [Paris 1964] 76 nr. 90). Die gemma ceraunia wurde auch wegen ihrer rötlichen Farbe als Abwehr verwendet (zur Koralle vgl. Metrod.: Solin. 2, 43 u. die Zeugnisse bei Bidez-Cumont 2, 199f; zu roten Gewändern vgl. A. Hermann: o. Bd. 7, 406). Vielleicht sollte auch der nachgebildete Adler im Giebelfeld der Tempel (ἀέτωμα) den Blitz abwehren (vgl. S. Reinach, Cultes, mythes et religions 3² [Paris 1913] 68/91, bes. 73f). – Da der Pfeil ebenfalls ein Abbild des Blitzes war, schoß man bei G. mit Pfeilen gegen den Blitz bzw. gegen den Herrn des G., zB. die Thraker (Herodt. 4, 94, 4; Fiedler 32f; G. Kazarow, Art. Thrake: PW 6 A, 1 [1936] 550); ähnlich verhielt sich Caligula (Dio Cass. 59, 28, 6; Fiedler 31). Dieser Ritus ähnelt jenem, durch den man G. künstlich hervorzurufen versuchte (s. o. Sp. 1132f); vgl. das griech. Sprichwort ‚Pfeile gegen den Himmel schießen', allerdings hier für vergebliches Tun

(Diogenian. 2, 61 u.a. [Corp. Paroem. Gr. 2, 27]). – Dem ehernen Schwert, Abbild des Blitzes, wurde gleichfalls abwehrende Kraft zugesprochen (vgl. Ctes.: FGrHist 688 F 45, 9; ebd. 45, 18 leugnet er, daß es in Indien G. gebe; anders PsAlex. ep. ad Aristot. 43 [218 van Thiel]; Eitrem 167f; Bidez-Cumont 2, 190f). Nicht ohne Grund glaubte man G. durch künstlichen Lärm vertreiben zu können (vgl. Fiedler 28/31, wo aber wohl Aristot. anal. post. 2, 94 b 32f auszuscheiden hat; zum modernen Wetterschießen Franz 2, 40). – Die Bedeutung des ποππυσμός, Schnalzen mit den Lippen beim Erblicken eines Blitzes, ist nicht ganz verständlich (vgl. F. Pfister, Art. Kultus: PW 11, 2 [1922] 2151f). Die Pythagoreer schützten sich vor Donner, indem sie die Erde berührten. Durch diesen Gestus meinten sie wohl, eine Verbindung zu den Unterirdischen herzustellen (Iambl. vit. Pyth. 156; Aristot. aO. 32/4; vgl. F. Böhm, De symbolis Pythagoreis, Diss. Berlin [1905] 54f; ferner Nilsson, Rel. 1³, 702). Durch Entblößen der Scham glaubten Frauen, G. verscheuchen zu können (Plin. n. h. 28, 77; vgl. Fiedler 38f; ebd. 27f zum Räuchern). Nach weitverbreitetem Volksglauben ruft Haarscheren G. hervor; durch ein Haaropfer kann es aber auch gestillt werden (vgl. Eitrem 370f. 375f). – Verschiedene Pflanzen u. Tiere galten als G. abwehrend: Lorbeer, weil er angeblich Feuer enthielt, deshalb nicht vom Blitz getroffen wurde u. Apollon heilig war, der durch sein Spiel die Blitze des Zeus besänftigt (Pind. Pyth. 1, 5f; vgl. Steier, Art. Lorbeer: PW 13, 2 [1927] 1440f; Fiedler 85f), Feige (V. Reichmann: o. Bd. 7, 652f. 655), Zaunrüben (Colum. 10, 346f; Thulin, Disciplin 1, 123/5), Zwiebel (E. Fascher: o. Bd. 4, 422), Weide (Claud. carm. min. 22, 38), Hauswurz auf Dächern (Wagler, Art. Aeizoon: PW 1, 1 [1893] 481; dieser Volksglaube hat ein naturkundliches Fundament; vgl. H. Marzell, Art. Hauswurz: Bächtold-St. 3 [1930/31] 1578_{21}; ferner J. Grimm, Deutsche Mythologie⁴ 1 [1875] 152f; 3 [1877] 68). Nach Colum. 8, 5, 12 schützt angeblich Knoblauchzwiebel im Stroh die auszubrütenden Eier vor Donner; zur britannica vgl. A. Delatte, Herbarius³ (Bruxelles 1961) 69. – Von Tieren sind zu nennen: Haut eines Flußpferdes (Geop. 1, 16 aus Julius Africanus), Haut eines Seehundes, Meerkalbes (Plin. n. h. 2, 146; Suet. Aug. 90; Joh. Lyd. ost. 45; vgl. Fiedler 82), Hyäne (s. o. zu Zwiebel); zu Taube u. Specht vgl. Steier, Art. Taube: PW 4 A, 2 (1932) 2499. Auch dem Eisen wurde G. vertreibende Kraft nachgerühmt (Plin. n. h. 10, 152; Colum. 8, 5, 12; Geop. 7, 11; vgl. E. Riess, Art. Aberglaube: PW 1, 1 [1893] 50f). Zum Ganzen vgl. Fiedler 72/92 u. McCartney 207f.

2. *Epipompe*. Man glaubte, den Himmelsgott durch eine Art Fluchgebet bestimmen zu können, seine Blitze gegen die Feinde zu senden (Aesch. sept. 629f; Hist. Aug. vit. M. Ant. 24, 4: der Kaiser habe durch seine preces den Blitz dem Himmel entlockt; vgl. D. Berwig, M. Aurel u. die Christen, Diss. München [1970] 155/7). Die Etrusker haben ihre Blitzbeschwörung auch zu diesem Zweck vorgenommen (sogenannte fulmina auxiliaria: Sen. nat. quaest. 2, 49, 3; vgl. Thulin, Disciplin 1, 127f). Noch iJ. 408 nC. boten etruskische Blitzbeschwörer dem Stadtpräfekten Pompeianus ihre Hilfe gegen das Belagerungsheer Alarichs an. Sie wollten es durch G., das durch Gebet u. ererbten Ritus herbeigeführt werden sollte, vertreiben (Zos. hist. 5, 41, 1; Soz. h. e. 9, 6, 4).

i. *Künstlicher Blitz u. Donner*. Die in der Antike entwickelten Techniken, Blitz u. Donner künstlich zu erzeugen, etwa durch Fackeln, bestimmte brennbare Materialien, Hohlspiegel, durch Herabrollen von Steinen oder durch Schlagen auf eherne Becken, haben ihren Ursprung in den Praktiken der Wetterzauberer (vgl. Plin. n. h. 28, 113 u. o. Sp. 1132f) u. der Mysterien (vgl. Aesch. frg. 386 N.²; aus viel späterer Zeit liegt der ausführliche Bericht des Hippolyt [ref. 4, 32] darüber vor; vgl. R. Ganschinietz, Hippolytos' Capitel gegen die Magier, ref. 4, 28/42 = TU 39, 2 [1913] 47f). In den Mysterien des Zeus Idaios u. des Mithras wurde mit derartigen Licht- u. Klangeffekten gearbeitet (vgl. Cook 1, 648/51; Hopfner, OZ 2 § 153), gleichfalls in den Mysterien der Hekate (Serv. auct. Aen. 4, 510; vgl. ferner J. Bidez, Julian [1940] 86f). Heron konstruierte für sein Automatentheater eine Blitz- u. Donnermaschine (Hero aut. 20, 4 [1, 408 Schmidt]; dazu H. Diels, Antike Technik³ [1924] 62. 64; vgl. C. Fensterbusch, Art. Βροντεῖον: KlPauly 1 [1964] 950f; ferner Phaedr. 5, 7, 23f; Agath. Hist. 5, 8, 3/5 u. Diels aO. 108/11: Zur Bereitung des griech. Feuers in Byzanz als Vorläufers des Schießpulvers). – Mit künstlichem Donner glaubte man wohl, die Dämonen verscheuchen zu können (vgl. H. F. Feilberg, Hochzeitsschüsse, Neujahrsschüsse:

ArchRelWiss 4 [1901] 282 zum nordischen Volksglauben).

j. Herrscher u. Blitz. Aus dem griech. Mythos sind Könige bekannt, die sich als Zeus ausgegeben haben wie Salmoneus (s. o. Sp. 1133). In der Mitte des 4. Jh. vC. trat der Tyrann von Heraklea am Pontos, Klearchos, ebenfalls als Zeus mit dem Blitzstrahl in der Hand auf. Seinen Sohn nannte er Keraunos (Belege bei Usener 477; Weinreich 17). Diese Gleichsetzung des Herrschers mit Zeus hat vor allem Alexander d. Gr. für sich selbst vorgenommen. Noch zu Lebzeiten hat Apelles ihn mit dem Blitz gemalt (vgl. H. E. Stier: o. Bd. 1, 268f; E. Neuffer, Das Kostüm Alexanders d. Gr., Diss. Gießen [1929] 9f. 14/6. 42/5). So erhielt er vielleicht auch den Beinamen κεραύνιος (Orac. Sib. 11, 217, falls hier nicht Antiochos Epiphanes gemeint ist; vgl. ebd. 3, 390f; F. Pfister, Alexander der Große, die Geschichte seines Ruhms im Lichte seiner Beinamen: Historia 13 [1964] 37/79, bes. 66). Den Beinamen Keraunos führten Ptolemaios, der Sohn von Ptolemaios I Soter u. Eurydike (vgl. H. Volkmann, Art. Ptolemaios nr. 15: PW 23, 2 [1959] 1597/9), Seleukos III (Hieron. in Dan. 11, 10 [CCL 75A, 905]; Usener 477) u. gelegentlich Philipp V von Makedonien (Anth. Pal. 6, 115, 3). Vielleicht ist dieser auszeichnende Beinamen aus dem Orient übernommen worden (Iudc. 4, 6/5, 31: Baraq ‚Blitz'; Hamilkar Barkas ‚Blitz', der Vater Hannibals; vgl. Claud. carm. 26, 138f). Ptolemaios I ließ auf seinen Münzen den Blitz des Zeus darstellen (vgl. Volkmann aO. 1637). In enger Beziehung zu Zeus u. dem Blitz stand auch Seleukos I Nikator (Ditt. Or. 1 nr. 245, 10. 47; Ruge, Art. Seleukia Pieria: PW 2A, 1 [1921] 1195f). Durch den Blitz sollten diese Herrscher als Gottkönige u. Weltherrscher erscheinen. Ihre Gegner wurden so zu Gottesfeinden. Die Waffe, die sie niederstreckt, ist das Blitzschwert des Himmelsgottes (vgl. P. Dworak, Gott u. König, Diss. Bonn [1938] 22/8 u. o. Sp. 1115). Diese Vorstellungen wirkten seit spätcäsarischer Zeit auf Rom ein. Während der röm. Triumphator zunächst niemals den Blitz trägt (vgl. H. S. Versnel, Triumphus [Leiden 1970] 63. 66f. 71f), wird erstmals Cäsar mit dem Blitz ausgezeichnet u. so zum juppitergleichen Herrscher erhoben (vgl. A. Alföldi, Die monarchische Repräsentation im röm. Kaiserreiche [1970] 220). Augusteische Dichter vergleichen Augustus mit Juppiter Fulgur u. Tonans u. die Kämpfe des Kaisers gegen innere u. äußere Feinde mit den Schlachten des Zeus gegen Titanen u. Giganten (Verg. georg. 4, 559/62; zu Horaz vgl. R. Muth, Horaz. Parcus deorum cultor et infrequens: GrazBeitr 4 [1975] 200f; zu Ovid vgl. K. Scott, Emperor worship in Ovid: TransProcAmPhilolAss 61 [1930] 43/69, bes. 52/7; vgl. Manil. 1, 914/8; Lucan. 7, 457/9; Suet. Aug. 94, 6 u. Alföldi aO.). Auch in der Folgezeit war der Blitz das göttliche Attribut einzelner römischer Herrscher: Caligula (Suet. Cal. 52; Dio Cass. 59, 28, 6. 26, 5), Domitian (Mart. 6, 10, 9 u.ö.; vgl. Friedlaender zSt. u. zu epigr. 17, 4; Stat. silv. 1, 6, 27; 3, 3, 156/60), Traianus u. Marcus Aurelius (vgl. Alföldi aO. 238f u. für Marcus das Blitzwunder im Quadenland), u. vor allem Diokletian, der sich Juppiter nannte u. Licinius als Iovier titulierte (vgl. Alföldi aO. 239). Hier erfolgte durch Konstantins Übertritt zum Christentum ein Bruch. In den bildlichen Darstellungen u. den Lobpreisungen der christl. Kaiser kommt der Blitz als Symbol gottgleicher Herrschaft nicht mehr vor. – Nach dem Tode Julians errichteten die Perser ein Denkmal, versehen mit einem Blitz u. Julians Namen, um so die schreckende Wirkung des Kaisers auszudrücken (Liban. or. 18, 305).

k. Naturwissenschaftliche Erklärungen. Hauptquelle ist die Doxographie des Aëtios (um 100 nC.) 3, 3, (Diels, Dox. 367/70), gewonnen aus Plut. plac. 3, 3 (893D/F) u. Joh. Stob. 1, 29, 1 (1, 231/8 W.-H.; vgl. Galen. hist. philos. 76 [Diels, Dox. 630]). Dazu kommen Sen. nat. quaest. 2: De fulminibus et tonitruis, Plin. n. h. 2, Hinweise bei Diogenes L. u. Hippolytus ref. sowie die noch vorhandenen Schriften der Philosophen (fast ganz verloren ist Varr. Men. Περὶ κεραυνοῦ, frg. 411/3 Bücheler; zum Ganzen vgl. Gilbert 619/38). – Bis in die Spätantike zählt die Erforschung der natürlichen Ursachen des G. zu den Hauptfragen der Naturwissenschaft (Mart. Cap. 2, 123; Claud. carm. 17, 108. 110/2; carm. min. 29, 6f). Überhaupt war die G.kunde ein Teil der naturkundlichen Allgemeinbildung (Ps-PsDionys. Ar. [7./8. Jh.] de se ipso 3 [AnalBoll 29 (1910) 317f]). Seit Aristoph. nub. 374/411 spielen Dichter die physikalische Erklärung gegen die religiöse aus. Manil. 1, 104 prägte das stolze Wort: eripuit ... Iovi fulmen viresque tonandi (vgl. Thulin, Disciplin 1, 123_1; Ovid. met. 15, 69f; G. Büchmann, Geflügelte Worte[32] [1972] 567). –

Während Homer u. Hesiod das G. religiös-mythisch deuteten, verglich Solon frg. 10D. die kausale Folge von Blitz u. Donner mit dem Aufkommen der Tyrannis infolge der Anhäufung von Macht in der Hand eines Mannes (vgl. W. Jaeger, Die Theologie der frühen griech. Denker [1953] 245). Als erster soll Thales oder Pythagoras eine Erklärung der natürlichen Ursachen des G. gegeben haben (Apul. flor. 18 [37, 14f Helm]; Ovid. met. 15, 69f, wahrscheinlich mit neupythagoreischer Polemik gegen die altröm. ars fulguralis). Anaximandros nannte als Ursache des Blitzes den Wind, der die Wolken zerteilt (VS 12 A 11, 7; 23); ähnlich Anaximenes (VS 13 A 7, 8; zum Donner ebd. 17). Nach Xenophanes entstehen die Blitze dadurch, daß die Wolken infolge der Bewegung glänzend werden (VS 21 A 45). Heraklit wies als erster schon richtig auf die Ausdünstung der Erde als Ursache für den Blitz hin (VS 22 A 14). Empedokles nannte als Ursache die feurigen Sonnenstrahlen, die in die Wolke eindringen (VS 31 A 63); ähnlich Anaxagoras (VS 59 A 42, 11; 84; 1, 9): das Feuer des Blitzes sei Feuer aus der Ätherregion, das sich mit der Wolke verbunden habe. Perikles scheint sich als Schüler des Anaxagoras auch dadurch erwiesen zu haben, daß er die vom Blitz erschreckten Soldaten durch zwei aneinandergeschlagene Steine, aus denen Funken sprühten, beruhigt haben soll (Frontin. strat. 1, 12, 10; vgl. Lucret. 6, 160/4; Schol. Iuvenal. 13, 223). Mit dem Fall von Feuer in die feuchte Wolke rechnete Diogenes v. Apollonia (VS 64 A 16), während Kleidemos dem Blitz ein eigentliches Sein absprach u. ihn nur als Sinneserscheinung wertete (VS 62 A 1). Metrodoros v. Chios griff auf die Windtheorie zurück u. nahm eine Verbindung von Wind u. Sonnenwärme an (VS 70 A 15). Demokrit deutete mit Hilfe seiner Atomlehre Blitz u. Donner als getrennte Erscheinungen (VS 68 A 93; vgl. ebd. 126a u. B 152; ferner Leukippos: VS 67 A 25). Aristoteles knüpfte an die Theorie des Heraklit von der Ausdünstung der Erde an, wobei er die Meinungen des Empedokles u. Anaxagoras bekämpft u. das G. in eine Reihe mit anderen Erscheinungen des atmosphärischen Feuers gestellt hat (meteor. 2, 9, 369a 10/370a 33; vgl. dazu die antiken Kommentatoren, bes. Alexander v. Aphrodisias, Olympiodor; vgl. H. Strohm, Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der aristotelischen Meteorologie = Philol Suppl. 28, 1 [1935] 60/5; zu Theophrast s. ders., Zur Meteorologie des Theophrast: Philol 92 [1937] 249/68. 403/28, bes. 411/7). Straton benutzte für seine Erklärung den Gegensatz der beiden Prinzipien Kälte u. Wärme (Aët. 3, 3, 15 [Diels, Dox. 370]). Anders als seine Vorgänger stellte Epikur mehrere Erklärungsmöglichkeiten nebeneinander, wobei er auch auf ältere Theorien zurückgriff (ep. ad Pythocl.: Diog. L. 10, 100/4, zum Teil von Lucret. 6, 84/422 übernommen; vgl. ebd. 2, 381/7). – Die älteren Stoiker, Zenon u. Chrysippos, nahmen an, das πνεῦμα bringe die Wolken zur Reibung u. so entstünden Blitz u. Donner. Die jüngeren Stoiker haben sich mehr Aristoteles angeschlossen. Nach ihnen befindet sich das πνεῦμα in der Wolke u. bricht daraus hervor; zu Poseidonios vgl. Sen. nat. quaest. 2, 54, 1/55, 3 = frg. 135 Edelstein-Kidd; auf ihn geht wohl auch Arrian bei Joh. Stob. 1, 29 [1, 235/8 W.-H.] zurück; dazu A. Brinkmann, Die Meteorologie Arrians: RhMus 73 [1924] 373/401; 74 [1925] 25/63, bes. 37/47. 60/2 mit neuer Textfassung; zur Stoa vgl. Sen. aO. 2, 2. 31/58; Lucan. 1, 151/7; M. Pohlenz, Die Stoa 1³ [1964] Reg. s. v. Blitz). – Je mehr Macht die Astrologie über die Geister erhielt, desto mehr Einfluß wurde den Planeten eingeräumt. Zeus wurde mit Helios gleichgesetzt u. so die Sonne als Ursache der Blitze angenommen (Joh. Lyd. ost. 46). Andere nannten die Planeten Juppiter, Mars u. Saturn als Ursache (Plin. n. h. 2, 82. 112. 191; vgl. McCartney 186f). Ferner erkannte man die Abhängigkeit der G. von klimatischen Bedingungen (Cic. div. 1, 93; Plin. n. h. 2, 136). Ebenfalls war bekannt, daß die durch Vulkanismus hervorgerufenen *Erdbeben von Donner u. Blitz begleitet wurden, wobei Donner auch nur ein Getöse aus dem Erdinnern sein kann (Philostr. vit. Apoll. 4, 34; Agath. Hist. 5, 3, 4; vgl. Seippel 128/30). Eigentümlich verschmilzt Nonn. Dionys. 2, 475/630 naturwissenschaftliche Erklärungen des G. mit dem Mythos vom Zeus-Typhon-Kampf (vgl. R. Keydell, Mythendeutung in den Dionysiaka des Nonnos: Gedenkschrift für G. Rohde [1961] 105/14). – In der bei Lukrez erhaltenen Kulturentstehungslehre wird der Blitz als der erste Spender des Feuers für die Menschen genannt (5, 1091/5; vgl. Heraclit. all. 26, 13; Cornut. nat. deor. 19; ethnologische Parallelen bei J. G. Frazer, Myths of the origin of fire [London 1930] 195. 204f; zu Prometheus u.

dem Blitz vgl. W. Kraus, Art. Prometheus: PW 23, 1 [1957] 693f).

l. Religionskritik. 1. Gewitter u. Götterglaube. Seit der 2. Hälfte des 5. Jh. kamen einige Denker zu dem Schluß, daß die Furcht vor dem G. eine oder die einzige Wurzel der Religion u. des Glaubens an strafende Götter sei (Democr.: VS 68A 75; dazu Jaeger aO. 207f. 214_{66}; Eurip. [früher Critias zugeschrieben; s. aber A. Dihle, Das Satyrspiel ‚Sisyphos': Hermes 105 (1977) 28/42] Sisyph.: TrGF 43F 19, 27/33 Snell; Jaeger aO. 212/4; Cleanth. bei Cic. nat. deor. 2, 13f Pease; Cic. div. 2, 42 Pease; Petron. frg. 27, 1/3B.; vgl. Varr. ant. rer. div. frg. 26 Cardauns). Lukrez hingegen meint, daß die mangelnde Einsicht in die natürlichen Ursachen des G. der Grund für den Glauben an Götter gewesen sei (5, 1161/93; 6, 50/7. 84/91).

2. Ablehnung der mythischen Erklärung. Seitdem Xenophanes die Gottesvorstellung Homers angegriffen hat, mußten auch die G.-gottheiten u. G.mythen in den Sog rationaler Kritik gezogen werden. In der Zeit des Hellenismus glaubte kein Gebildeter mehr an den Mythos von den Kyklopen, die für Zeus die Blitze schmieden (Cic. div. 2, 43; Aetna 36/40) oder an den Mythos von den blitzgetroffenen *Giganten (ebd. 41/74; vgl. F. Vian, La guerre des Géants devant les penseurs de l'antiquité: RevÉtGr 65 [1952] 1/39). Die Stoiker verwarfen derartige Mythen nicht gänzlich, sondern deuteten sie im Anschluß an die ältere physikalische Mythenerklärung natursymbolisch. So wurde der Sturz des Hephaistos in folgender Weise erklärt: Zeus ist das himmlische, Hephaistos das irdische Feuer, der Mittler das vom Himmel gefallene Feuer, der Blitz. Als Sohn der Hera, d.h. der Luft, u. des Zeus verkörperte Hephaistos auch den Blitz (Heraclit. all. 26f; Serv. Aen. 8, 414. 454; Isid. orig. 8, 11, 39; vgl. L. Malten, Art. Hephaistos: PW 8, 1 [1912] 338f; ferner Serv. auct. Aen. 1, 42; 8, 429). Entsprechend wurde auch der Phaethon-Mythos gedeutet (vgl. Plat. Tim. 22c; Procl. in Tim. 22c [1, 112/5 Diehl]: Seelenwanderung; F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Paris 1942] 16f. 74f zu der stoischen Deutung auf die Ekpyrosis) u. der Prometheus-Mythos (Mythogr. Vat. 1, 1). Im Anschluß an diese Methode versuchten im 19. Jh. vor allem Adalbert Kuhn u. Wilhelm Schwartz das G. als Ursprung der Mythenbildung zu erweisen (vgl. O. Gruppe, Geschichte der klassischen Mythologie u. Religionsgeschichte = Roscher, Lex. Suppl. 4 [1921] 179/83; L. Radermacher, Mythos u. Sage bei den Griechen[2] [1943] 31/3). – Gegen Ausgang des 5. Jh. vC. bezweifelten einige auch den Automatismus zwischen menschlichem Frevel u. göttlicher Strafe in Gestalt des von Zeus gesandten Blitzes. Bei Soph. El. 823/5 fragt der Chor ängstlich: ‚Wo sind die Blitze des Zeus, wenn sie den Frevel Klytaimestras sehen u. ihn geduldig vertuschen?' Das Ausbleiben des Blitzes als Gottesstrafe führte zum Zweifel an der Existenz einer vergeltenden Gottheit. Aristoph. nub. 398/402 (= Suda s. v. κεραυνός [3, 98 Adler]) läßt Sokrates den Glauben verspotten, daß Meineidige vom Blitz des Zeus erschlagen werden (als Quelle vermutet W. Nestle, Vom Mythos zum Logos [1940] 418 Diagoras v. Melos, wohl kaum zutreffend; vgl. Dihle aO. 31; ferner Cic. fam. 7, 12, 2; Ovid. am. 3, 3, 35f). Vor allem haben Epikureer, Kyniker u. Akademiker den Volksglauben vom strafenden Blitzgott bekämpft. Sie wiesen darauf hin, daß Zeus seine Blitze planlos sende, ins Meer, auf die höchsten Berge, ja auf die eigenen Tempel, aber nicht auf die Frevler (Epicur. frg. 370 bei Lact. inst. 3, 17, 8; Lucret. 2, 1090/1104; 6, 387/422; Verg. Aen. 4, 208/10 Pease; Serv. georg. 1, 332; akademischer Standpunkt bei Cic. div. 1, 19; 2, 43/5 Pease; nat. deor. 3, 84; Lucian. Iupp. conf. 16; Sat. 7; vgl. Ovid. trist. 2, 33f; Lucan. 6, 467; 7, 447/51; Caecilius bei Min. Fel. 5, 9; J. Geffcken, Die ΑΣΕΒΕΙΑ des Anaxagoras: Hermes 42 [1907] 127/33 hat wohl unrichtig wegen Lucian. Tim. 10 Anaxagoras in diese Reihe gestellt; dazu Nestle aO.). Ein rhodischer Gesandter konnte iJ. 167 im Rom sagen: etiam deos aliqui verbis ferocioribus increpant, nec ideo quemquam fulmine ictum audimus (Liv. 45, 23, 19). – Bei einzelnen ging die natürliche Erklärung des G. mit der Leugnung des Himmelsgottes zusammen, Aristophanes verspottet derartige Lehren (nub. 374/411. 818f. 1470f; av. 1238/52 u. die Parodie einer G.theophanie ebd. 1714. 1744/54). Die Epikureer leugneten, daß der Donner das Erscheinen eines Gottes anzeige (Sext. Emp. adv. math. 7, 19). Andere kritisierten die volkstümliche Vorstellung von Zeus mit dem Blitz in der Hand (Cic. nat. deor. 1, 101; Strabo 1, 2, 8 [19]). Alle, die dem Agnostizismus u. dem dogmatischen Atheismus nahestanden, verwarfen die G.-

weissagung (vgl. Cic. div. 2, 42/9. 82f; nat. deor. 2, 162) wie schon Xenophanes (Cic. div. 1, 5 mit Hinweis auf Dikaiarchos u. Kratippos).

3. Theologie. Herodot versuchte mit dem Hinweis auf den Blitz, mit dem der Gott das Hohe trifft, seine Lehre vom ‚Neid der Götter' zu verdeutlichen (7,10 ε; vgl. A. Dihle: o. Sp. 244). Heraklit prägte den bedeutungsschweren Satz: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός (bei Hippol. ref. 9, 10 = VS 22 B 64; vgl. M. Heidegger-E. Fink, Heraklit [1970] 9/29; G. S. Kirk, Heraclitus. The cosmic fragments [Cambridge 1962] 349/57). Wohl im Anschluß daran hat Kleanthes den ewig lebenden Blitz des Allherrschers Zeus gepriesen (SVF 1, 122, 5/10 nr. 537; vgl. Pohlenz aO. 1^3, 109; 2^3, 47). Ein ähnliches religiöses Gefühl zeigen Orphica: PDerveni (um 350/300 vC.; vgl. O. Montevecchi, La papirologia [Torino 1973] 414) col. 15: ‚Orpheus . . . sagt: Zeus . . . ist Herrscher von allem im Glanze des Blitzstrahls' (Übers.: W. Burkert, Orpheus u. die Vorsokratiker: AntAbendl 14 [1968] 95), Orph. hymn. 15, 6. 9; 19, 8f; 20 (15f. 18f Quandt) u. Orph. frg. 248 Kern (von Clem. Alex. strom. 5, 14, 125, 1f anerkennend zitiert). – Die jüngere Stoa hat sich mit den o. Sp. 1142 genannten Einwürfen der hellenist. Philosophenschulen auseinandergesetzt u. an die Stelle des mit dem Blitz automatisch strafenden, den durch Furcht erziehenden Himmelsgott gesetzt (Posid. bei Sen. nat. quaest. 2, 42. 45f; Pers. 2, 24/9; vgl. Fronto ep. ad Ver. imp. 2, 1, 6 [116 van den Hout]: Der Donner soll die Herrschaft Juppiters vor Mißachtung bewahren).

m. Der dargestellte Blitz. 1. Blitz in der Kunst. Während der Blitz in der antiken Kunst oft u. vielfältig wiedergegeben wurde, fehlt er in Israel u. in der altchristl. Kunst. Da hier zwischen Antike u. Christentum Diskontinuität besteht, genügen folgende Andeutungen: Die griech. u. röm. Künstler haben den Blitz als Blitzbündel oder als Geschoß, Dolch, Pfeil, Lanze oder Schwert des Wetter- u. Himmelsgottes dargestellt (vgl. Cook 2, 1 bes. 722/824 mit zahlreichen Abb.; W. H. Gross, Kultbilder, Blitzschwinger u. Hageladas: RömMitt 70 [1963] 13/9). Die Stilisierung des Blitzes als Blume ist nicht erst in Griechenland, sondern schon im Alten Orient gefunden worden (vgl. Furlani 204f. 227/30 gegen Jacobsthal 10/3. 50; H. Gese u. a., Die Religion Altsyriens, Altarabiens u. der Manichäer [1970] 128_7; zu den Formen des Blitzes: Fougères 1358f; Pfiffig 132/4). Griechische Kunstkritiker meinten, Blitz u. Donner könnten nicht gemalt werden. Damit wandten sie sich gegen Apelles, der Bronte, Astrape u. Keraunobolia dargestellt hatte (in allegorischen Gestalten?; vgl. Philostr. im. 1, 14, 1; Plin. n. h. 35, 96; Dio Prus. or. 12, 78f). – Griechische Künstler haben auch die vom Blitz getroffenen Feinde des Zeus dargestellt: Polygnot malte den Salmoneus (Anth. Pal. 16, 30); im Tempel zu Ardea war ein Gemälde mit Kapaneus zu sehen (Serv. auct. Aen. 1, 44) u. Apollodor malte den vom Blitz getroffenen Aiax Oileus (Plin. n. h. 35, 60); zum Sturz des Phaethon vgl. G. Türk, Art. Phaethon: PW 19, 2 (1938) 1514f u. zu Semele vgl. Cook 2, 1, 24/9.

2. Gewittersymbole. Ein Blitzsymbol scheint ursprünglich der Dreizack Poseidons gewesen zu sein (vgl. E. Wüst, Art. Poseidon: PW 22, 1 [1953] 478f). Wie Zeus war Poseidon auch Schwurgott (ebd. 489f u. o. Sp. 1127). Beim fulmen trisulcum besteht wohl eine Verbindung zum Dreizack (vgl. Usener 490f; Malten 153_9. 154. 155_4). Als Blitz- oder Donner- u. G.symbol dienten ferner Hammer, Axt oder Keule (vgl. Cook 2, 1, 505/704 passim; B. Hemberg, Die Kabiren [Uppsala 1950] 265; zu Thors Hammer vgl. Ström: Ström-Biezais 136), nicht aber die Doppelaxt (vgl. Nilsson, Rel. 1^3, 276f) oder die Geißel, das Bild des G.regens (vgl. Macrob. Sat. 1, 23, 12; H. Gese, Die strömende Geißel des Hadad u. Jes. 28, 15 u. 18: Archäologie u. AT, Festschr. K. Galling [1970] 127/34). Der züngelnde Blitz wurde unter dem Bild eines springenden Pferdes vorgestellt, ein indoeuropäischer Gedanke (vgl. Hesiod. theog. 285f; Hygin. fab. 183; Schol. Eurip. Phoen. 3; Schachermeyr 215f Reg. s. v. Pferd). Die Ägis symbolisierte wohl die G.wolke (vgl. H. v. Geisau, Art. Aigis: KlPauly 1 [1964] 164f).

3. Verwendungen. Der abgebildete Blitz charakterisiert eine Gottheit als Wetter- oder Himmelsgott. Wenn Tiere ihn tragen, so stehen sie in Beziehung zu einem derartigen Gott (zum blitztragenden Stier u. Zeus vgl. Cook 1, 430/665; Pegasos trägt Blitz u. Donner: Hesiod. theog. 286). Vergöttlichte Herrscher führten den Blitz (s. o. Sp. 1137). Der Blitz wurde auch allein abgebildet. Manchmal sollte er dann wohl den *Augenblicksgott ‚Keraunos' vergegenwärtigen oder den Wetter- u. Himmelsgott als strafend symbo-

lisieren. In hellenistischer Zeit begegnen auf Reliefs u. Münzen Throne, auf denen ein Donnerkeil liegt. Hier ist es ungewiß, ob der Blitz den Gott ‚Keraunos', Zeus oder einen mit Zeus gleichgesetzten Herrscher symbolisiert (vgl. H. Herter, Zum bildlosen Kultus der Alten: WienStud 79 [1966] 568). Der dargestellte Blitz wurde auch als Weihegabe für Zeus verwendet (Liv. 22, 1, 17: aus Gold; Nonn. Dionys. 2, 412f). – Der Blitz auf Gemmen sollte wohl nicht nur gegen den Blitzschlag schützen, sondern allgemein apotropäisch wirken, besonders gegen den ‚Bösen Blick' (zu ‚Blick u. Blitz' s. auch o. Sp. 1118). Auf zahlreichen Denkmälern bekämpft das Blitzbündel neben anderen machtvollen Zeichen u. Tieren den *Bösen Blick (vgl. J. Engemann, Zur Verbreitung magischer Übelabwehr in der nichtchristl. u. christl. Spätantike: JbAC 18 [1975] 22/48, bes. 26. 31. 37 Abb. 2. 7 Taf. 11c). Der Blitz auf griechischen u. römischen Schleuderbleien sollte wohl die Wirkkraft der Geschosse erhöhen u. gleichsam als Epipompe (s. o. Sp. 1136) dienen (vgl. die Beispiele bei W. Liebenam, Art. Glans: PW 7, 1 [1910] 1379, 35/8). Als Machtzeichen u. Apotropaion schmückte der Blitz die Schilde griechischer u. römischer Soldaten (vgl. Val. Fl. 6, 53/6). Die XII. Legion führte wohl erst nach Cäsars Tod, gewiß aber seit Augustus wegen der Blitze auf ihren Schilden den Beinamen ‚fulminata' (vgl. Ritterling, Art. Legio: PW 12, 2 [1925] 1705f; Berwig aO. [o. Sp. 1136] 108; F. B. Florescu, Die Trajanssäule [1969] 69/84 u. Abb. 41f). – Das Κεραύνιον war ein kritisches Zeichen, das wohl größere verdorbene Textstellen angab (vgl. A. Gudeman, Art. Kritische Zeichen: PW 11, 2 [1922] 1924).

n. Bildersprache. Hier kann die bildliche Verwendung von Blitz u. Donner nur soweit berücksichtigt werden, wie sie bei den Christen weiterlebt. Mit der Plötzlichkeit des die Nacht erhellenden Blitzstrahls wird die Erkenntnis verglichen (vgl. W. Beierwaltes, Art. Fulguration: HistWbPhilos 2 [1972] 1130/2; Plut. Is. et Os. 77 [382D]). – In der Stilistik wurde die Gewalt, Wucht u. Schnelligkeit der Rede, das genus dicendi grave, mit Blitz u. Donner verglichen, so die Redekunst des Perikles (Aristoph. Ach. 530f; Plut. Pericl. 18, 3; Cic. or. 29; Quint. inst. 2, 16, 19; 12, 10, 65; Plin. ep. 1, 20, 19), des Demosthenes (Cic. or. 234; Att. 15, 1a, 2; PsLong. subl. 12, 4 Russell), Ciceros (Paetus bei Cic. fam. 9, 21, 1), des Kaisers Titus (Plin. n. h. 1 praef. 5) u. auch von Dichtern wie Lucan (Mart. 7, 23, 1f; Stat. silv. 2, 7, 64/9; vgl. ferner Laus Pis. 58. 239; Claudian. carm. min. 40, 4; Mart. Cap. 5, 427; O. Weinreich, Studien zu Martial [1928] 22 u. Pease zu Verg. Aen. 4, 510).

III. Altes Testament u. Judentum. ‚Denn der Herr, dein Gott, ist verzehrendes Feuer, ein eifernder Gott' (Dtn. 4, 24; vgl. ebd. 9, 3; Jes. 10, 17). Der Gott Israels wird im AT als ein lebendig-leidenschaftlicher Gott gepriesen. Die altisraelitischen Geschichtsschreiber, Propheten u. Psalmisten feiern die Großtaten u. Heilsworte Jahwes. Um seine unwiderstehliche Macht u. seine Herrlichkeit auszudrücken, benutzten sie die pathosgeladenen Vorstellungen von G. u. *Erdbeben. Diese Naturerscheinungen haben das religiöse Gefühl der Israeliten ähnlich erregt wie das ihrer Nachbarvölker; aber Jahwe wurde weder zu einem Gott des G., noch des Erdbebens, mag er auch in seiner Maiestas u. seinem Wirken als Erretter Israels u. Richter der Völker mit derartigen Farben gemalt sein. Jahwe ist mehr als nur Herr über Blitz u. Donner: er ist ihr Schöpfer (Job 38, 25. 35; 40, 9; Ps. 135, 7; Jer. 10, 13; vgl. Orac. Sib. frg. 1, 32f [GCS Orac. Sib. 229]). Im Donner hörten die Israeliten die Stimme ihres Gottes (Job 37, 2/5; Ps. 29, 3/9; 46, 7; 104, 7; Jes. 30, 30f; Jer. 25, 30; Joel 4, 16; Amos 1, 2; abgeschwächt, da im Vergleich verwendet: Apc. Abr. 17, 12; Hen. slav. 39, 7). Er sprach zu ihnen aus dem G. (Job 38, 1; 40, 6; vgl. Dtn. 4, 12. 33). So war für sie der Donner wohl gegenüber dem Blitz die wichtigere Naturerscheinung; oftmals wird er auch allein oder an erster Stelle genannt (Ps. 29, 3/9; Job 37, 2/5; Jer. 25, 30), denn der Donner war Chiffre für das machtvolle Wort Jahwes. Der Gott Israels war ein sprechender, nicht ein sichtbarer Gott (vgl. L. Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes im AT u. im antiken Orient [1938] 4/6; R. Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik: Philol 97 [1948] 1/36, bes. 16; J. Lindblom, Die Vorstellung vom Sprechen Jahwes zu den Menschen im AT: ZAW 75 [1963] 263/88; Th. Boman, Das hebr. Denken im Vergleich mit dem griechischen[5] [1968] 45/52). Philon, der sich an griechische Hörer wendet, interpretiert deshalb die Sinai-Theophanie um u. macht aus der hörbaren eine sichtbare Stimme Gottes (decal. 47f; vgl. H. Leisegang, Der hl. Geist 1 [1919] 219/25, bes.

220f; ferner PsAesch. frg. 464, 5f N.²). Zwar war bereits im Alten Orient der Donner als Stimme Gottes aufgefaßt worden (s. o. Sp. 1113), aber der Inhalt dieser Gottesstimme hat sich im mythisch gedeuteten Naturvorgang erschöpft. Anders in Israel: Hier stellte Jahwe sittlich-religiöse Forderungen. Die G.-theophanie dient dieser Wortoffenbarung, wie das Erscheinen Gottes auf dem Sinai bei der Verkündigung des Gesetzes zeigt (Ex. 19f; vgl. E. Pax, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ [1955] 110). Gottes Macht u. Herrlichkeit offenbaren sich in G. u. Rauch oder werden doch zumindest mit den Farben eines derartigen Naturschauspiels beschrieben (Ex. 19, 16/9; 20, 18; vgl. Dtn. 4, 11f; 4 Esr. 3, 17/9; Philo decal. 44; Jos. ant. Iud. 3, 79/82; PsPhilo ant. bibl. 11, 4f. 14 [SC 229, 118. 120]; gegen die Hypothese eines Vulkanausbruchs s. Dalman 1, 1, 216/8). Hat diese Schilderung der G.theophanie am Sinai auf jene Texte des AT eingewirkt, in denen vom Kommen Jahwes unter Blitz u. Donner gesprochen wird? Diese Abhängigkeit ist öfter behauptet worden (so von A. Weiser, Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult. Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen u. im Festkult: Festschr. A. Bertholet [1950] 513/31; ders., Art. Psalmen: PW 23, 1 [1957] 1161/220, bes. 1170f. 1176; widerlegt von Jeremias 100/11. 154). Die Schilderung der G.theophanie in den Psalmen u. prophetischen Texten scheint vielmehr eine selbständige literarische Gattung zu sein u. ihren ‚Sitz im Leben‘ nicht im Festkult, wie Weiser aO. meint, sondern in den Siegesfeiern des israelitischen Heerbannes der Vor- u. Königszeit zu haben (vgl. Jeremias 118/64). – Gegen eine falsch verstandene Gleichsetzung von Jahwe mit dem himmlischen Feuer scheint sich Elias gewendet zu haben. Bei der ihm am Berge Horeb zuteilgewordenen Erscheinung Gottes wird ausdrücklich bemerkt: nach Sturm u. Erdbeben ist ein Feuer gekommen, ‚aber der Herr war nicht im Feuer‘ (1 Reg. 19, 11f; vgl. Jeremias 112/5). ‚Feuer‘ oder ‚Feuer Gottes‘ ist im AT ein geläufiger Ausdruck für Blitz (vgl. Lang 934, 15/20). Die LXX kennt den Ausdruck πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (1 Reg. 18, 38; 2 Reg. 1, 10; Job 1, 16; vgl. Lc. 9, 54; Apc. 13, 13). – Von Donner u. Blitz wird vielfach dann gesprochen, wenn der Gott Israels als der Höchste besungen u. seine Herrlichkeit gefeiert wird (zB. 2 Sam. 22, 8/16 par. Ps. 18, 8/16; Ps. 29; 50, 3; 77, 18f; 97, 3f). Im G. offenbart er aber auch seinen Zorn (Job 36, 32/37, 5; vgl. Ps. Sal. 15, 6f), seinen Sieg u. seine Herrschaft über die Feinde Israels u. über alle Völker, die er teils schon in der Gegenwart richtet, über die aber insgesamt das große Gericht am Ende der Zeit ergehen wird (Ex. 9, 18/34; 1 Sam. 2, 10; Ps. 11, 6; 18, 13/6; 97, 2/4; Jes. 29, 5f; 30, 30f; 66, 15; Jer. 25, 30 [Joel 4, 16; Amos 1, 2]. 32; Joel 2, 2f. 11; Zeph. 1, 15. 18; Sach. 9, 14; Sap. 16, 15/9; vgl. Lang 935 u. Jeremias 123/35). Vom eschatologischen Gericht durch himmlisches Feuer sprechen in erster Linie apokalyptische Texte (zB. Apc. Bar. gr. 16, 3; Orac. Sib. 3, 671/4; 5, 298/305 u. ö.; vgl. P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter [1934] 318f; ebd. zum Weltbrand). Dieser Glaube gründet im Wissen, daß Gott schon zuvor die Frevler durch himmlisches Feuer vernichtet hat. Man erzählte von der Bestrafung Sodoms (Gen. 19, 24f; vgl. Jub. 36, 10; Philo Abr. 138f; Jos. ant. Iud. 1, 203; b. Iud. 5, 566; PGM XXXVI 298/305), der Ägypter (Ex. 9, 17/34), der Söhne Aarons, Nadab u. Abihu (Lev. 10, 1f; vgl. R. Gradwohl, Das ‚fremde Feuer‘ von Nadab u. Abihu: ZAW 75 [1963] 288/96), der 250 Israeliten, die sich gegen Moses empörten (Num. 16, 2. 35), des Vaters Abrahams, Therach (Apc. Abr. 8, 7), u. des Heliodor (2 Macc. 3, 24/6: Der ihm in goldener Rüstung erscheinende Reiter dürfte ein Blitzreiter wie Bellerophontes sein; s. o. Sp. 1119). Wie die Völker des Alten Orients ihren Wettergott, so haben die Israeliten Jahwe als Schlachtenhelfer erfahren (vgl. P. D. Miller Jr., Fire in the mythology of Canaan and Israel: CathBiblQuart 27 [1965] 256/61, bes. 257f u. o. Sp. 1111). Mit G. unterstützte er sie gegen die Philister (1 Sam. 7, 10; Sir. 46, 17f; Jos. ant. Iud. 6, 27) u. gegen Antiochos IV (2 Macc. 10, 29f; vgl. ferner 2 Sam. 22, 14f par. Ps. 18, 14f; Jes. 30, 30f; Hes. 38, 22; Hab. 3, 11f; Sap. 5, 21f; Jeremias 80f. 83. 146f). Der König u. der Fromme konnten so auch Gott bitten, mit G. gegen die Feinde zu Hilfe zu eilen (Ps. 83, 16; 144, 5f). Wohl nicht unbeeinflußt von der kanaanäischen Umwelt waren die Gebete u. Riten, die Gott veranlassen sollten, das dargebrachte Opfer durch ‚Feuer vom Himmel‘ in Brand zu setzen (vgl. die Stellen bei Lang 936, 10/6; ferner P. Saintyves, Essais de folklore biblique [Paris 1922] 20/30 u. o. Sp. 1133). Elias stritt mit den 450(?) Baalspropheten, ob Jahwe oder Baal

das Opfer auf dem Karmel entzünden werde (1 Reg. 18, 22/40; dazu die Lit. bei K. Wessel, Art. Elias: o. Bd. 4, 1141/63, bes. 1162f). Die Auseinandersetzung zwischen Jahwe u. dem Wettergott Baal in Stiergestalt wird auch durch die Nachrichten über die Anbetung des Goldenen Kalbes u. seine Zerstörung durch Moses bezeugt (Ex. 32; Dtn. 9, 16/21; vgl. W. von Soden, Art. Stierdienst: RGG³ 6 [1962] 373). Von den Gottesmännern des AT ist Elias am ehesten mit den antiken Blitzbeschwörern zu vergleichen. Er vernichtet die von König Ahasja nach ihm ausgesandten zwei Hauptleute mit je 50 Mann durch himmlisches Feuer (2 Reg. 1, 10. 12. 14; Sir. 48, 1/3; zu seinem Tod s. u. 1150). Andere Gottesfreunde vermögen Ähnliches: Moses ruft mit seinem Stab Donner u. Blitz hervor (Ex. 9, 22/34), u. Samuel läßt zZt. der Weizenernte ein G. entstehen (1 Sam. 12, 16/8; vgl. Dalman 1, 2, 306). Ältere Anschauungen wirken hier weiter, sind aber in den Dienst der Jahwe-Religion gestellt. – G.vorstellungen der altorientalischen Religionen haben ihre Spuren auch in den G.theophanien des AT hinterlassen. Das pathosgeladene Bild vom Kampf zwischen Himmelsgott u. Chaosungeheuer wirkt nach (Ps. 104, 6/9; Jes. 27, 1; vgl. Seippel 21; Jeremias 90/7; s. o. Sp. 1111). Die Symbole für Blitz u. Donner entsprechen denen der heidn. Umwelt: Gott hält in der Hand ein flammendes Blitzschwert oder läßt es vom Himmel fallen (Dtn. 32, 41; Orac. Sib. 3, 673; Hen. aeth. 17, 3). Das Gen. 3, 24 erwähnte ‚zuckende Flammenschwert' ist ein Blitzschwert u. wirkt fast wie ein personales Wesen, das die Welt Gottes von der der Menschen trennt (vgl. C. Westermann, Genesis 1 [1974] 373f; Apc. Moys. 28). Der Blitz konnte als hypostasiertes Wesen, ähnlich einem Engel, aufgefaßt werden (Job 38, 35; Hen. aeth. 43, 1; vgl. Ps. 104, 4). Bei Dan. 10, 6 ähnelt das Antlitz eines Engels einem Blitz. Der Blitz als Zeichen der unwiderstehlichen Herrlichkeit Gottes wird zur Erscheinungsweise seines Boten, des Engels. Engel halten das Blitzschwert in Händen (Iudc. 6, 21; Num. 22, 23) oder gebieten über Blitz u. Donner (bes. im nachbiblischen Judentum). Es gibt Engel des Donners u. Blitzes (Dan. Sus. 59. 62; Jub. 2, 2; Exorzismus bei Delatte, Anecd. 1, 246, 13). Folgende sind mit Namen bekannt: der Feuerengel Gabriel (J. Michl: o. Bd. 5, 86; Lang 942_{78}), die Blitzengel Baraqiel, Empeel, Mael (Michl aO. 208; Delatte, Anecd. 1, 10, 25f; 127, 14) u. Pharmachael, der Engel des Donners u. des Hagels (ebd. 112, 21). Der Blitz wurde auch unter dem Bild eines Geschosses, Pfeiles oder von Waffen gesehen (Job 20, 25 [LXX]; Ps. 18, 15; 77, 18; 144, 6; Hab. 3, 9. 11; Sach. 9, 14; 2 Macc. 10, 30; Hen. aeth. 17, 3). Der Hammer sollte wohl den mit Donnerhall einschlagenden Blitz symbolisieren (Jer. 23, 29; s. o. Sp. 1144). Wie im Alten Orient u. bei den Indoeuropäern begegnet der Donnerwagen (Ps. 76, 19 [LXX]; Jes. 66, 15). Ein feuriger Wagen mit feurigen Pferden entführt Elias ins Jenseits (2 Reg. 2, 11; vgl. ebd. 6, 17 u. o. Sp. 1144 zum Blitzroß). Das Ende des Elias, der seine Macht über den Blitz oft bewiesen hat, erinnert an den Blitztod der antiken wetterzaubernden Könige (s. o. Sp. 1133), nur ist es hier positiv bewertet (vgl. A. Schmitt, Entrückung, Aufnahme, Himmelfahrt [1973] 47/151). Der Tod des Moses wird durch mannigfache Blitze angekündigt (PsPhilo ant. bibl. 19, 16 [SC 229, 164]; s.o. Sp. 1130). – Bei der G.theophanie auf dem Sinai erklang der Ton einer sehr starken Posaune (Ex. 19, 16. 19; 20, 18; vgl. Sach. 9, 14: Gerichtstheophanie über Griechenland). Dazu gibt es eine Parallele aus dem röm. Italien: Beim Vesuvausbruch wurde nach Dio Cass. 66, 23, 1 der Klang von Posaunen gehört. Apc. Bar. gr. benutzt das antike Bild, daß Donner durch das Öffnen der Himmelstore entsteht (6 13; 11, 3/5; 14, 1f; s. o. Sp. 1120). – Ein gewisses naturkundliches Interesse zeigt Hen. aeth.: Er spricht von den Vorratskammern des Donners u. der Blitzarten (17, 3; vgl. 41, 3; 69, 23), vom Entstehen der Blitze aus den Sternen (44; s. o. Sp. 1140) u. von der Gesetzmäßigkeit zwischen Blitz u. Donner (60, 13/5). Ferner betont er die Ambivalenz der Blitzwirkung (59; vgl. ferner 43). – Die Apc. Bar. syr. sieht den Messias unter dem Bild des Blitzes (53, 1/11; 72 [SC 144, 501f. 514f]). Wohl aus Gründen der Mission nennt Orac. Sib. 2, 239 Sabaoth Adonaios ὑψικέραυνος (zu ähnlichen Epitheta des Zeus vgl. Schwabl 322f. 370). – Im Anschluß an die jüngere Stoa hat Philon den Blitzen, die planlos zu fallen scheinen u. nicht den Frevler treffen, einen Sinn gegeben. Wie er glaubt, dienten sie als Mahn- u. Warnzeichen Gottes (prov. vers. arm. 1, 37f; 2, 86f; vgl. P. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung [1892] 12f. 15 u. o. Sp. 1143). – Im jüd.-hellenist. Beschwörungshymnus PGM IV 3059f wird Gott als derjenige angerufen, der die *Giganten mit

dem Blitz getötet hat (vgl. A. Dieterich, Abraxas [1891] 142f).

B. Christlich. I. Neues Testament. Blitz u. Donner sind im NT Zeichen des Erscheinens der Herrschaft u. des Gerichtes Gottes. Im Sinne der atl. G.theophanie sagt Hebr. 12, 29: ‚Denn unser Gott ist verzehrendes Feuer'. Wenn Jesus verkündet, der Menschensohn werde wie ein Blitz, genauer wie ein Flächenblitz, für alle vom Osten bis zum Westen zu sehen sein, so scheint die G.theophanie zum Bilde abgeschwächt zu sein (Mt. 24, 27 par. Lc. 17, 24; vgl. Apc. Bar. syr. 53, 1 [SC 144, 501; 145, 99f]; A. Rüstow, ΕΝΤΟΣ ΥΜΩΝ ΕΣΤΙΝ: ZNW 51 [1960] 197/224, bes. 203f. Mit dem Vers Mt. 24, 27 haben einige Kirchenschriftsteller die Gebetsrichtung nach Osten begründet; man erwartete die Wiederkunft Jesu von Osten; vgl. F. J. Dölger, Sol salutis² [1925] VII. 172f. 178. 215. 238. 242). Da Jesus aber bei Lc. 17, 29 an die Bestrafung Sodoms durch himmlisches Feuer erinnert u. hinzufügt, ebenso werde es am Tag des Erscheinens des Menschensohnes sein, nimmt er hier als der Menschensohn den Platz des mit Feuer strafenden Weltenrichters ein, also den Platz, den bei Zarathustra Ahura Mazdā u. im AT Jahwe innehaben. Die Apokalypse steht in dieser Tradition: Blitz u. Donner gehören zum Strafgericht am Jüngsten Tag (8, 5. 7f; 16, 18f: G. u. Erdbeben; 20, 9; zum jüd. Hintergrund s. o. Sp. 1147f u. zur Nachwirkung: Test. Dom. in Galilaea 4 [PO 9, 178/81]; Ep. apostol. 34 [45] [1, 145 Hennecke-Schneem.]; Test. Dom. 1, 6 [9 Rahmani]; vgl. R. G. Coquin, Le Testamentum Domini. Problèmes de tradition textuelle: ParoleOr 5 [1974] 165f; Lampe, Lex. 1209 s. v. πῦρ F; Orient. comm. 2, 190. 350 [CSEL 16, 234f. 241]; dazu J. Fischer, Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens, Diss. Würzburg 1942 [1948] 113; Commod. duob. popul. 995/1042 [CCL 128, 110/2]; Verec. satisf.: PL Suppl. 4, 43). – Der Blitz als Epiphaniemotiv begegnet im Bericht über die Auferstehung: Die Gestalt des Engels am Grab war ‚wie ein Blitz' (Mt. 28, 3; vgl. Dan. 10, 6; Act. Pilat. 13, 1; Quaest. Barthol. 4, 13 [1, 367 Hennecke-Schneem.] von Beliar). Bei Lc. 24, 4 erscheinen zwei Männer in ‚blitzenden' Gewändern, also Engel (vgl. Faust. Byz. hist. 3, 19 [40 Lauer]: ‚ein Engel des Herrn in Gestalt eines Blitzes'; zum Blitzkleid des Himmelsgottes vgl. Sidon. Apoll. carm. 15, 126/31 u. R. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt 1 [1910] 108/10). Auch die Christusvision, die Paulus vor Damaskus erlebt, ist mit Farben der G.theophanie gestaltet (Act. 9, 3/9; 22, 6/11; 26, 12/9; vgl. W. Nestle, Griechische Studien [1948] 232f. 590/2; ferner G. Lohfink, Eine atl. Darstellungsform für Gotteserscheinungen in den Damaskusberichten: BiblZs NF 9 [1965] 246/57, der aber auf diese Frage nicht näher eingeht). Die Apokalypse verwendet den Hinweis auf Blitz u. Donner unter anderem, um das Erscheinen der Herrlichkeit u. Macht Gottes zu schildern (4, 5; 11, 19; vgl. E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 339f). Johannes vergleicht die von ihm vernommenen himmlischen Stimmen mit dem Donner (Apc. 6, 1; 14, 2; 19, 6). Über die Bedeutung der sprechenden sieben Donner (10, 3f) haben bereits die Kirchenschriftsteller verschiedene Meinungen geäußert (Orig. in Apc. schol. 36 [TU 38, 3 (1911) 39f. 61f]; Euseb. h. e. 6, 25, 9; Oecum. in Apc.: 122 Hoskier; Victorin. Poetov. in Apc. 10, 2 [CSEL 49, 90]; vgl. F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis [1914] 22; G. Kretschmar, Himmelfahrt u. Pfingsten: ZKG 66 [1954/55] 240f). Der Gedanke vom Donner als Himmelsstimme wirkt Joh. 12, 28f nach (vgl. F. J. Dölger, ΘΕΟΥ ΦΩΝΗ. Die ‚Gottes-Stimme' bei Ignatius v. Antiochien, Kelsos u. Origenes: ACh 5 [1936] 218/23; ferner Aug. loc. hept. 2, 50 [CCL 33, 410]; Victorin. Poetov. in Apc. 4, 6 [CSEL 49, 56]). Jesus hat Strafwunder nach Art des Elias abgelehnt (s. o. Sp. 1149). Als die Zwillinge Jakobus u. Johannes die Bewohner eines samaritanischen Dorfes, die Jesus nicht aufgenommen hatten, durch ‚Feuer vom Himmel' vernichten wollten, verbietet es ihnen Jesus (Lc. 9, 52/5; vgl. die ausführlichere Fassung seines Tadels in verschiedenen Handschriften). Im Gegensatz dazu steht die dichte altchristl. Überlieferung über Strafwunder durch Blitzschlag. Wie beim eng verwandten *Fluch scheint auch hier die magisch-religiöse Anschauung vom Vergeltungsautomatismus zwischen Frevel u. Gottesstrafe stärker gewesen zu sein als die Botschaft Jesu vom barmherzigen Gott u. seinem Gebot, zu vergeben (s. u. Sp. 1160; im Sinne Jesu urteilt Theodrt. hist. rel. 1 [PG 82, 1305 A/B]). Jesus soll die Zwillinge Jakobus u. Johannes als ‚Donnersöhne' angesprochen haben (Mc. 3, 17; in einigen Handschriften werden die zwölf Apostel so genannt; vgl. E. Preuschen,

Die Donnersöhne Mc. 3, 17: ZNW 18 [1917/18] 141/4; ferner O. Betz, Donnersöhne, Menschenfischer u. der davidische Messias: RevQumran 3 [1961/62] 41/70, bes. 41/52). Möglicherweise ist diese Anrede aber erst aus der Lc.-Perikope entwickelt worden. Andererseits wurde in der Antike der eine von Zwillingen für einen Sohn des Wetter- oder Himmelsgottes gehalten (W. Kraus: o. Bd. 3, 1123; vgl. D. Ward, The divine twins [Berkeley-Los Angeles 1968]). Jesus wollte auch das von manchen erwartete Zeichen vom Himmel nicht wirken (Mc. 8, 11 par. Mt. 16, 1). Unter diesem Zeichen hat die Alte Kirche unter anderem ein Blitzwunder verstanden (Beda in Lc. 4 [PL 92, 476 B/C]). Das Tier der Apokalypse, der Pseudoprophet, wirkt große Zeichen, so daß himmlisches Feuer vor den Menschen herabkommt (Apc. 13, 13; vgl. Hist. Aug. vit. M. Ant. 13, 6 von einem Betrüger in Rom, der behauptete: ignem de caelo lapsurum finemque mundi affore). – Mehrfach hat Jesus in Vergleichen auf den Blitz hingewiesen: vom Leib (Lc. 11, 36), vom Fall des Teufels aus dem Himmel (Lc. 10, 18; dazu F. Spitta, Der Satan als Blitz: ZNW 9 [1908] 160/3; vergleichbar ist der Himmelssturz des Hephaistos; s. o. Sp. 1141). Im weiteren Sinn gehören in den Zusammenhang des Blitzes auch Jesu Worte über das eschatologische Gerichtsfeuer (vgl. Lang 943, 10/37). Mit dem apokryphen Herrenwort: ‚Der, der mir nahe ist, ist dem Feuer nahe ...‘ (Ev. Thom. 82 [1, 219 Hennecke-Schneem.]; vgl. J. Jeremias, Unbekannte Jesusworte[3] [1963] 64/71) ist das griech. Sprichwort zu vergleichen: ‚Fern von Zeus u. dem Blitz‘ (Apostol. 14, 65 [Corp. Paroem. Gr. 2, 620] mit Parallelen).

II. Frühes Christentum. a. Verursachung. 1. Großkirche. Für die christl. Lehre ist der transzendente Gott Schöpfer u. Herr des G. In der Folge griechischer Denker, vor allem der Stoiker, betonen Kirchenschriftsteller, daß die Existenz Gottes aus dem G. zu erkennen sei (Orac. Sib. 8, 430/6; Orig. c. Cels. 4, 75; Macar./Sym. serm. B 31, 5, 2 [GCS Macar./Sym. 2, 14]; Min. Fel. 32, 4/6 u. J. Beaujeu zSt. mit Hinweis auf Xen. mem. 4, 3, 13f; Lact. inst. 7, 6, 4). Gott schickt das G. (Aug. en. in Ps. 9, 1 [CCL 38, 58]; PsAug. spec. 54 [CSEL 12, 533/7], eine Stellensammlung aus dem AT; Drac. laud. 1, 1/12. 710; 2, 206f; 3, 15/9; Cassiod. inst. div. 1, 32, 5 [81 Mynors]) u. vermag seine Wirkung zu hemmen (Orac. Sib. aO.; vgl. Theophil. Ant. Autol. 1, 6). Hier berührt sich der griech.-röm. Glaube, gemäß dem Zeus-Juppiter der Herr des G. ist, mit dem jüd.-christl. (vgl. Tert. Scap. 2, 1). Im Anschluß an die heidn. Tradition, die vom Donnerer Zeus-Juppiter spricht, verwenden christliche Dichter den Terminus vom ‚Donnerer‘ u. meinen damit Gottvater oder Gottsohn (Orac. Sib. 1, 323; Synes. hymn. 1, 161 Terzaghi; Iuvenc. 2, 795; Sedul. carm. 1, 27; 2, 205; 5, 17. 72; Paul. Nol. carm. 22, 149; Prudent. apoth. 171. 316/20. 489f; Carm. ad Flav. Fel. 255 [FlorPatr Suppl. 1 (1937) Waszink]; Carm. laud. dom. 101; PsHilar. in Gen. 125 [CSEL 23, 236]; Drac. laud.: MG AA 14, 419 s. v. tono; Coripp. Joh. 4, 115; Boeth. cons. 4 carm. 6, 1; Pass. Pollion. 2 [435 Ruinart]; vgl. G. Bernt, Das lat. Epigramm im Übergang von der Spätantike zum frühen MA [1968] 29). Wohl unter Einfluß des Volksglaubens haben einzelne Kirchenschriftsteller die Erregung der Atmosphäre u. der G. auf Engel, ja sogar auf Teufel zurückgeführt, wobei sie allerdings hinzufügten: auf Weisung Gottes (vgl. schon Job 1, 12. 16; Test. Job 16, 2/4 [1112 Rießler]; Quaest. Barthol. 4, 45 [1, 369 Hennecke-Schneem.]; Aug. Gen. ad litt. 3, 10 [CSEL 28, 1, 73]; PsIsid. ord. creat. 7, 8. 11 [PL 83, 930f]). Den Engel des Blitzes haben die Christen aus jüdischer Überlieferung übernommen (s. o. Sp. 1149f; anders Usener 482).

2. Volksglaube. Viele Christen glaubten, daß schadenstiftende Dämonen, die entmachteten antiken Götter oder der Teufel, selbständig die G. verursachten. Dieser Glaube knüpfte teils an jüdische Überlieferungen über Feuer- u. Blitzengel an (s. o. Sp. 1149f), teils an das spätantike Weltbild, nach dem die Dämonen die Herrschaft über die Atmosphäre besitzen (vgl. Franz 2, 24/6; A.-J. Festugière, Les moines d'orient 1 [Paris 1961] 31f). Das Volk sah seine Anschauung auch durch die antike Wetterzauberei bestätigt (s. o. Sp. 1132f). Die Kirche vermochte durch ihren Widerspruch weder in der Spätantike noch im MA viel zu ändern (PsIust. qu. et resp. 31; PsAug. spec. 54 [CSEL 12, 533/7]; Conc. Bracar. I a. 561 anath. 8 [68 Víves]; vgl. K. Künstle, Antipriscilliana [1905] 36/8; Mailänder Anathematismen 14: W. Bang, Manichäische Hymnen: Muséon 38 [1925] 1/55, bes. 54; Agobard. contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis: PL 104, 147/58 bekämpft den Glauben seiner Zeit

[9. Jh.], grandines et tonitrua hominum libitu posse fieri; vgl. F. Pfister, Schwäbische Volksbräuche [1924] 22). Besonders in volkstümlichen Texten wie den Heiligenleben werden Dämonen als G.erreger genannt (Mart. Mt. 14 [AAA 2, 1, 233]; Call. vit. Hyp. 22, 10 [SC 177, 142]; PsSerap. vit. Macar. Aeg.: Annales Musée Guimet 25 [1894] 81). Zum Ganzen vgl. Franz 2, 23/37.

3. Häretiker. Bereits in der Antike wurde das G. auch als sexueller Vorgang gedeutet (s. o. Sp. 1142). Gnostiker haben einen erotischen G.mythos geschaffen. Nach der ,Memoria apostolorum' lehrten sie, es gebe eine Lichtjungfrau, die Gott, wenn er den Menschen Regen spenden wolle, dem Archonten der Feuchtigkeit zeige. Dieser werde durch ihren Anblick leidenschaftlich erregt; da er sie zu umfassen begierig sei, schwitze er u. bringe den Regen hervor. Werde er ihrer beraubt, so lasse er durch sein Gebrüll den Donner erschallen. Die Blitze wurden als Pollution gedeutet (Nachweis bei H.-Ch. Puech: Hennecke-Schneem. 1, 189). Diesen Mythos sollen auch Manichäer u. Priszillianisten übernommen haben (vgl. Oros. comm. 2 [CSEL 18, 154]). In den Kephalaia cp. 95 (240/2 Polotsky-Böhlig) deutet Mani ausführlich die Wolke des Feuers, deren Zeichen die Blitzstrahlen sind, u. die Wolke des Wassers, deren Zeichen Donner u. Getöse sind. Naturkundliches u. Mythisches werden hier zur Erklärung miteinander verbunden. Über das Verhalten der Manichäer beim G. berichtet Cyrill. Hier. catech. ill. 6, 34 (1, 204 Reischl): Beim Donner sprechen sie Lästerungen gegen Gott, beim Blitz, wenn die übrigen Menschen die Erde berühren (s. o. Sp. 1135), schmähen sie über Himmlisches. Anscheinend haben die Manichäer gegen G. apotropäische Formeln gesprochen. – Die koptisch erhaltene gnostische Schrift ,Der Donner, der vollkommene Nus' (hrsg. von M. Krause-P. Labib, Gnostische u. hermetische Schriften aus Codex II u. Codex VI [1971] 122/32) bietet nichts für das G.; der Titel ist metaphorisch aufzufassen.

b. Wesen u. Wirkungen. Der antike Volksglaube wirkt weiter. Das himmlische Feuer gilt als zeugend wie gnostische Überlieferungen über das Feuerwunder bei der Taufe Jesu zeigen (vgl. W. Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der ntl. Apokryphen [1909] 134/9; H. Usener, Das Weihnachtsfest² [1911] 61/6; Edsman 182/90; ebd. 193f über die Natur des Feuers). – Der feurige Himmelssame dringt als stella igneo fulgore coruscans in den Mund der Mutter des hl. Boethius u. befruchtet sie (Vit. Boeth. 1 [1, 87 Plummer]). Aberkios bittet Gott um eine Heilquelle. Sogleich hört man bei heiterem Himmel einen Donnerschlag u. die warme Quelle bricht bei Hierapolis in Phrygien hervor (Vit. Aberc. 39f [30 Nissen]). Christliche Schriftsteller kennen die Überlieferung der blitzerzeugten Perle (Clem. Alex. frg.: GCS Clem. 1³, 228 u. o. Sp. 1142). – Schärfer als zuvor unterschieden einzelne zwischen dem Blitz u. Donner als Naturvorgang u. als Wunder. Als wunderbaren Vorgang beurteilt Augustinus die G.-erscheinungen am Sinai bei der Gesetzesübergabe (trin. 3, 11 [CCL 50, 137]). In der Vita Abercii wird der vom Heiligen hervorgerufene Blitz von einem natürlichen abgehoben (28 [21f Nissen]; vgl. Greg. Tur. glor. conf. 20 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 309f]). Ausgehend von der antiken Vorstellung über den Blitztoten unterscheidet Tertullian zwischen geheimem u. öffentlichem Feuer. Zum ,geheimen' Feuer gehöre der strafende Blitz Gottes u. das vulkanische Feuer. Beide vernichteten nicht den Gegenstand oder die Person, die sie erfassen. Damit will Tertullian die Eigenart des höllischen Feuers erklären (apol. 48, 14f; Min. Fel. 35, 3; dazu vgl. G. W. Clarke, Four passages of Minucius Felix: Kyriakon. Festschr. J. Quasten 2 [1970] 506f). Irenaeus spricht vom Wahnsinn der Blitzgetroffenen (haer. 2, 39, 3 [1, 347 Harvey]; ebd. 2, 46 [362]). – Gott trifft das Hohe (Hieron. ep. 60, 16; 108, 18 mit Hinweis auf Hor. carm. 2, 10, 11f; Drac. satisf. 277/80; s. o. Sp. 1143).

1. Psychische Wirkung. Die Christen empfanden gleichfalls die schreckende Wirkung des G. (Tert. Scap. 2, 1; Boeth. cons. 1 carm. 4, 7/10; Greg. Tur. hist. Franc. 8, 17; Rab. Maur. rer. nat. 9, 19 [PL 111, 277C/D]). Theophilos v. Ant. meint, der Blitz sei deshalb eher zu bemerken, damit er den Schrecken des Donners vorausverkünde u. so die Seele vor dem Untergang bewahre (Autol. 1, 6). Viele sahen im G. den Zorn Gottes (Tert. Scap. 3, 2f; Paul. Nol. carm. 26, 128f; Greg. Tur. hist. Franc. 8, 17) u. fühlten sich in ihrem Schuldbewußtsein zu Buße u. Umkehr gerufen (Tert. an. 44, 3; vgl. Georg. Pis. hex. 529f [PG 92, 1476]). Wie PsHil. in Gen. 177/80 (CSEL 23, 238) glaubt, folgte das erste G. dem Sündenfall, konnte aber die Schuldigen nicht zur Umkehr bringen. So konnte

das Erlebnis eines furchtbaren G. zur Änderung von Entschlüssen führen (Vurdest. [9. Jh.] vit. Winwal. [6. Jh.] 3 [AnalBoll 7 (1888) 178]) oder zum Lobpreis des rettenden Gottes (Greg. Nyss. ep. 6 [8, 2, 34f Jaeger-Pasquali]). Joh. Tzetzes, der vom Blitz getroffen wurde, berichtet ausführlicher über dieses Ereignis u. den ‚göttlichen' Blitz (chil. 12, 743/73).

2. Epiphanie u. Entrückung. In der christl. Offenbarungsliteratur wurde der Hinweis auf Blitz u. Donner beim Kommen oder Scheiden einer himmlischen Person, eines Gottes, Engels oder Heiligen, zu einem Topos (Erscheinung des Erzengels Michael: Archipp. mirac. Michael. 11 [PO 4, 557, 16]; vgl. ferner R. Reitzenstein, Poimandres [1904] $18f_8$; Abstieg Jesu in die Unterwelt: Act. Pilat. 21, 1; Himmelfahrt Jesu: Ep. apostol. 51 [62] [1, 155 Hennecke-Schneem.]; Heimgang Mariens: PsJoh. dorm. Mariae 33 [230 Wenger]; Trans. Mariae Wilmart 23 [StudTest 59 (1933) 342]; Heimgang des Matthäus: Mart. Mt. 24 [AAA 2, 1, 251]; Pass. Aceps. et soc. 59 [PO 2, 515f]). – Blitz u. Donner können auch eine Botschaft des Himmels ankündigen. Das göttliche Wort erscheint hier anstelle der Person Gottes (PsProchor. act. Joh.: Th. Zahn, Acta Ioannis [1880] 155, 2f; 186, 2).

3. Strafe. Wie Heiden u. Juden geglaubt haben, daß die Gottheit den Frevler durch den Blitz vernichtet, so auch viele Christen. Von den o. Sp. 1125f erwähnten mythischen Gestalten, die durch Blitz umgekommen sein sollen, blieb vor allem Asklepios im Gedächtnis (außer den Belegen bei R. Herzog, Art. Asklepios: o. Bd. 1, 797f; vgl. Aristid. apol. 10, 5; Iustin. apol. 1, 21, 2; Athenag. leg. 29, 2/4; Theophil. Ant. Autol. 1, 9. 13; 3, 2; Orig. c. Cels. 3, 23; Cyrill. Alex. c. Iulian. 6/8 [PG 76, 805D. 808A. 861B. 941C]; Theodrt. graec. affect. 8, 20 [SC 57, 316f]; Mart. Ign. Ant. 3, 2 [Funk, PA 2, 222]; Min. Fel. 22, 7; PsCypr. idol. 2; Arnob. nat. 1, 41; 4, 24; Lact. inst. 1, 10, 1; Firm. Mat. err. 12, 8; Ambros. virg. 3, 7 [PL 16, 234 A] Scaevola bei Aug. civ. D. 4, 27; Isid. orig. 4, 3, 2; Pass. Basil. [1, 154 Mombritius-Brunet]; vgl. F. J. Dölger, Der Heiland: ACh 6 [1950] 248/50). Von den übrigen Blitztoten werden die Titanen erwähnt (Clem. Alex. protr. 2, 18, 2) sowie die Giganten, wobei aber nicht immer an die griechischen gedacht ist, sondern an die Gen. 6, 4 (LXX) genannten Riesen (Iren. haer. 2, 46 [1, 362 Harvey]; Georg. Cedren. hist.: PG 121, 44A/B; Coripp. Joh. 1, 451/5; 6, 658/60; Cosm. Mel. schol. in Greg. Naz. carm. 2, 2, 7 [PG 38, 492]). Ferner werden genannt Kapaneus (Drac. laud. 3, 507/10; Veg. mil. 4, 21 bezweifelt den Blitztod u. erklärt ihn rationalistisch), Phaethon (Carm. de Sod. 107/13 [CSEL 23, 217f]; Coripp. Joh. 1, 336/40; 3, 395), Salmoneus (Greg. Naz. or. 39, 4 [PG 36, 337C]; Niceph. Patr. pro imag. 39 [PG 100, 652 A]; Drac. laud. 3, 234/9), Semele (Greg. Naz. or. 5, 32 [PG 35, 705 A]; Niceph. Patr. aO. [652C]; Auson. cup. cruc. 16/8 [MG AA 5, 2, 122]; Sidon. Apoll. carm. 11, 89f; 15, 175f) u. Tullus Hostilius (Aug. civ. D. 3, 15). – Aus dem AT hat sich das Gottesgericht über Sodom tief eingeprägt (Lc. 17, 29; Orig. princ. 2, 5, 1. 3; Euseb. h. e. 1, 2, 9; 3, 6, 16; Joh. Chrys. paneg. Bab. 2, 21 [PG 50, 567]; El. et vid. 4 [PG 51, 340]; Zeno tract. 1, 4, 10 [CCL 22, 33]; Oros. hist. 1, 5, 1/11; Prudent. ham. 725/68; perist. 5, 193/200; Mar. Victor. aleth. 3, 763/81 [CCL 128, 192]; Carm. de Sod. bes. 100/6 [CSEL 23, 217]; Pass. Philipp. et soc. 7 [ASS Oct. 9, 546]; vgl. Solin. 35, 7f). Folgende Fälle für den Blitztod als Strafe seien hervorgehoben: Der Blitz trifft Gotteslästerer wie den Arianer Olympios (498 nC.; vgl. W. Enßlin: PW 18, 1 [1939] 251), Unkeusche, besonders solche, die einen hl. Ort entweihen (vgl. Apc. Petr. 8 bei Clem. Alex. ecl. 41; Orig. in Ex. hom. 4, 7 [PG 12, 322D]; Oros. hist. 7, 39, 18; Vit. Kiaran. Sagir. 24 [1, 227 Plummer]; S. de Bourbon [13. Jh.], de diversis materiis praedicabilibus nr. 320 [269f Lecoy de la Marche]; vgl. ebd. nr. 462 [398]; Ch. Gnilka, Studien zur Psychomachie des Prudentius [1963] 77. 134). Vor allem schreckt oder trifft der Blitz Christenverfolger u. Feinde der Kirche. Kaiser Aurelian soll, erschreckt durch einen Blitz der in seiner Nähe niederging, die geplante Verfolgung aufgegeben haben (Euseb. chron. a. 275 [GCS Euseb. 7, 223. 437]; Oros. hist. 7, 23, 6; 27, 12 [CSEL 5, 486. 498] u. a.; zu Kaiser Carus vgl. Act. Restitut. 1 [ASS Mai. 4^2, 20]). Legendär ist der Blitztod von Anastasius I, der wegen des Henotikon mit dem Papst im Streit lebte (Lib. pont. 54, 5 [1, 270 Duchesne]; Cyrill. Scythop. vit. Sab. 60 [162, 6 Schwartz]; Joh. Mosch. prat. 38 [PG 87, 3, 2889A]; Zonar. epit. hist. 14, 4, 23/5 [3, 143 Büttner-Wobst]). Der Hunnenkönig Ruas u. der Araberführer Ḥumaid sollen den Blitztod erlitten haben (O. Seeck, Art. Ruas: PW 1 A, 1 [1914] 1157; Theophan. chron. 1, 483, 4/15 de Boor). In diesen Fällen erweist sich Gott durch das G. zugleich als Schlachtenhelfer (s. u. Sp. 1161). Der König,

der mit seinem Heer aufbrach, um den hl. Patrick zu töten, wurde durch G. daran gehindert (Vit. Patric. III [BHL 6506f] 39 [Script. Lat. Hibern. 8, 144 Bieler]). Der irische König, der dem hl. Benignus geflucht hat, kam durch den Blitz um (Vit. gadelic. Benign. 19 [ASS Nov. 4, 185]; vgl. ferner Faust. Byz. hist. 3, 19 [40 Lauer]). Durch das Gebet des hl. Martin soll ein G. die Tötung des Chlothacharius, die seine beiden Brüder mit ihrem Heer planten, vereitelt haben (Greg. Tur. hist. Franc. 3, 28). Ähnlich soll iJ. 555 ein G. die Schlacht zwischen Chlothars Söhnen Chariberthus u. Gunthramnus verhindert haben (ebd. 4, 16). – Neilos v. Ankyra nannte in einem Brief an Kaiser Arcadius als Grund der zahlreichen *Erdbeben u. Blitze, unter denen Kpel zu leiden hatte, die dort verübten Verbrechen u. vor allem die ungerechte Vertreibung des Joh. Chrysostomos (ep. 2, 265 [PG 79, 336 A/B]). – Mehr als in allen anderen literarischen Gattungen begegnet das G. als Strafe des Himmels in den Akten der Märtyrer. Den Blitztod droht Vincentius dem Prätor an, der die hl. Schriften verbrennen möchte (Prudent. perist. 5, 185/200). G. u. Regen löschen den Scheiterhaufen des Märtyrers aus (Act. Paul. et Thecl. 22 [AAA 1, 250f]; Pass. Iren. Andoch. et soc. 10 [AnalBoll 79 (1961) 464]). Blitze treffen die Peiniger (Pass. Aceps. et soc. 59 [PO 2, 515f]; Pass. Agnet. et Emerent. 2 [1, 43, 42 Mombr.-Brun.]; Pass. Sebastianae 9 [ASS Iun. 2², 7*]; Pass. Barb.: 1, 140, 25 Mombr.-Brun.). Blitze verhindern, daß die Gebeine der Märtyrer verbrannt werden oder in der Gewalt der Ungläubigen bleiben (Pass. Cyriac. et Paul. 11 [AnalBoll 60 (1942) 15]; Pass. Marci 9 [PG 115, 169 B/C]; Pass. Prob. et soc. 11 [475 Ruinart]). Während des Martyriums trifft der Blitz als Zeichen des Zornes Gottes Heiligtümer oder Priester der Heiden (Act. Hilar. 8 [ASS Mart. 2², 414]; Pass. Sim. Iud. 22 [2, 539, 41f Mombr.-Brun.]; Act. Steph. pap. 19 [ASS Aug. 1, 143]). Auf die Entstehung dieses hagiographischen Topos hat wohl der antike u. christl. Glaube eingewirkt, daß G. den Tod u. die Entrückung des Gottesfreundes begleiten (s. o. Sp. 1130 u. 1150). Blitze treffen jene, die gegen christliche Heiligtümer etwas unternehmen (Greg. Tur. mir. Iul. 13. 15 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 119f. 121]). – Wie in der Antike halten Blitze die Entführung von Heiligenreliquien auf (Greg. M. ep. 4, 30 [MG ep. 1, 265f]; Act. Febron. 41 [ASS Iun. 5, 34]; Vit. Turib. 12 [AnalBoll 59 (1941) 50]; vgl. E. Schmidt, Kultübertragungen = RGVV 8, 2 [1909] 104f u. H. Günter, Legenden-Studien [1906] 75). – Die Christen haben die Zerstörung von Tempeln u. Statuen heidnischer Kaiser durch Blitze als Gottesstrafe gedeutet (Clem. Alex. protr. 4, 53, 2f [GCS Clem. 1³, 41; Pass. Philipp. et soc. 8 [ASS Oct. 9, 546]; Soz. h. e. 5, 21, 1f). In der Forschung ist umstritten, ob iJ. 362 der Apollontempel von Daphne vom Blitz zerstört oder von den Christen in Brand gesetzt worden ist. Die christl. Zeugnisse betonen das himmlische Strafgericht; Kaiser Julian bezichtigte die Christen (Joh. Chrys. paneg. Bab. 2, 17 [PG 50, 559]; Joh. Damasc. [?] pass. Artem. 56. 59 [PG 96, 1304 B. 1305 C]; Georg. Cedren. hist.: PG 121, 584 B). Blitze sollen den Wiederaufbau des jüd. Tempels in Jerusalem unter Kaiser Julian 363 nC. verhindert haben (Greg. Naz. or. 5, 4 [PG 35, 668f]; Rufin. h. e. 10, 39; Soz. h. e. 5, 22, 7f; dazu J. Vogt, Kaiser Julian u. das Judentum [1939] 53/9. 69; M. Avi-Yonah, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud [1962] 204/7; vgl. ferner PsSev. Minorc. ep.: 29f Seguí Vidal). In den genannten Fällen besteht meist ein Automatismus zwischen Frevel u. Gottesstrafe. Manchmal erfolgt diese aber erst auf das Gebet des Heiligen. Ein solches Gebet um Strafe oder Vergeltung nähert sich dem *Fluch (Pass. brev. Basilisc. 15f [ArchSlavPhilol 35 [1913/14] 50; Act. Martinae 31f [ASS Ian. 1², 15]; Jacob. a Vorag. Leg. aurea: Andr. 5 [15 Graesse]; vgl. Socr. h. e. 7, 43; C. G. Loomis, White magic [Cambridge, Mass. 1948] 35). – Unter Blitz u. Donner gehen Weltreiche zugrunde: das Reich der Assyrer (Const. or. 17 [GCS Euseb. 1, 178]); Rom nach der Prophezeiung des hl. Benedikt (Greg. M. dial. 2, 15 [103 Moricca]). – Feuer vom Himmel bewahrt gottgeweihte Gegenstände vor Profanierung (Leont. Hier. monoph.: PG 86, 2, 1900 A/C; Joh. Mosch. prat. 196 [PG 87, 3, 3080/4]).

4. Segen, Rettung. Der Heilige vermag aufgrund seiner Gottverbundenheit über die Kräfte der Natur zu gebieten. Wie Elias die Priester des Baal besiegt hat (s. o. Sp. 1148f), so der hl. Porphyrios in *Gaza den Regengott Marnas. Auf Bitten des Heiligen erfolgt ein G.regen, den die Priester des Marnas vergeblich hervorzurufen versuchten (Marc. Diac. vit. Porph. 19f [16f Grégoire-Kugener]; vgl. das Wunder des hl. Maximus: Greg. Tur. glor. conf. 22 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 312]: Regen

stillt den Durst der Christen, Donner vertreibt den Landesfeind). Wenn der Blitz die Gottesfeinde vernichtet, so wird damit den wahren Verehrern Gottes geholfen: Der Heilige vertreibt durch die Kraft Gottes mit dem Blitz Dämonen (Gauzbert. vit. Front. ep. Petragor. 5 [AnalBoll 75 (1957) 354]), vernichtet Schlangen (Greg. M. dial. 3, 15 [173 Moricca]) u. tötet Drachen (Act. Philipp. 102/6 [AAA 2, 2, 39f]; Mart. Eug. et Macar. [BHG 2126] 8 [AnalBoll 78 (1960) 50]). Diese Legenden sind Nachklänge des Mythos vom Kampf des Himmelsgottes mit dem Chaosungeheuer (s. o. Sp. 1111 u. 1149; vgl. Apc. 12, 7/9; Joh. Damasc. drac.: PG 94, 1601 A). – Auch Christen glaubten, daß Gott in den Kampf gegen den Landesfeind durch G. eingreife (christliche Version des Blitzwunders im Quadenlande: Apollinaris bei Euseb. h. e. 5, 5, 1/4 u. a.; vgl. D. Berwig, Mark Aurel u. die Christen, Diss. München [1970] 107. 115f. 117f; weitere Beispiele bieten Theodrt. in Ps. 17, 14f [PG 80, 977 B/C]; Basil. Sel. vit. Thecl. 2, 10 [PG 85, 581 D]; Hieron. ep. 130, 6, 3; Prisc. Anast. 98/106). – G. u. Erdbeben sollen zur Entdeckung von Reliquien geführt haben (vgl. A. Berendts, Handschriftliche Überlieferung der Zacharias- u. Johannes-Apokryphen = TU 26, 3 [1904] 57; H. Günter, Psychologie der Legende [1949] 227; zu antiken Parallelen vgl. W. Speyer, Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike [1970] 54. 58f). Manchmal erbitten Heilige zum eigenen Gebrauch Feuer vom Himmel (zu irischen Heiligen vgl. C. Plummer, Vitae Sanctorum Hiberniae 1 [Oxford 1910] $CXXXVIII_4$). Ein stehender Blitz soll dem hl. Bertulf v. Renty bei seinem nächtlichen Lesen während eines Unwetters geleuchtet haben (Vit. Bertulf. [11. Jh.] 13 [ASS Febr. 1, 679]; vgl. Pass. Afr. et soc.: 1, 31, 43f Mombr.-Brun.). Die hl. Scholastica bat Gott durch Gebet u. Tränen, ihr Bruder Benedikt möge noch länger bei ihr verweilen; sofort soll ein schweres G. gefolgt sein, das ihn zum Bleiben zwang (Greg. M. dial. 2, 33 [126f Moricca]).

c. Blitz u. Donner als Vorzeichen. Bis in die Spätantike waren etruskische Haruspices mit der Deutung von Blitzschlägen beschäftigt (zu Zos. hist. 5, 41 s. o. Sp. 1136; vgl. Sidon. Apoll. carm. 5, 131; 9, 192f). Konstantin verordnete iJ. 320/21, daß die Haruspices ihre Deutungen der Blitze, die staatliche Gebäude getroffen hatten, dem Kaiser schriftlich mitzuteilen hätten. Damit erzwang er eine staatliche Kontrolle. Auch alle übrigen dürften diesen Brauch (d. h. Befragung der Haruspices) weiterhin ausüben, so fügt er hinzu, nur seien ihnen häusliche Opfer verboten (Cod. Theod. 16, 10, 1; dazu vgl. H. Karpp, Konstantins Gesetze gegen die private Haruspicin aus den Jahren 319 bis 321: ZNW 41 [1942] 145/51, bes. 147; K.-L. Noethlichs, Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christl. Kaiser des 4. Jh. gegen Häretiker, Heiden u. Juden, Diss. Köln [1971] 23f). – In der Nachfolge der röm. Geschichtsschreiber steht Orosius mit seinen Angaben über geschichtliche Blitzprodigien (hist. 1 prol. 10). Zur altröm. Ausdrucksweise zeigte er eine gewisse Distanz (ebd. 4, 4, 1). Die Chronisten verzeichnen weiterhin besonders furchtbare G. oder heben den angerichteten Schaden hervor (zB. Vict. Tonn. chron. a. 502 [MG AA 11, 193]; Joh. Mal. chron. 18 [PG 97, 701 A. 705 C]). Ob sie als Vorzeichen galten, wird nicht gesagt (zur Nachwirkung vgl. L. v. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des MA 3, $1^{8/9}$ [1926] 5). – Augustinus bekämpfte die heidn. Blitzdeutung (doctr. christ. 2, 36 [CCL 32, 59]; vgl. Petr. Bles. ep. 65 [PL 207, 195 B]). Im MA schrieb Joh. Saresber. policr. 1, 13 (1, 62f Webb) mit Benutzung antiker Autoren über die Vorbedeutung des G.

d. Blitz- u. Donnerbücher. Die heidn. Blitz- u. Donnerbücher lebten beim Volk u. bei einzelnen Gebildeten bis über das Ende des MA hinaus weiter (zu Joh. Lydos s. o. Sp. 1131). Manche dieser Schriften wurden von Christen überarbeitet u. bekannten Gestalten des AT wie David u. Esra als Verfassern unterschoben (vgl. W. Gundel - H. G. Gundel, Astrologumena [1966] 55f. 57. 261f; christlich interpoliert ist beispielsweise ein Brontologion des Hermes Trismegistos: Cat. Codd. Astrol. 7, 226/30; vgl. C. Bezold - F. Boll, Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern = SbHeidelberg 1911 nr. 7, 6_3. 8). Eine genauere Erforschung dieser volkstümlichen literarischen Gattung ist dringend erwünscht (vgl. M. Förster, Die Kleinliteratur des Aberglaubens im Altenglischen: ArchStudNeuerSprLit 110 [1903] 350/2; ders., Beiträge zur mittelalterlichen Volkskunde 1: ebd. 120 [1908] 45/52; 121 [1908] 34/6; Gundel-Gundel aO. 50. 201f. 261f). Im Westen wie im Osten werden die G.bücher von einzelnen Theologen bekämpft (Serm. de sacrilegia 8 [PL Suppl. 4, 970]). Die dem Patriarchen

Nikephoros I v. Kpel (806/15) zugeschriebenen Kanones untersagen den Mönchen das Lesen von Brontologia (cn. 3 [PG 100, 852 A]). Ein derartiges Donnerbuch wurde befragt, als während einer bedeutenden theologischen Disputation in Pelagonia ein G. ausbrach (Nicet. Chon. Man. Comn. 7, 5 [PG 139, 561 C/D]).

e. Blitz- u. Donnerstein, Gemma ceraunia. Den Glauben an den im Blitz herabgeschleuderten Blitzstein haben die Christen von den Heiden übernommen. Nemesios v. Emesa meint, daß der Blitz, wenn er seine Wärme verliere, zu Stein erstarre (vgl. Solin. 22, 10), so daß jeder Blitz mit Stein u. Schwefel niederfahre (nat. hom. 5 [PG 40, 617 A]; vgl. Joh. Philop. in Aristot. phys. 3, 5 [Comm. in Aristot. Graec. 16, 447]). Isidor hat die Stellen über den Blitz- u. Donnerstein aus Plinius u. Solinus ausgeschrieben (orig. 14, 4, 4; 16, 13, 5. 15, 24). Im Anschluß an Isidor u. *Damigeron verfaßte Marbod v. Rennes seine Theorie über die Entstehung u. den Nutzen des Blitz- u. Donnersteins (lap. 28 [PL 171, 1756 f]; vgl. R. Creutz: StudMittGeschBenOrd 49 [1931] 291/307). Erst im MA erhoben einzelne gegen diesen Glauben Einspruch (Honor. Augustodun. philos. mundi 3, 10 [PL 172, 78 f]). Im Volk erhielt er sich bis weit in die Neuzeit (vgl. Cogels 9/256. 260/329; S. Seligmann, Die magischen Heil- u. Schutzmittel aus der unbelebten Natur [1927] 181/97; Olbrich, Art. Donnerkeil: Bächtold-St. 2 [1929/30] 325/31; O. Tschumi, Art. Steinbeil: ebd. 8 [1936/37] 401/4; Saintyves 29/43. 93/105; Knapp 78/80). – Sidon. Apoll. carm. 5, 49/53 setzt wie später Isid. orig. 16, 13, 5 u. Marbod aO. die gemma ceraunia, einen Edelstein, mit dem Blitzstein gleich u. läßt sie von den blitzgetroffenen Felsen Spaniens kommen (zum Herkunftsland vgl. Solin. 23, 9; Claudian. carm. min. 30, 77 f; ferner Tert. an. 9, 6 mit dem Komm. von J. H. Waszink; Mythogr. Vat. 3, 8, 8). Clemens Alex. bekämpft den κεραυνίτης als eitlen Schmuckstein (paed. 2, 118, 3; vgl. das Wortspiel des Ruric. ep. 2, 15 [CSEL 21, 397, 2], an eine Dame namens Ceraunia gerichtet). – In einem christl. Grab in Syrakus wurde ein Blitzstein, dh. ein steinzeitliches kleines Beil, gefunden (vgl. P. Orsi: RömQS 9 [1895] 476/9).

f. Mittel gegen Gewitter. Theologisch konnte die Verwendung nur jener Mittel gegen das G. begründet werden, durch die sich der Christ demütig mit der Bitte an Gott wendet, ihn u. seine Habe vor dem Verderben durch Blitz u. Donner zu bewahren, also vor allem Gebete (Beispiele bei Franz 2, 45 f; Cyrill. Hier. catech. ill. 6, 35 [1, 206 Reischl]; Inv. Quint. Viromand. [BHL 7000] 17 [ASS Oct. 13, 786]; ein wohl noch ungedrucktes Gebet, das einem Claudian zugeschrieben wird, mit dem Beginn: isti sicut due olive et duo candelabra [Cod. Lond. Burn. 166 fol. 176; 13. Jh.]; das ‚Salve Regina‘ befreit von der Furcht vor Donner: Caes. Heisterb. mir. 7, 29 Hilka; vgl. auch Günter, Psychologie aO. 102; die byz. Euchologie kennt eine εὐχὴ ἐπὶ ἀπειλὴν βροντῶν καὶ ἀστραπῶν: J. Goar, Εὐχολόγιον sive rituale Graecorum² [Venetiis 1730] 636). Ferner verwendeten die Christen *Exorzismen, Kreuzzeichen (Wettersegen), Weihwasser, geweihte Palmzweige u. Glocken (vgl. Franz 2, 37/104; P. Browe, Die eucharistischen Flurprozessionen u. Wettersegen: ThGl 22 [1929] 742/55; E. Bartsch, Die Sachbeschwörungen der röm. Liturgie [1967] 274 f). Bei Palmzweigen u. *Glocken ist das heidn. Substrat noch zu erkennen (vgl. A. Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart³ [1900] § 449. 305; W. Mannhardt, Wald- u. Feldkulte 1² [1905] 286/9; Franz 2, 38/40 u. o. Sp. 1135). – Manche glaubten auch an die G.bannende Kraft bestimmter Texte, die sich aufgrund ihrer angeblichen Herkunft auszeichneten: Brief Jesu an Abgar (vgl. W. Cureton, Ancient Syriac documents [London 1864] 154), Passionsevangelium, Himmelsbriefe, Colomanisegen (vgl. A. Bertholet, Die Macht der Schrift in Glauben u. Aberglauben = AbhBerlin 1948 nr. 1 [1949] 21), die Tafel aus dem Grab der hl. Agatha (vgl. Speyer, Bücherfunde aO. 95). – Bereits der spätantike Heiligenkult weiß von Helfern gegen G. Die hl. Thekla, bei deren Selbsttaufe ein Blitz erstrahlte (Act. Paul. et Thecl. 34 [AAA 1, 261]), bewahrte Kaiser Isaak Komnenos an ihrem Fest vor dem Blitz (Anna Comn. hist. imp. Alexii 3 [PG 131, 297 A/B]). Der hl. Hypatios heilt einen Blitzgetroffenen (Call. vit. Hyp. 22, 10 [SC 177, 142]). Gregor v. Tours erwähnt mehrfach den wunderbaren Schutz gegen G., den Heilige durch ihr Grab u. ihre Reliquien den Gläubigen gewährt haben (glor. mart. 83; virt. Iul. 27; virt. Mart. 1, 2; glor. conf. 2). Der hl. Joannikios in Bithynien vertreibt durch sein Gebet den Blitz (Vit. Ioannic. 20 [ASS Nov. 2, 1, 352 A/B; vgl. ebd. 397 f). – Die Verehrung eigener G.patrone ist freilich

erst am Ende des MA aufgekommen; dagegen wurde bereits in der Alten Kirche der Erzengel Gabriel gegen Donner angerufen (vgl. J. Michl: o. Bd. 5, 242). – Von den Apotropaia der Heiden blieben Blitz- u. Donnerstein weiter in Gebrauch (vgl. Georg. Pis. hex. 1525 [PG 92, 1551]; Isid. orig. 16, 13, 5. 15, 24 u. o. Sp. 1134). Nach PsJoh. Lydos werden Zwiebel, Feige, Seehund u. Hyäne vom Blitz nicht getroffen; deshalb wurden auch die Schiffsmaste mit den Häuten dieser Tiere überzogen (PsJoh. Lyd. frg. 1 mens. falso tribut. [181f Wünsch], weitgehend identisch mit Plut. quaest. conv. 4, 2, 1 [664C]; vgl. Joh. Lyd. ost. 45, wo außerdem noch Lorbeer u. Adler genannt sind).

g. Naturwissenschaftliche Erklärungen. Juden u. Christen hatten als religiöse Gemeinschaften zunächst kein Interesse an einer immanenten Erklärung der kosmischen Erscheinungen. Erst unter Einfluß der antiken Bildung haben die Kirchenschriftsteller die naturwissenschaftlichen Theorien der Griechen berücksichtigt u. bisweilen für die Erklärung der entsprechenden Stellen des AT u. NT fruchtbar gemacht. Sie haben die antiken G.theorien jedoch nicht weiter entwickelt, sondern nur wiederholt. So gibt Hippolyt die Lehren des Anaximander, Anaximenes u. Anaxagoras wieder (ref. 1, 6, 7. 7, 8. 8, 11). Anklang fanden die beiden G.theorien der Stoiker. Origenes erwähnt die altstoische Lehre von der G.entstehung durch Reibung der Wolken (in Jer. 10, 12/4 hom. 8, 5 [GCS 6, 60] u. Orig. [Hieron.] in Jer. hom. 5 [PL 25, 629B/C]; oft wiederholt: Hieron. in Ps. 96 [PL Suppl. 2, 259]; Drac. laud. 1, 710; Isid. nat. 30, 1 Fontaine; Eznik c. haer. 3, 10 [BKV 57, 139]; vgl. Schol. Iuvenal. 13, 223). Gregor v. Nazianz wendet sich ironisch-satirisch gegen einen Eunomianer, der Blitz u. Donner mit Hinweis auf meteorologische Erscheinungen zu erklären versucht hat (or. 28, 28 [PG 36, 65D/8A]; vgl. Elias Cret.: PG 36, 792B/C). Basilius scheint seine G.-theorie Poseidonios zu verdanken (hex. 3, 4 [PG 29, 61A]; hom. in Ps. 28, 3 [292A]; vgl. K. Gronau, Poseidonios u. die jüdisch-christl. Genesisexegese [1914] 74f). Zur Entstehung des Donners haben sich PsEustath. Ant. hex.: PG 18, 712C u. PsCaes. Naz. dial. 7 (PG 38, 865) geäußert (zu Theodor. Mops. vgl. Ch. Schäublin, Untersuchungen zu Methode u. Herkunft der antiochenischen Exegese [1974] 152). Man fragte auch danach, warum im Winter keine G. vorkommen (PsCaes. Naz. dial. 8 [PG 38, 865]; dazu R. Riedinger, Pseudo-Kaisarios [1969] 274_6; Beda nat. rer. 30 [PL 90, 251]). Joh. Stobaios widmete ein Kapitel seiner Auszüge aus antiken Schriftstellern dem Thema περὶ βροντῶν, ἀστραπῶν, κεραυνῶν, πρηστήρων, τυφώνων (1, 29 [1, 231/8 W.-H.]). Joh. Lydos stützt sich für seine Nachrichten über Donner u. Blitz auf heidnische Autoren; u.a. nennt er Epikur u. die Pythagoreer (Joh. Lyd. ost. 21f. 43/6). In ost. 43 weist Lydos für die häufigen G. in Italien auf die geographische Lage des Landes hin (vgl. Beda nat. rer. 30 [PL 90, 251f]). PsJoh. Lyd. frg. 4 mens. falso trib. (183f Wünsch) über die Entstehung von G. ist aus PsAristot. mund. 4, 395a 11/6 ausgeschrieben. Mehrfach hat Joh. Philoponos sich zu Blitz u. Donner geäußert; dabei ging er von Aristoteles aus (zB. Comm. in Aristot. Graec. 14, 1, 8. 47. 72; 15, 385. 413. 418; opif. 4, 10. 12). Beachtung verdient auch Priscian. Lyd. solut. ad Chosr. 7 (Comm. in Aristot. Graec. Suppl. 1, 2, 77/88) u. vor allem Joh. Damasc. drac.: PG 94, 1601 A/D, der die Blitze einteilt. Im byzantinischen Osten blieb das Interesse an dieser Frage bis zum Ende des Staates bestehen (s. Suda s. v. κεραυνός [3, 98 Adler]; Symeon Seth synops. 19 [hrsg. von Delatte, Anecd. 2 30f] u. Mich. Psell. omnif. doctr. 149f. 170. 173 [78. 86f Westerink]). – Für den Westen sind zu nennen: Ambros. hex. 2, 2, 7. 4, 16 (CSEL 32, 1, 46. 56), Hieron. aO. (s. o. Sp. 1165), Aug. Gen. ad litt. 3, 10 (CSEL 28, 73), Fulg. Rusp. c. Fab. frg. 3, 3 (CCL 91 A, 768) u. Isid. nat. 29f; orig. 13, 8f. Isidor benutzt die G.theorie des Lukrez u. zitiert weitere römische Dichter (vgl. die Nachweise in der Ausgabe De rerum natura von J. Fontaine [Bordeaux 1960] 279/83; zu Mißverständnissen Isidors vgl. Thulin, Fulgur 379). Seine Fortsetzer sind Beda nat. rer. 28/30 (PL 90, 249/52) u. Rab. Maur. univ. 9, 19 (PL 111, 277), der den naturkundlichen Text Isid. orig. 13, 8f entnimmt u. Schriftzitate sowie eine allegorische Deutung hinzufügt (vgl. ferner PsIsid. ord. creat. 8/11 [PL 83, 930f]; PsBeda tonitr. lib. ad Herefrid.: PL 90, 609/14).

h. Kritik. 1. Vorsehungsglaube. Wie das heidn. Volk haben viele Christen angenommen, daß der Frevler für sein Vergehen gegen die Gottheit durch den gottgesandten Blitz getötet wird (zB. Greg. Naz. or. 25, 10 [PG 35, 1212C]; Joh. Chrys. paneg. Bab. 2, 17

[PG 50, 558]; Pass. Bonos. et Maxim. 5 [612 Ruinart] u. o. Sp. 1127f). Mit diesem Glauben hat sich vor allem Joh. Chrysostomos auseinandergesetzt (aO. 2, 5. 21f [541. 566/9]). Für den Glauben der Heiden an den blitzenden Zeus-Juppiter war es eine dauernde Beunruhigung, daß der Gott die Tempel nicht verschonte. Aus dieser Tatsache hatten bereits heidnische Philosophen eine Waffe gegen den Vorsehungsglauben geschmiedet (s. o. Sp. 1142). Arnobius zählt eine Reihe blitzgetroffener Heiligtümer auf, wobei er nach epikureischem Vorbild mit seinem Spott nicht zurückhält (nat. 6, 23). Ihm folgt Laktanz, der diesen Einwand gegen den Vorsehungsglauben auch aus Lukrez u. Cicero kannte. Er zieht die Schlußfolgerung: Der Himmelsgott verbrennt mit dem Blitz die Tempel, weil es nicht seine Heiligtümer sind (inst. 3, 17, 9/15). Eusebius zitiert aus Porphyrios ein Orakel, in dem Apollon die Vernichtung seines Tempels durch den Blitz mit dem Hinweis auf das Schicksal begründet, dem selbst Zeus sich beugen müsse (praep. ev. 6, 3). Vielleicht antwortet dieses heidn. Pseudepigraphon nicht nur heidnischen, sondern schon christlichen Einwänden. Als der Apollontempel in Daphne zur Zeit Julians abbrannte, triumphierte Joh. Chrysostomos u. deutete dies als Strafe des Himmels (paneg. Bab. 2, 5. 21f [PG 50, 541. 566/9]; ebd. 20 [565] spielt er auf den blitzgetroffenen Juppitertempel Roms an). Hieronymus sah in den zahlreichen Blitzen, die auf den Tarpeischen Felsen, also das Kapitol, niedergingen, das Mißfallen Gottes wirksam (ep. 46, 11, 2 [CSEL 54, 341]; kritisch dazu Petrarca rer. fam. ep. 15, 9, 11f [3, 159f Rossi]). Warum der Blitz die Berge u. nicht den Räuber trifft, erklärt Augustinus mit dem Hinweis auf das Erbarmen Gottes, der noch auf eine Sinnesänderung des Sünders hoffe (en. in Ps. 148, 11 [CCL 40, 2173f]; vgl. Drac. laud. 2, 496/500; Prudent. cath. 7, 81/100. 134f will am Beispiel Ninives die Versöhnbarkeit Gottes erweisen: Er habe die schon gezückten Blitze zurückgehalten; vgl. Carm. de Iona 6f [CSEL 23, 221]).

2. *Polemik gegen Gewittergötter.* Einzelne Apologeten haben die Verehrung der Blitze u. die griech. Mythen von den Blitzen des Zeus bekämpft (Clem. Alex. protr. 10, 102, 4; Athenag. leg. 30, 4). Mit Abscheu spricht man von Zeus, der in Gestalt des Blitzes Semele erscheint u. sie erschlägt (Greg. Naz. or. 39, 4 [PG 36, 337C] u. o. Sp. 1125; PsNonn. schol. in Greg. Naz. or. 5, 25 u. in or. 39, 4 [1048 B. 1068C] bemerkt, daß Zeus sich mit Hera unter Blitz u. Donner vereint habe; vgl. K. Weitzmann, Greek mythology in Byzantine art [Princeton 1951] Abb. 52). Wenn Zeus nach euhemeristischer Deutung als sterblicher Herrscher angesehen wurde, konnte man leicht behaupten, er habe nicht über den Blitz verfügt, sich vielmehr vor ihm gefürchtet (Tert. apol. 11, 6; Min. Fel. 23, 6, der auch den Mythos von den Blitze schmiedenden Kyklopen ablehnt; ähnlich Commod. instr. 1, 6 [CCL 128, 5f]). Mit der etruskisch-röm. Blitzlehre hat sich Arnobius auseinandergesetzt: Er verspottet die Überlieferung von der Überlistung des Faunus u. Picus durch Numa u. der so erzwungenen Offenbarung der Blitzsühne (nat. 5, 1f; vgl. Dölger, Ichth. 2, 297/305); er deckt Widersprüche der röm. Theologen über das Wesen der di novensiles auf: Nach Manilius sind sie die neun Blitzgötter, nach anderen aber nicht (nat. 3, 38f; vgl. 4, 5 u. o. Sp. 1121f); er wendet sich gegen den Glauben, daß der Welt- u. Blitzgott Zeus Kinder erzeugt habe (4, 22), weist darauf hin, daß die röm. Juppiterstatuen mit dem Blitz in ihrer Rechten die Menschen nicht von Freveln abhalten u. bessern können (6, 25f) u. berichtet schließlich über die vom Blitz getroffene Juppiterstatue auf dem Kapitol u. die von den Haruspices verfügte Sühnung des Prodigiums (7, 40f). Ambrosius leugnet, daß Juppiter über Blitze verfüge, er besitze nur Schande (virg. 3, 7 [PL 16, 234A]). Augustinus spricht verächtlich von nescio quem Summanum (civ. D. 4, 23; s. o. Sp. 1122) u. bedauert, etwas über den donnernden u. zugleich ehebrecherischen Juppiter gelesen zu haben (conf. 1, 16, 25; P. de Labriolle[7] zSt. [Paris 1961] 21_2 denkt an einen zeitgenössischen Mimus). Der Dichter des Carmen de Sodoma sieht im Mythos von Phaethon eine Nachahmung des atl. Berichts über Sodom (107/13 [CSEL 23, 217f]). – Vor der Schlacht am Frigidus 394 haben die Heiden Juppiterstatuen mit goldenen Blitzen rituell aufgestellt, um wohl so den Himmelsherrn als Schlachtenhelfer zu gewinnen. Nach dem Sieg verschenkte Theodosius die Blitze an die Eilboten, die über diese wirkungslosen Blitze spotteten (Aug. civ. D. 5, 26; vgl. J. Straub, Art. Eugenius: o. Bd. 6, 869/74, bes. 870).

i. Gewittersymbole. Das Schwert als Symbol des Blitzes war vor allem durch Gen. 3, 24 vermittelt worden (s. o. Sp. 1149). Anspielun-

gen bieten griechische u. römische Kirchenschriftsteller (vgl. Edsman 5/9; Lampe, Lex. s. v. ῥομφαία 2a; Ambros. in Ps. 118 expos. 3, 16 [CSEL 62, 49]; Hieron. ep. 60, 3, 4 [CSEL 54, 552]; ferner Prudent. perist. 5, 189/92; cath. 7, 93). In koptischen Texten werden oft Engel mit Schwertern bei der Schilderung des Gerichtes Gottes erwähnt (vgl. C.D.G. Müller, Die Engellehre der koptischen Kirche [1959] 245 nr. 141; 252 nr. 158; 277 nr. 190; 316 nr. 220). Auch das Flammenschwert kommt vor (zB. ebd. 143 nr. 26; 314 nr. 219). Ursprünglich stellte man sich den Engel als ein blitzartig erscheinendes u. strahlendes Wesen vor (s. o. Sp. 1151f). Der Kugelblitz konnte auch als drehendes Rad vorgestellt werden (vgl. auch Ps. 76, 19 [LXX]: vox tonitrui tui in rota; Mart. Eug. et Macar. 8 [AnalBoll 78 (1960) 50] u. o. Sp. 1116). Sogar das alte Bild vom G.wagen des Himmelsgottes war nicht ganz vergessen: Die hl. Thekla, die als Schlachtenhelferin den Christen mit G. beisteht, fährt auf einem feurigen Wagen (Basil. Sel. vit. Thecl. 2, 10 [PG 85, 581 A]).

j. Bildersprache. Die Kirchenväter haben den atl. Gedanken vom Donner als der Stimme Gottes weiterentwickelt u. das Offenbarungswort des AT u. NT in seiner Macht metaphorisch als Donner bezeichnet, so vor allem das Evangelium. Hauptstellen des AT waren für sie Ps. 76, 19 (LXX) u. Amos 4, 13; ferner Ps. 17, 15; 18, 5 (LXX) (vgl. Basil. in Ps. 28, 3 [PG 29, 292 B]; Hieron. tract. in Ps. 76, 18f; 103, 7 [CCL 78, 59/62. 184]; ep. 78, 3, 2f [CSEL 55, 53]; Ambros. spir. 2, 6, 54 [CSEL 79, 107f]; Eucher. form. 2 [CSEL 31, 9]; PsEuseb. Gallic. or. 8, 6 [CCL 101, 89]). Ferner verwendeten sie die Begriffe Blitz u. Donner für die Verkündigung des Gotteswortes durch die Apostel u. Evangelisten (Hieron. tract. in Ps. 76 [CCL 78, 61f]; Fulg. Rusp. c. Fab. frg. 3, 3f [CCL 91 A, 768]; Marculf. Monach. form. 2, 1 [PL 87, 725 B]). Durch das Herrenwort von den ‚Donnersöhnen' lag es nahe, das Evangelium des Johannes als ‚Donner' zu bezeichnen u. die drei übrigen Evangelien als Blitze (Sever. Gabal. sigill.: PG 63, 541; in Joh. 1, 1: ebd. 543; vgl. Amph. Icon. ad Seleuc. 292/5 Oberg). Deutungen der ‚Donnersöhne' gaben u.a. Orig. in Apc. schol. 36 (TU 38, 3 [1911] 39f. 61f); Athanas. ep. ad Serap. 10 (PG 26, 556 A); Sev. Ant. ep. 85 (PO 14, 141f. 311f); Hieron. ep. 146, 5 (CSEL 56, 309); Ambrosiast. quaest. vet. et nov. test. app. 23 (CSEL 50, 437); (vgl. Lampe, Lex. s. v. βροντή; J. Muyldermans, Un recueil manuscrit de colophons arméniens: AnalBoll 68 [1950] 295₁). In der Spätantike wurden Johannes dem Evangelisten drei Mütter zugeteilt: Salome (leiblich), Bronte (geistig) u. die Gottesmutter (pneumatisch: Sophr. Hier. enc. in Joh. Theol. frg. de bapt. apost. [BHG 157a]: PG 87, 3, 3372 C; vgl. F. Diekamp, Hippolytus v. Theben [1898] 119f). – Dazu kommt der Einfluß der antiken Metapher vom donnernden u. blitzenden Redner (s. o. Sp. 1145f). Quodvultdeus meint, daß Christus den donnernden Cicero verwirrt hat (temp. barb. 2, 14, 11 [CCL 60, 486]). Prudentius spricht von intonare des Symmachus u. Sidonius von tonans Homerus (Prudent. c. Symm. 2 praef. 57; Sidon. Apoll. carm. 23, 135). Diese Metaphern bezeichnen die machtvolle Rede Johannes des Täufers (Chrysipp. enc. in Joh. Bapt. 3 [33, 14. 17 Sigalas]), für das Wort Jesu (Eucher. form. 2 [CSEL 31, 9]; Caes. Arel. serm. 17, 3 [CCL 103, 80]), des Paulus (Orig. [Rufin.] in Jos. hom. 7, 1 [PG 12, 857 B]; Hieron. ep. 49, 13, 4; Caes. Arel. serm. 34, 3 [149]), des Petrus (Drac. laud. 3, 228f), Basileios (Greg. Naz.: Anth. Pal. 8, 9), Romanianus (Aug. c. acad. 2, 1, 2), Augustinus (Anth. Lat. 493 b), Quintianus (Sidon. Apoll. carm. 9, 289f). Auch die Kirche wurde mit dem Blitz gleichgesetzt (Aug. quaest. evang. 1, 38 [PL 35, 1330f]). Später verglich man die Heiligen mit Blitzen (dazu J. Fontaine, Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique 2 [Paris 1959] 560f). Ausgeführte Allegorien bietet Orig. in Jer. 10, 12/4 hom. 8, 5 (GCS Orig. 3, 60; vgl. Orig. [Hieron.] in Jer. hom. 5 [PL 25, 629 C]; in Ps. 96 [PL Suppl. 2, 259f). – Außerdem wurde der Vergleich oder die Metapher vom Blitz benutzt, um damit die intellektuelle oder gnadenhafte Erleuchtung auszudrücken (Orig. frg. 187 in Lc. [GCS Orig. 9, 307]; Cyrill. Alex. glaph. Ex. 3, 2 [PG 69, 505 A]; Hilar. in Ps. 134 tract. 16 [CSEL 22, 703f]; Aug. trin. 8, 2 [CCL 50, 271]; s. o. Sp. 1145).

J. Bidez-F. Cumont, Les mages hellénisés 1/2 (Paris 1938). – Ch. Blinkenberg, The thunderweapon in religion and folklore (Cambridge 1911). – A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité 4 (Paris 1882) 32/57. – E. D. van Buren, Symbols of the gods = Anal.Or. 23 (Roma 1945). – W. Burkert, Elysion: Glotta 39 (1961) 208/13. – A. Closs,

Art. Blitz: LThK² 2 (1958) 531f. – P. Cogels, Céraunies et pierres de foudre: BullAcadRoyaleArchéolBelg 1907 bes. 5/9. 257/60. – A. B. Cook, Zeus. A study in ancient religion 1 (Cambridge 1914); 2, 1/2 (ebd. 1925); 3, 1/2 (ebd. 1940). – G. Dalman, Arbeit u. Sitte in Palästina 1, 1/2 (1928). – H. H. Diephuis, Naturkräfte u. ihre Verehrung in der altröm. Religion, Diss. Utrecht (1941). – C.-M. Edsman, Le baptême de feu = Act.Sem.Neotest.Ups. 9 (Uppsala 1940). – S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (Kristiania 1915). – M. Eliade, Die Religionen u. das Heilige (Salzburg 1954). – W. Fiedler, Antiker Wetterzauber = Würzb.Stud.Altertumswiss. 1 (1931). – W. Foerster, Art. ἀστραπή: ThWbNT 1 (1933) 502f. – G. Fougères, Art. Fulmen: DarS 2, 2, 1352/60. – W. W. Fowler, The oak and the thunder-god: ArchRelWiss 16 (1913) 317/20 bzw. ders., Roman essays and interpretations (Oxford 1920) 37/41. – H. Fränkel, Die homerischen Gleichnisse (1921). – A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im MA 2 (1909) Reg. s. v. Blitz. – G. Furlani, Fulmini mesopotamici, hittiti, greci ed etruschi: StudiEtruschi 5 (1931) 203/31. – O. Gilbert, Die meteorologischen Theorien des griech. Altertums (1907) Reg. s. v. G. – S. Grill, Die G.theophanie im AT = Heiligenkreuz. Stud. 1 (Wien 1931). – P. Jacobsthal, Der Blitz in der orientalischen u. griech. Kunst (1906). – E. O. James, The worship of the sky-god (Oxford 1963). – J. Jeremias, Theophanie (1965). – Ch. Kardara, Ὑπαίθριοι στῦλοι καὶ δένδρα ὡς μέσα ἐπιφανείας τοῦ θεοῦ τοῦ κεραυνοῦ: ArchEphem 1966 (1968) 149/200. – K. Kerényi, ΑΣΤΕΡΟΒΛΗΤΑ ΚΕΡΑΥΝΟΣ: ArchRelWiss 26 (1928) 322/30; Religionsgeschichtliches zur Erklärung römischer Dichter: ebd. 28 (1930) 395/8. – E. Knapp, Volkskundliches in den romanischen Wetterregeln, Diss. Tübingen (1939) Reg. s. v. Blitz, Donner. – F. Lang, Art. πῦρ: ThWbNT 6 (1959) 927/48. – E. S. McCartney, Classical weather lore of thunder and lightning: ClassWeekly 25 (1931/32) 183/92. 200/8. 212/6. – L. Malten, Bellerophontes: JbInst 40 (1925) 121/60. – R. Mayer, Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand = Bonn.Or.Stud. NS 4 (1956). – C. de Mensignac, Notice sur les superstitions, dictions, proverbes, devinettes et chansons populaires du département de la Gironde (Bordeaux 1888) 95/105. – P. Merlat, Répertoire des inscriptions et monuments figurés du culte de Jupiter Dolichenus (Paris 1951); Jupiter Dolichenus, Essai d'interprétation et de synthèse (Paris 1960). – A. Öhler, Mythologische Elemente im AT (1969). – A. J. Pfiffig, Religio etrusca (Graz 1975). – C. Pietrangeli, Bidentalia: RenPontAcc 25/26 (1949/51) 37/52. – G. Radke, Die Götter Altitaliens (1965). – A. Rieth, Der Blitz in der bildenden Kunst (1953). – P. Saintyves, Corpus du folklore préhistorique en France et dans les colonies françaises 2 (Paris 1934) 5/294. – F. Schachermeyr, Poseidon u. die Entstehung des griech. Götterglaubens (1950). – H. Schwabl, Zeus I. Epiklesen: PW 10 A (1972) 253/376. – G. Seippel, Der Typhonmythos, Diss. Greifswald (1939). – Å. V. Ström - H. Biezais, Germanische u. Baltische Religion (1975). – C. O. Thulin, Die etruskische Disciplin 1/3 = Göteborgs Högskolas Årsskrift 11, 5 (1905); 12, 1 (1906); 15, 1 (1909); Fulgur, fulmen u. Wortfamilie: ArchLatLex 14 (1906) 369/91. 509/14; Art. Juppiter: PW 10, 1 (1918) 1126/44. – H. Usener, Keraunos: RhMus 60 (1905) 1/30 = Kl. Schriften 4 (1913) 471/97. – A. Vanel, L'iconographie du dieu de l'orage dans le proche-orient ancien jusqu'au VIIe siècle avant J.-C. = RevBibl Cahiers 3 (Paris 1965). – D. S. Wallace-Hadrill, The greek patristic view of nature (Manchester 1968) Reg. s. v. Lightning, Thunder. – O. Weinreich, Menekrates Zeus u. Salmoneus = TübBeitrAltWiss 18 (1933). – S. Weinstock, Libri fulgurales: PapBritSchRome 19 (1951) 122/53. – G. Widengren, Die Religionen Irans (1965).

Wolfgang Speyer.

Gewölbe s. Kuppel.

Gewohnheit s. Consuetudo o. Bd. 3, 379/90, Konvention, Sitte.

Gewürz.

Vielerlei kann zum Würzen verwendet werden, was nicht im eigentlichen Sinne G. ist: *Essig, Käse, Nüsse, Honig, Zucker u.ä.; Substanzen dieser Art u. auch das Salz werden hier nicht behandelt; als G. im strengen Sinne gelten Pflanzen, Pflanzenteile u. daraus hergestellte Produkte, die auf Geruchs- u. Geschmacksnerven einen Reiz ausüben. Es handelt sich dabei um Blatt-G. wie Majoran u. Oregan, Blüten-G. wie Kapern u. Zimtblüten, Samen- u. Frucht-G. wie Dill, Fenchel, Kardamom, Koriander, Kümmel, Pfeffer u. Senf, Rinden-G. wie Kassia u. Zimt u. schließlich Wurzel-G. wie Ingwer, Kalmus u. Kurkuma.

A. Griechisch-römischer Bereich. I. Begriff. Der heutige Begriff von G. entspricht nicht genau der Vorstellung, die man sich im Altertum von aromatischen Substanzen (griech. ἀρώματα, lat. aromata) machte. Wie Miller 2 bemerkt, war die Verwendung zum Würzen nur eine der Funktionen der G. (griech. ἡδύσματα oder ἀρτύματα, lat. condimenta), die an sich eine Fülle von Produkten zur vielfältigen Anwendung in Parfümerie, Küche u. Medizin darstellten u. als unerläßliche Ergänzungen jedweden kultivierten Lebens galten. Miller 111/8 zählt 84 im röm. Reich heimische G.pflanzen auf u. rund 30 exotische G. (ebd. 26/8), deren Preise Plinius nennt (n. h. 12). Bestimmte G., die heute hauptsächlich in der Küche verwendet werden, waren in der Antike vor allem in der Parfümherstellung oder Arzneikunde bekannt; das trifft zu für Salbei (vgl. Andrews, Sage 263/5) sowie für Zimt u. Kassia (vgl. H. Gossen, Art. Cassia: o. Bd. 2, 912/5; Parry 1, 23/32); ebenso wird Pfeffer erstmals bei Hippokrates erwähnt (mul. 1, 81 [8, 202 Littré]), während seine Verwendung in der Küche erst zur Kaiserzeit geläufig ist (vgl. Steier, Pfeffer 1421/5). Eine andere Folge dieser Vielwertigkeit von G. ist, daß man Gefallen an einer kräftig duftenden Küche fand, in der von Salben her bekannte u. geschätzte Düfte wiederzufinden waren, wie zB. der so häufig in den Rezepten des Apicius vorkommende Duft von Narde. Die ‚Ästhetik' der Kochkunst erstrebte eine Verbindung von Geschmack u. Geruch, wie sie heutzutage nur noch die Orientalen kennen (André, Alimentation 225).

II. Eigenschaften. Botaniker u. Mediziner definierten die Geschmacksrichtung von G.-pflanzen; sie haben neben einem angenehmen Duft einen pikanten (δριμύς), kräftigen (ἰσχυρός), scharfen (αὐστηρός), beißenden (δηκτικός), bitteren (πικρός), sauren (στυπτικός) Geschmack (vgl. Theophr. hist. plant. 1, 12, 1/2; caus. plant. 6, 10, 1); für Plinius (n. h. 19, 186) sind beißend (acres) die Säfte von Pfefferkraut, Oregan, Gartenkresse u. Senf, bitter (amari) die von Wermut u. Tausendgüldenkraut, scharf (acuti) die von Thymian u. Pfefferkraut, scharf u. duftend (acuti et odorati) die von Sellerie, Dill u. Fenchel. Diese Geschmacksausprägungen sind im allgemeinen stärker bei wildwachsenden als bei kultivierten Pflanzen anzutreffen (vgl. Theophr. hist. plant. 6, 7, 2; 7, 6, 1). Alle diese Eigenschaften sind ebenso aufgeführt für jede einzelne Würzpflanze bei Diosc. Med. 2, 179/205; 3, 2/98. Vor allem aber wird ihre Qualität, außer bei bestimmten Gemüsepflanzen, als trocken (ξηρός) u. warm (θερμός, θερμαντικός, καυσώδης) bezeichnet. Für den Autor des hippokratischen Traktats Περὶ διαίτης, der das Gleichgewicht der Elemente Feuer u. Wasser zur Voraussetzung guter *Gesundheit macht, müssen dem Element Feuer zuzurechnende Pflanzen wie Knoblauch, Zwiebel, Polei, Oregan, Pfefferkraut, Ysop, Koriander, Raute u. Salbei mit anderen, ein feuchtes (ὑγρός) oder erfrischendes Element (ψυκτικός) vertretenden, wie der Minze, gemischt werden (vict. 2, 52 [6, 556 Littré]). Ebenso soll bittere u. scharfe Nahrung mit lieblicher u. saure mit süßer gemischt u. diese Mischung dann entsprechend den Eigenschaften der verschiedenen Altersstufen proportioniert werden. Die Ärzte betonen die Notwendigkeit eines langen Kochens der G., um sie leichter verdaulich zu machen (Rufus bei Oribas. 4, 2, 2f [CMG 6, 1, 1, 97]). Die G. vermögen von der schlechten Qualität der Säfte zu heilen u. die üblen Düfte aufzuheben (vgl. Diocles frg. 138 Wellmann bei Oribas. 4, 3, 4f [CMG 6, 1, 1, 99]).

III. Verwendung. a. Griechische Küche. Die Verwendung von G.pflanzen u. anderen Würzmitteln wie Salz, Öl, Essig u. Wein diente zunächst weniger der Annehmlichkeit, sondern erwies sich als notwendig, um Nahrungsmittel konservieren sowie Produkte mittelmäßiger Qualität u. gekochte Speisen geschmacklich aufbessern zu können. Homer erwähnt kein pflanzliches G., sondern nur das Salz (vgl. Andrews-Klauser, Ernährung 221); dennoch gibt es zahlreiche Beweise dafür, daß aromatische Substanzen in der mykenischen Kultur wohlbekannt waren (vgl.

L. A. Stella, La civiltà micenea nei documenti contemporanei [Roma 1965] 177f); eines der Ideogramme der Täfelchen von Linear B aus Knossos ähnelt einem G.maß oder einem kleinen Pfeffertopf (vgl. M. Ventris - J. Chadwick, Documents in Mycenean Greek[2] [Cambridge 1973] 131. 221/31); auf den Täfelchen, besonders der Serie Oe 108, der Serie Ge von Mykene (vgl. Ge 602/4), der Serien Ga u. Og von Knossos u. der Serie Un von Pylos (vgl. Un 219. 249 u. 267) finden sich G.listen: Koriander, Fenchel, Polei, Kümmel, Minze, Sellerie, Bergminze, Zyperwurzel u. Sesam. Wenngleich all diese Produkte für die Herstellung von Salben aufgeführt sind, ist es doch denkbar, daß mehrere davon auch laufend in der Küche verwendet wurden. Schließlich weisen die Namen von Pflanzen darauf hin, daß einige im ägäischen Raum beheimatet waren, wie zB. der Koriander ‚ko-ri-a$_2$-da-na', andere dagegen, die nicht nach Griechenland gelangt sind, wie der Kümmel ‚ku-mi-no' u. ‚ku-mi-na' u. der Sesam ‚sa-sa-ma', eine aus Indien stammende Pflanze, erst durch phönikische Vermittler ins Mykenische gekommen sind (vgl. A. Morpurgo, Mycenaeae graecitatis lexicon [Roma 1963] 157. 168. 306). Der G.handel mit Kleinasien besteht somit seit Ende des 2. Jtsd. Von der klassischen Epoche an zeigen die Texte bei den Griechen eine wahre Leidenschaft für G., wie des Aristophanes' Geschichte vom Metzger zeigt, der im Wettstreit um die Gunst des Rates einen Paphlagonier dadurch übertrifft, daß er den Stadtvätern zum Würzen ihrer Anschovis alles anbietet, was der Markt an Koriander u. Zipollen führt (equ. 676/9).

1. Beschreibung nach Theophrast. Theophrast teilt seine in hist. plant. 6f dargestellten Pflanzen in Büsche u. Kräuter ein. Zur ersten Art rechnet er den milden Majoran (ἀμάρακος), den Quendel (ἕρπυλλος), die Bergamottminze (σισύμβριον), die Bergminze (ἐλένιον) u. Gemüsepflanzen wie Kohl, Raute u. ähnliche. Die Kaper (κάππαρις) gehört zu den Dornenpflanzen; die dornlosen Würzpflanzen sind jedoch in der Überzahl, zB. wilder Majoran (ὀρίγανος), Pfefferkraut (θύμβρα), kultivierter Salbei (σφάκος) u. wilder Salbei (ἐλελίσφακος) sowie Fenchel (μάραθον). Als Besonderheit des kretischen Thymians (θύμος) führt er an: diejenigen, die ihn in Athen für den Export kultivieren, sagen, er bedürfe einer Meeresbrise (ebd. 6, 2, 4); des weiteren weist Theophrast auf Versuche hin, den Quendel von den Gebirgen von Sikyon u. vom Hymettos nach Athen zu verpflanzen. Schließlich beschreibt er die Herstellung des wertvollen σίλφιον (von silphi oder sirphi abgeleitet; daraus lat. sirpe; lac sirpicium wird zu la[s]serpicium u. laser), einer Asant-Art, des zu seiner Zeit am meisten gesuchten G.; es gibt zwei Säfte (ὀπός) her, einen besseren aus der Wurzel u. einen weniger guten aus dem Stengel (ebd. 6, 3, 1/6); um diesen Saft für den Import nach Piräus zu konservieren, wird er in Behälter gefüllt, mit etwas Weizenmehl vermischt u. lange geschüttelt (vgl. R. Sigismund, Die Aromata in ihrer Bedeutung für Religion, Sitten, Gebräuche, Handel u. Geographie des Altherthums bis zu den ersten Jh. unserer Zeitrechnung [1884] 43f). Diese Pflanze aus Libyen duldet keine Kultivierung; ihr Einsammeln ist daher strengen Vorschriften unterworfen (vgl. Andrews, Silphium 235f; F. Chamoux, Cyrène sous la monarchie des Battiades [Paris 1953] 246f). Als eine mit dem Silphion verwandte Art erwähnt Theophrast (hist. plant. 6, 3, 7) eine μαγύδαρις genannte Pflanze aus Syrien, die aber keinen Saft gebe. Im Anschluß an die holzartigen spricht er von krautartigen Pflanzen (περὶ τῶν ποιωδῶν), unterteilt in Gemüsekraut (τὸ λαχανηρόν) u. Getreide (τὸ σιτῶδες), die meisten als Gartenpflanzen (κηπευόμενα) allgemein vertraut. Den Erntezeiten gemäß zählt er verschiedene Gruppen auf, erst Beete (τεύτλιον), Lattich (θριδακίνη), Senfrauke (εὔζωμον), Gemüseampfer (λάπαθον), Senf (νᾶπυ), Koriander (κορίαννον), Dill (ἄνηθον) u. Kresse (κάρδαμον), dann Lauch (πράσον), Sellerie (σέλινον), Zipolle (γήθυον) u. Melde (ἀδράφαξυς), schließlich Gurke (σίκυος), Kürbis (κολοκύντη), Gänsefuß (βλίτον), Basilikum (ὤκιμον), Portulak (ἀνδράχνη), Pfefferkraut (θύμβρον) u. Kümmel (κύμινον), der reichlich trage u. gut haltbar sei (ebd. 7, 3, 3); ferner beschreibt er (ebd. 7, 4, 7/12) die verschiedenen, roh oder gekocht zu essenden Zwiebel- (τὰ κρόμυα) u. Knoblauchsorten (τὰ σκόροδα). All diese Pflanzen außer der Raute verlangten Wasser u. Dung (ebd. 7, 1, 8 u. 5, 1). Zusammen mit dem Getreide ist schließlich der Sesam (σήσαμον) klassifiziert, von dem die weiße Sorte die mildeste sei. Bei dieser Darlegung Theophrasts fallen Verschiedenheit u. Bedeutung von Küchenpflanzen in den Gärten u. auch der sehr weite Sinn von λάχανον auf, bei dessen Definition nicht zwischen Gemüsen, G.pflanzen u. Wildkräutern unterschieden

wird (ebd. 7, 7, 1). Seine Beschreibung läßt auf einen bedeutenden Anbau von bestimmten G.pflanzen in Griechenland selbst schließen u. auch auf Handel zwischen den verschiedenen Regionen der Mittelmeerwelt, um die Märkte der Städte mit den besten wildwachsenden u. kultivierten Sorten zu beliefern. Die Kräuter des Fernen Ostens scheint Theophrast für den Küchengebrauch nicht zu kennen; der Pfeffer ist nur in seiner Eigenschaft als Gegengift genannt (ebd. 9, 20, 1f); erst die Eroberungen *Alexanders d. Gr. führen zu einer besseren Kenntnis des Gebrauchs indischer G. in der Küche (vgl. H. Bretzl, Botanische Forschungen des Alexanderzuges [1903], bes. 1/7); noch Plutarch kannte viele alte Leute, die niemals Pfeffer gekostet hatten (quaest. conv. 8, 9, 733E).

2. Verschiedene Arten des Gebrauchs. In Gebrauch u. Art der Verwendung von G. spiegeln sich beträchtliche Standesunterschiede. Θύμον φαγεῖν (Aristoph. Plut. 253; θύμος meint zweifellos eine wildwachsende Zwiebel [vgl. Schol. zSt. (338, 55f Dübner)]) ist eine sprichwörtliche Redensart mit der Bedeutung ,wie ein Bauer leben', während das Silphion des Battos (Aristoph. Plut. 925) ein Bild des Reichtums ist (vgl. Taillardat 313. 316f). Armen Leuten, die Gemüse weder in ausreichendem Maße kaufen noch anbauen konnten, diente das Sammeln verschiedenster wildwachsender Sorten zur Ergänzung ihrer Nahrung (Aristoph. vesp. 239; Plut. 282); andere sammelten die Wildpflanzen zum Verkauf auf dem Athener Markt; solchen Beruf soll nach Aristophanes die Mutter des Euripides (Εὐριπίδου τοῦ τῆς λαχανοπωλητρίας, Aristoph. thesm. 387) ausgeübt haben. Aristophanes erlaubt sich sogar ein Wortspiel über den wilden Charakter des Euripides: ,Wild sind seine Attacken, denn unter wilden Kräutern wurde er aufgezogen' (ἅτ' ἐν ἀγρίοισι τοῖς λαχάνοις αὐτὸς τραφείς ebd. 455f); in Ach. 478 präzisiert er dahin, daß es sich um wilden Kerbel (σκάνδικα) handele. Bestimmte, nicht besonders kulinarisch zubereitete G.pflanzen gelten als nur mittelmäßige Nahrung, so Zwiebeln mit Thymiansalz für die Soldaten (ebd. 1099f) oder die Knoblauchzehen (ἄγλιθες), mit denen Philokleon sich begnügen muß, während die militärischen Führer den Verbündeten schmackhafte Produkte abnötigen, darunter auch Sesam (vesp. 676/80). Eine der Arten des Kykeon, eine Grütze, mit Wasser zubereitet u. aromatisiert mit Polei (pax 712) oder Thymian (ebd. 1169 u. Schol. zSt.) oder noch mit Minze, Basilikum, Koriander, Fenchel nach den Rezepten von Ärzten ist ein einfaches Bauerngericht; sein Thymiangeruch kann nach Theophrast für den Bauernburschen angenehm sein, aber unerfreulich für seine Nachbarn (char. 4, 2; vgl. A. Delatte, Le cycéon, breuvage rituel des mystères d'Éleusis [Paris 1955] 27). – Wenn die Würzpflanzen allein schon ein sehr einfaches *Essen (ὄψον) abgeben können, stellen die G. ein unerläßliches Element jeder kulinarischen Zubereitung dar. In der Tat bezeichnet im Altertum die Kochkunst gerade die Kunst, die Speisen zu würzen; das auch ist die Definition, die Sokrates Polemarchos geben läßt: ,Wem denn gibt die Kochkunst genannte Kunst das Schuldige u. Gebührende, u. was gibt sie? Den Speisen den Wohlgeschmack.' (Plat. resp. 1, 332c/d). Ἄρτυμα u. die Wortfamilie von ἀρτύω unterstreichen die Vorstellung einer Zubereitung in der Küche; sie sind in der klassischen Epoche gut belegt (Soph. frg. 614 Nauck[2] = 675 Radt; Aesch. frg. 306 Nauck[2]), u. in der Folgezeit wird das Wort ἡ ὀψαρτυτική zur geläufigen Bezeichnung von Kochkunst. – Von den technischen Vorgängen wird gesagt: Jeder beliebige Koch (ὀψοποιός) wisse G. zu schneiden (Dionys. Com. frg. 2, 15f [2, 423f Kock] = Athen. 9, 404e/405a); er muß auch verstehen, die frischen Teile zu zerreiben (τρίβειν); die Ausdrücke τρῖμμα u. τριμμάτιον bei den Komödiendichtern für eine gewürzte Soße u. ein gewürztes Getränk sind von dieser Tätigkeit abgeleitet (Diph. frg. 44, 5 [2, 556, 5 Kock] bei Athen. 6, 231a; Sotad. Com. frg. 1, 17 [2, 448, 17 Kock] bei Athen. 7, 293b); in einer Mischung von verschiedenem Wildbret (ἐν τῇ τρίψει) stellte der μυττωτός, eine würzige, hauptsächlich aus Knoblauch hergestellte Paste, ein eigenes Gericht dar (Theophr. hist. plant. 7, 4, 11; Aristoph. equ. 771); Körner konnte man zerdrücken, um Pulver zu gewinnen, Wurzel, Stengel oder Blätter zerreiben (θλᾶν oder φλᾶν), um Saft zu erhalten (χυλός oder χυμός), ein Vorgehen, das die Ärzte bevorzugten (Diocl. frg. 138 Wellmann). Unentbehrliches Küchengerät dafür sind Mörser (θυεία) u. Stößel (ἀλετρίβανος, δοῖδυξ); ,tuweta', ein Anthroponym, findet sich bereits im Mykenischen, um einen den Stößel handhabenden Parfümhersteller zu bezeichnen (vgl. P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque [Paris

1968] 448; zur Technik vgl. H. Blümner, Technologie u. Terminologie der Gewerbe u. Künste bei Griechen u. Römern 1 [1875] 15/22). Aristophanes überträgt diesen Vorgang ins Bildhafte, wenn er Polemos, den Krieg, darstellt, wie er die griech. Städte in einem Mörser zerstampfen will (pax 236/88), allerdings keinen Stößel dazu hat. – Von altersher hat schon der Haltbarkeit u. des angenehmen Duftes wegen der Wein gewürzt sein müssen, u. der in Od. 9, 210 als göttliches Getränk erwähnte Nektar stellt gar eine Verbindung von Wein u. Duftöl dar. Theophrast empfiehlt in seiner Abhandlung über die Düfte das Würzen mit Duftölen (odor. 8f) oder anderen wohlriechenden Substanzen (ebd. 10 μύρον καὶ τἆλλα εὔοσμα) nur beim Wein (vgl. Sigismund aO. 88/90), während die anderen Speisen, ob gekocht oder nicht, davon verdorben würden. Als Aperitif konnte vor dem Essen ein Getränk gereicht werden, dem G. u. Duftöle wie ‚Pfeffer, Würzkräuter, Myrrhe, Zyperwurzel u. Duftöle von Ägypten' (πέπερι, φυλλίς, σμύρνα, κύπειρον, μύρον Αἰγύπτιον, Athen. 2, 66c) beigemischt waren. Schließlich wurden auch Salz u. Essig aromatisiert, ebenso wie γάρον, eine Fischtunke, die nach den gleichen, bei römischen Autoren beschriebenen Verfahren hergestellt wurde (vgl. André, Alimentation 194. 196). – Zum Würzen u. Färben zugleich verwendete man die Blumennarben des Krokus (κρόκος), die nach dem Trocknen den Safran ergaben; die beste Art stammte aus Kilikien (vgl. L. Robert, Recherches épigraphiques: RevÉtAnc 62 [1960] 332/6). Theophrast kennt auch das aus Syrien eingeführte χρῶμα (odor. 33), das die Zyperwurzel von Indien sein muß (vgl. Miller 77/9) u. gleichfalls den Sumach (ῥοῦς) aus Syrien (Theophr. hist. plant. 3, 18, 5). Gegen Ende der Ptolemäerzeit kamen als weitere Farbstoffe noch hinzu der Ingwer (vgl. Miller 53/7) u. der Turmerik oder Safran aus Indien, lateinisch ‚curcuma' (vgl. ebd. 62/4). – Eine raffinierte Küche, wie sie sich vom Ende des 5. Jh. an bei den Athenern einer großen Beliebtheit erfreute, konnte nur von Berufsköchen entwickelt werden (vgl. Andrews-Klauser, Ernährung 224f; Orth, Kochkunst 944. 952/5; Pottier, Coquus 1499/1502). Koch- u. Tafelkunst müssen in Großgriechenland u. in Sizilien noch viel früher existiert haben. Der Ruf der Sybariter für ihren Küchenaufwand war sprichwörtlich (Aristoph. frg. 216 [1, 446 Kock] bei Athen. 11, 484f). Herodot berichtet über den pompösen Aufzug des Smindyrides (6, 127), der von tausend Fischern, Vogelstellern u. Köchen begleitet nach Sikyon gekommen sein soll (Athen. 6, 273c. 12, 541c). Dem Tafelluxus der persischen Könige stellt Herodot Einfachheit u. Biederkeit der Griechen gegenüber (1, 133; 9, 82). Viele u. lange bearbeitete Gerichte kennzeichnen die orientalische Küche; so bietet nach Xenophon die medische Küche des Astyages immer ‚auch Tischchen mit Leckerbissen u. Soßen aller Art' (Xen. Cyr. 1, 3, 4). All diese komplizierten Mischungen der Küchenkunst werden καρυκεία genannt, abgeleitet von καρύκη, einem lydischen Ragout auf der Basis von Blut u. G., das viele Kochbücher bringen (vgl. Athen. 12, 516c; Hesych. s.v. καρύκη 10, 915 [2, 417 Latte]). Aristophanes spricht von καρυκοποιεῖν (equ. 343); Lukian u. Plutarch bezeichnen mit καρυκεία eine mit raffinierten Soßen arbeitende Küche. Die Kunst des Koches wird so zu einer Kunst der Soßen, denen man möglichst viele G. beigibt; Athenaios zitiert aus einer Komödie des Athenion die Rede eines Koches, der die Rolle der Küche im Fortschritt der Kultur aufzeigen will (14, 660e/661d [3, 369 Kock]). G. zählen schließlich mehr als die Speisen selbst; nach Hegesander schwärmt alle Welt von den Zutaten, aber nicht vom Fleisch u. Fisch; denn niemand liebt sie ja ohne die entsprechenden Zutaten (Athen. 13, 564a). Die Köche mischen die Aromata nach entgegengesetzten Geschmacksrichtungen, wie scharfen u. öligen, lieblichen u. pikanten (Plut. quaest. conv. 7, 6, 708D; vgl. adul. et am. 5, 51C; exil. 3, 599F). In der Neuen Komödie wird der Küchensklave zu einer typischen Figur, dessen Tiraden, die wie Kochbücher Listen von G. aufzählen, Athenaios überliefert (vgl. Bilabel, Art. Kochbücher: PW 11, 1 [1921] 932/43). So bieten die beiden Komödiendichter Eubulos u. Pollux eine die besten G.sorten u. ihre Herkunft angebende Liste: Senf von Zypern u. ebenso Saft der Skammonienwinde, Kresse von Milet, Zwiebel von Samothrake, Stangenkohl von Karthago u. ebenso Silphion, Thymian vom Hymettos u. Majoran von Tenedos (Eub. frg. 19 [2, 171f Kock] bei Athen. 1, 28d; Poll. 6, 67). Bei Alexis erläutert ein Koch alles, was er zur Ausübung seiner Kunst nötig hat: zunächst Sesamkörner, dann ‚Trauben in kleinen Mengen, Fenchel, Dill, Senf, Stangenkohl, Silphion, ge-

trockneten Koriander, Sumach, Kümmel, Kaper, Oregan, Zipolle, Knoblauch, Thymian, Salbei, gekochten Wein, Sesel, Raute, Lauch' (Alexis frg. 127 [2, 343 Kock] bei Athen. 4, 170a/b; vgl. Poll. 6, 66; Pollux bringt πέπερι anstelle von σέσελι in der Liste). G. u. andere Lebensmittel, die, untereinander gemischt, einen kräftigen Geschmack ergaben, zählt die folgende Liste auf: Trauben, Salze, gekochter Wein, Silphion, Käse, Thymian, Sesam, Natron, Kümmel, Sumach, Honig, Oregan, Küchenkräuter, Essig, Öle, frisches Grün für grüne Soßen, Kapern, *Eier, Feigenbaumblätter, Brühe (Antiphan. frg. 142 [2, 69 Kock] bei Athen. 2, 68a; vgl. Poll. 6, 66, der Sumach u. Honig hinzufügt; vgl. Athen. 4, 170b/c u. dazu Poll. 6, 65/71). Allerdings gab es auch eine Reaktion der Köche selbst gegen den übermäßigen G.gebrauch; nach dem Lustspieldichter Anaxippos (frg. 1 [3, 296 Kock] bei Athen. 9, 403e/f) versuchten zwei griech. Köche des 4. Jh. vC., Sophon v. Akarnien u. Damoxenes v. Rhodos, Schüler des Sizilianers Labdakos, den Lebensmitteln ihren natürlichen Geschmack zu belassen, indem sie auch die alten, immer wieder verwendeten Zutaten ‚Kümmel, Essig, Silphion, Käse u. Koriander' (Athen. 9, 403e/f) verbannten. Die Kaiserzeit sollte aber noch viel stärkere Geschmacksausprägungen bringen.

b. Römische Küche. Die Verwendung von G. bei den Römern hatte die gleiche Bedeutung u. nahm eine ähnliche Entwicklung wie bei den Griechen, jedoch mit einer sehr wichtigen Änderung, die sich zu Ende des 1. Jh. nC. durch die Eröffnung des direkten Seewegs nach Südindien ergab.

1. Einheimische Gewürze. Die G.pflanzen nahmen einen Ehrenplatz in dem von den Römern sehr geschätzten *Garten ein: ‚Romae quidem per se hortus ager pauperis erat' (Plin. n. h. 19, 19, 52); man aß leicht verdauliche Gemüse, u. ‚die Verwendung von einigen als G. bezeugt, daß es gebräuchlich war, Einheimisches zu benutzen, u. daß kein Verlangen nach Pfeffer aus Indien u. Produkten bestand, die man von jenseits der Meere holte' (ebd. 19, 19, 58); Plinius fügt hinzu, in Rom selbst stelle man Töpfe mit Gemüsepflanzen in die Fenster (ebd. 59). Martial zB. ließ dort Raute wachsen (Mart. 11, 18, 2). Cato, Columella, Plinius u. Palladius geben eine Fülle praktischer Ratschläge für Anbau u. Verwendungsart von G.pflanzen. So beschreibt Columella die Konservierung von Gemüsen; man legt sie in Salzlake u. Essig u. fügt getrockneten Fenchel hinzu, Wurzel von Silphion, Dill, Raute, Lauch u. verschiedene Pfefferkräuter; mit allen möglichen Sorten von Kräutern kann man auch Wein konservieren u. sogar Sauermilch mit einem Kräuterbündel (viridium condimentorum fasciculos, origani, mentae, cepae, coriandri [Colum. 12, 8, 1]), das später durch Pfefferkraut u. Lauch ersetzt wird. Im Anschluß an Theophrast beschreibt Plinius (n. h. 19, 32, 101/56, 175) nacheinander den Gebrauch von Zwiebeln, Lauch, Knoblauch, Senfrauke, Gartenkresse, Raute, Sellerie, Minze, Kreuzkümmel, Kaperstrauch, Kümmel, Liebstöckel, Pfefferkraut, Schwarzkümmel, Anis, Dill, Mohn, Koriander, Malve, Kerbel, Senf, Fenchel u. Thapsie. Vom Mohn beschreibt Plinius drei Sorten u. ihre entsprechende Verwendung (ebd. 19, 53, 168); zu seiner Verwendung in Backwaren vgl. Cato agr. 79. 84; Plaut. Poen. 326. Auch in dem von Vergil georg. 4, 125/48 geschilderten Garten des korykischen Greises bei Tarent wird Mohn (ebd. 131) angebaut; ebenso soll schon Tarquinius Superbus davon in seinem Garten gehabt haben (Plin. n. h. 19, 19, 50; 19, 53, 169; vgl. Steier, Mohn 2433/46). Die Aufzählung des Plinius ist keineswegs erschöpfend. Der Reichtum eines differenzierten Vokabulars spiegelt die eingehende Kenntnis der Römer von G.pflanzen wider, wie André, Lexique 8 zeigt, der auf zwölf verschiedene Namen allein zur Bezeichnung von Pfefferkraut hinweist. Für eine Gesamtbeschreibung der einheimischen Würzpflanzen u. ihrer verschiedenen, in der Küche verwendeten Teile vgl. die ausführliche Untersuchung von André, Alimentation 201/7. Bemerkenswert ist die Beliebtheit der Raute trotz ihres unangenehmen Duftstoffs; sie wurde ebenso gern gebraucht wie heutzutage die Petersilie; man gab davon sogar in überzuckerte Süßspeisen (Apic. 7, 299f); Plinius (n. h. 19, 45, 156) weist darauf hin, daß Cornelius Cethegus iJ. 198 vC. mit Raute gewürzten Wein an das Volk austeilen ließ u. erwähnt auch noch an anderer Stelle einen solchen Wein (ebd. 14, 19, 105; vgl. Andrews, Use 371/3). Wie der μυττωτός für die Griechen sei als ein für die Römer ebenso typisches Gericht noch das moretum erwähnt, von dem PsVergil u. Ovid das Rezept überliefern: man zerstampft in einem Mörser trockenen, gesalzenen Käse mit vier Knoblauchzehen, Sellerie, Raute u. Koriander, gibt Öl u. ein we-

nig Essig dazu u. vermischt das Ganze; das moretum geht auf ein altes, dem Mythos nach der Göttin Kybele vorgesetztes Gericht zurück (vgl. Ovid. fast. 4, 367. 371; PsVerg. moret.).

2. Exotische Gewürze. Vom 3. Jh. vC. bis zum 1. Jh. nC. dringen mehr u. mehr exotische G. ins röm. Reich ein. Die Griechen üben dabei nicht nur einen literarischen Einfluß aus, wie bei Plautus die Übernahme der Gestalt des Kochs aus der Neuen Komödie zeigt, sondern beeinflussen auch nachhaltig die Küche der Römer trotz deren Zuges zur Strenge. Etrurien, Großgriechenland u. Sizilien, aber auch Karthago als wichtiges Verteilungszentrum für das Silphion der Kyrenaika (vgl. Eub. frg. 19 [2, 171f Kock] bei Athen. 1, 28d; Poll. 6, 67) trugen zur Verbreitung orientalischer G. bei. Der Koch des Pseudolus bei Plautus würzt aber nicht wie andere Köche Kräuter mit weiteren Kräutern wie coriandrum, feniculum, alium, atrum holus (Plaut. Pseud. 813f) u. gibt gar noch ein Pfund Silphion u. Senf (ebd. 816f) hinzu, eine Menge, die die Eingeweide durchaus robuster Tischgäste zu zerreißen u. ihr Leben abzukürzen geeignet ist; vielmehr verwendet er ganz wunderbare, ein hohes Lebensalter sichernde G., phantastische Schöpfungen des Plautus von orientalischem Wohlklang wie cocilendrum, cepolendrum, maccis, secaptis (ebd. 831/3) für die Meerestiere u. cicimalindrum, hapalopsis, cataractria (ebd. 835f) für die Landtiere (vgl. F. Middelmann, Griechische Welt u. Sprache in Plautus' Komödien, Diss. Münster [1938] 12/4; Dohm 142/9). Griechischen Ursprungs ist auch die kleine, bei Sisenna erhaltene Satire vom Testament des Schweinchens M. Grunnius Corocotta (Grunzwildling), das seinen testamentarischen Verfügungen noch die besorgte Bitte hinzusetzt, seinen Körper gut zu behandeln u. mit feinen Würzmitteln wie Nußkernen, Pfeffer u. Honig reichlich zu würzen, damit sein Name für ewige Zeiten genannt werde (Test. porcelli: F. Bücheler [Hrsg.], Petronii saturae [1958] 346f). – Das Silphion oder die meist aus dem Nahen u. Mittleren Osten stammende, laserpicium genannte Art ist das erste der häufig gebrauchten exotischen G. Cato kannte es nur als Heilmittel oder als Konservierungsmittel für seine Linsen (agr. 116; 157, 7); der hohe u. stabile Preis veranlaßte die Konsuln iJ. 93 vC. zur Einfuhr von 30 Pfund als Staatsreserve; als *Caesar sich im März 49 des Staatsschatzes bemächtigte, fand er 1500 Pfund Silphion vor (Plin. n. h. 19, 15, 40). Um die Mitte des 1. Jh. nC. verschwand die Pflanze infolge von Abweidung durch das Vieh der Staatspächter aus der Kyrenaika u. wurde durch den persischen Laser ersetzt, dessen Saft trotz seines üblen Geruchs bei den Römern sehr geschätzt war (vgl. Andrews, Silphium 235; André, Alimentation 207/9). Plautus kannte auch den Brauch, etwas Duftöl in honiggesüßten Wein zu gießen (Pers. 87f). Durch die Unterwerfung Kleinasiens, die Eroberungen Sullas, Lucullus' u. Pompeius' wurden die Römer mit orientalischen Gebräuchen näher vertraut u. begannen, sich leidenschaftlich den noch als Luxusartikel geltenden exotischen G. zuzuwenden. Vom 1. Jh. vC. an nahm dann die Verbreitung dieser G. stark zu. Zur Zeit des Plinius u. des Dioskurides werden sie dank der Intensivierung der Handelsverbindungen bis zum Fernen Osten hin wenigstens für die wohlhabenden Klassen geläufige Produkte. Ihr Gebrauch verbreitet sich auch in den westlichen Provinzen, u. die Leidenschaft für entlegene G. wird so auf das MA übertragen. Besonders die Apicius zugeschriebene Ars coquinaria verbreitet im Abendland die Kunst griechischer Köche u. ihren Gebrauch von G.; Miller 10 meint sogar: ‚They introduced to the West a new mode of life.' Die Ars coquinaria, eine Sammlung griechischer, eigener u. später eingefügter Rezepte, zeugt von einer kontinuierlichen Praxis (vgl. B. Flower-E. Rosenbaum, Apicius, the Roman cookery book [London 1958] 9/15; André, Apicius VII/XXIII). Apicius erwähnt ungefähr 60 G., von denen 50 innerhalb u. 10 außerhalb des röm. Reiches wachsen. Die Excerpta aus Apicius aus dem 5./6. Jh. nC. bringen daraus eine Liste im Hause unentbehrlicher G., zu denen immerhin so exotische G. wie Safran, Laser, Pfeffer, Ingwer, Zimtblatt, Kostwurz, indische Narde, indischer Spik, Kardamom u. G.nelke gehören. Für eine eingehende Beschreibung der Verwendung der verschiedenen G. in den Rezepten des Apicius vgl. André, Alimentation 209/11. Besonders berühmt ist Apicius für seine G.soßen; die Ars coquinaria verarbeitet auch seine Abhandlung De condituris, die 138 Rezepte für G.soßen bringt. Der Pfeffer erscheint dabei fast überall u. war nicht nur in den Küchen, sondern auch auf den Tischen bei Einladungen vertreten, wie piperatoria,

Pfefferbüchsen, zB. die in Chaource in Frankreich gefundene, zeigen (vgl. Miller 83₁). Von G.weinen bringt die Ars coquinaria eingangs das Rezept eines conditum paradoxum mit vier Unzen zerstoßenem Pfeffer, drei Skrupeln Mastix, je einer Drachme Nardenblätter u. Safran (Apic. 1, 1, 1); selbst für die Mitnahme auf Reisen wird ein eigenes Rezept für honiggesüßten Wein angeführt (ebd. 1, 1, 2). – Die großen Handelsstraßen suchte Augustus zur Erschließung neuer Einnahmequellen für den röm. Staat unter Kontrolle zu bringen. Aus *Ägypten, wo der Anbau der besten mediterranen G.sorten bereits entwickelt war, machte er eine kaiserliche *Domäne. Nach dem Scheitern der Eroberung Südarabiens einerseits u. der Entdeckung des Phänomens des Monsuns andererseits (vgl. Parry 1, 51/5) strebte er danach, den Weg nach Indien durch den Bau großer Spezialschiffe u. die Aufnahme diplomatischer Beziehungen zu den Häfen am Roten Meer zu eröffnen (vgl. Miller 13/5. 82f). Weiterhin suchten die Römer Häfen an den drei wichtigsten Handelsstraßen, über die in der antiken Welt die G. von den Herkunftsländern befördert u. verteilt wurden, zu kontrollieren; die nördliche dieser Straßen verlief von *China mit der Seidenstraße über Kleinasien u. das Schwarze Meer, die mittlere, der entlang im großen u. ganzen Alexander gezogen war, folgte dem Persischen Golf u. dem Euphrat nach Syrien, u. die südliche, die Weihrauchstraße, führte durch das westliche *Arabien oder das Rote Meer nach Ägypten. Die Rolle Ägyptens, wo auch die von Indonesien über Madagaskar u. die ostafrikanische Küste entlang führende oder zum Nil übergehende Zimtstraße endete (vgl. ebd. 119/72), bauten die Römer weiter aus. Ägypten wurde so zum Hauptumschlagplatz zwischen dem Mittelmeer u. dem Osten. Unter Marcus Aurelius wurden die Zolltarife des Roten Meeres kodifiziert u. später dann in die Digesten Justinians aufgenommen. Neben anderen aromatisch duftenden Stoffen sind besonders besteuert: Langpfeffer, weißer Pfeffer, Nardenblätter, Kostwurz, Ingwer, Zimtblatt (μαλάβαθρον), Narde, indisches G. (‚aroma indicum'), Asant u. Kardamom. Der schwarze Pfeffer war für eine Besteuerung zweifellos schon zu gewöhnlich. Wegen fortlaufender Teuerung sah sich Diokletian gezwungen, im Edictum de maximis pretiis vJ. 301 Maximaltarife, u. a. für G., festzusetzen (vgl. ebd. 24f). Unter Domitian war es iJ. 92 nC. nötig gewesen, in Rom Speicher, die horrea piperataria, zu Schutz u. Kontrolle für Pfeffer u. andere G. zu errichten. Exotische G. gehören damit erneut zu den Reserven der Stadt. Bei ihrer Belagerung iJ. 408 konnte Alarich u.a. 3000 Pfund Pfeffer fordern (vgl. Zos. hist. 5, 41, 4), einen Tribut, der die verbreitete Hochschätzung von G. belegt. Größere Städte besaßen eigene Straßen oder Märkte, auf denen sich der G.handel abspielte. Man brachte unbrauchbar gewordenes Papier dorthin, damit es zum Einpacken verwendet werden konnte. Martial (3, 2) möchte deshalb ein Büchlein schnell verschenken, um es vor diesem Schicksal zu bewahren (vgl. W. W. Müller, Art. Weihrauch: PW Suppl. 15 [1978] 733f).

IV. Beurteilung. Mit der Leidenschaft der Griechen u. Römer für eine raffinierte Küche entwickelt sich gleichzeitig eine moralische Reaktion, die im Namen des Einfachen u. Natürlichen die Verwendung teurer, als fremde u. verderbliche Produkte empfundener G. verurteilt (vgl. Cels. 2, 21. 25; Plut. tuend. san. praec. 26, 137B). Als Gegenbild zum Luxus der Städte wird das Ideal eines einfachen u. unabhängigen ländlichen Lebens aufgestellt (Plin. n. h. 19, 19, 52). Im Kontrast zu den Düften der nach Rom importierten Aromata steht der typische Knoblauchgeruch des Bauern (Plaut. most. 39. 48; Verg. ecl. 2, 10f). Horaz wird bei einer Landpartie Opfer der Schwärmerei vom ländlichen Leben, u. die ruchbare Wirkung des Knoblauchs läßt ihn die derben Eingeweide der Schnitter preisen: O dura messorum ilia! (epod. 3, 4). Vor allem aber eine philosophisch-asketische Lebensanschauung zieht die Verurteilung der G. u. der mit ihnen verbundenen kulinarischen Freuden nach sich. Platon, durch den Luxus der sizilischen Tafel abgeschreckt (ep. 7, 326b/d), führt diese Gattung philosophischer Scheltrede ein. Die Kochkunst mit ihren Würzen gehört in Wirklichkeit zur Kunst der Schmeichelei, die im Gewand der Heilkunst sich in die Medizin einschleicht (ders. Gorg. 464d. 518b). Mit der Diät der Wächter erstellt Platon eine philosophische Speisekarte auf vegetarischer Basis (resp. 2, 372a/d); als ὄψον sind mit dem *Brot erlaubt: Salz, Oliven, Käse, Zwiebeln u. Gemüse, wie die Landleute sie kochen. Als Beigabe für Getränke kann man auch Myrtenbeeren u. Eicheln rösten. Als Glaukon in seiner Entgegnung diesem ‚Schweinefraß' die

Verfeinerungen der zeitgenössischen Tafelfreuden entgegenstellt, reizt es Sokrates, die Entwicklung überflüssiger Bedürfnisse von dem Punkt an zu beschreiben, wo eine Stadt sich der Sinnenlust (τρυφῶσα πόλις), den Parfüms, den Kurtisanen u. den Appetithäppchen u. Gaumenkitzlern hingibt (ebd. 372e/373c). Philemon (frg. 98 [2, 509 Kock]) nennt die einfachen Küchenpflanzen beim Namen: λάχανον, κάππαρις, θύμος, ἀσπάραγος; die Pythagoreer zählen Malve u. Asphodel dazu (vgl. Detienne 76/114). Zugunsten einer einfachen Lebensweise bringt Plutarch das ad absurdum geführte Argument des Hegesander (Athen. 13, 564a), niemand wolle Fleisch oder Fisch ohne Zutaten oder G. essen; man bestreicht nun sogar schon G. von Syrien u. Arabien mit Öl u. Essig, als gehe es um die *Einbalsamierung eines Leichnams (Plut. es. carn. 1, 995B/C). Auch der gewürzte Wein ist eine Verfälschung der natürlichen Reinheit; wer ihn mit Aloe färbt oder mit Zimt u. Safran würzt, ist wie jemand, der eine Frau für ein Festmahl herausputzt oder sie öffentlich anbietet (Plut. quaest. conv. 7, 693C). Zum sittlichen Verfall gehört auch die Zerrüttung des alten Sinns für das Teilen in der Gemeinschaft, denn καρυκεῖαι in Soße kann man nicht teilen (ebd. 2, 644B). Die Beschreibung von Schlemmereien (vgl. Lucian. Lexiphanes) u. die Feindseligkeit gegenüber der gewürzten Küche werden Gemeinplätze philosophischer Mahnrede (Muson. 18B). Da im übrigen die Natur im Menschen den Appetit angelegt hat, ist der Hunger das beste G. (Xen. mem. 1, 3, 5; Cic. fin. 2, 28, 90; Tusc. 5, 32, 90; Sall. Iug. 89, 7; Hor. sat. 2, 2, 20f; Plin. n. h. 12, 14, 29).

V. Bildersprache. Da Würzpflanzen den Griechen schon von ihren Gärten her bekannt waren, konnten daraus hergeleitete Metaphern an Gegebenheiten des täglichen Lebens anknüpfen. Um zB. von jemand auszudrükken, er sei noch nicht am Anfang, konnte Aristophanes sagen: ‚Er ist noch nicht im Sellerie u. in der Raute‘ (vesp. 480); denn nach dem Scholion zSt. war der Eingang der Gärten vor den Häusern mit Sellerie bepflanzt. Die an sich schon geringe Größe der Kümmelkörner ging in das Bild des Kümmelspalters (κυμινοπρίστης, Theocr. 10, 54f; Plut. quaest. conv. 2, 1, 632C) zur Bezeichnung eines Geizhalses ein, wie auch in den originellen Ausdruck κυμινοπριστοκαρδαμογλύφος bei Aristoph. vesp. 1357, der das Bild durch das Zusammenkratzen von Kresse (κάρδαμα) noch steigert (vgl. Taillardat 246; H. Gossen, Art. Kümmel: PW Suppl. 8 [1956] 256). Auch die bloßen G.bezeichnungen konnten Personen als Beinamen gegeben werden, zB. ‚Kaper‘ u. ‚Pfeffer‘ (vgl. L. Robert, Noms indigènes dans l’Asie Mineure gréco-romaine 1 [Paris 1963] 77/81; J. u. L. Robert, Bulletin épigraphique: RevÉtGrec 89 [1976] 438 nr. 140); weil ‚Oregan‘ der Beiname einer bekannten Persönlichkeit war, wurde sogar das mit Namen versehene *Bild der Pflanze sorgfältig an der unteren rechten Seite eines Epitaphs in Smyrna eingraviert (vgl. L. Robert, Documents d’Asie Mineure: BullCorrHell 101 [1977] 43/54). – Die gegensätzlichen Geschmacksrichtungen von G. legten nahe, zwei Reihen von Metaphern zu bilden, die auf entgegengesetzte Qualitäten zurückgehen. Starker u. scharfer Geschmack ruft die Vorstellung von Bitterkeit u. unangenehmem Charakter hervor. Der griech. Ausdruck für ‚ein vor Zorn scharfes Auge machen‘, δριμὺ βλέπειν, ergibt bei Aristophanes eine metaphorische Reihe mit Senf νᾶπυ βλέπειν (equ. 631), Oregan ὀρίγανον βλέπειν (ran. 603), Kresse κάρδαμα βλέπειν (vesp. 455), Pfefferkraut θυμβροφάγον βλέπειν (Ach. 254), einem scharfen Saft, vielleicht dem Silphion, ὀπὸν βλέπειν (pax 1184), schließlich einer scharfen Soße ὑπότριμμα βλέπειν (eccl. 292; vgl. Taillardat 17. 216/8). Im Lateinischen hat die Raute den gleichen Ruf von Schärfe u. kann somit eine unliebsame Person oder die Heftigkeit ihrer Äußerungen bezeichnen (Cic. ep. fam. 9, 23, 2); auch die Redensart ‚in rutae folium conicere‘ (Petron. 37. 58), um Zorn auszudrücken, stammt daher. In den Wendungen ‚piper non homo‘ (ebd. 44), ‚piperata manus‘ (Mart. 8, 59, 4) spielt Pfeffer die gleiche Rolle. Milder u. lieblicher Geschmack dagegen ruft Süße u. Angenehmheit des Lebens wach, so das Aroma von Sesamkörnern, Myrtenbeeren, Mohn, Minze (Aristoph. av. 159/61; zu Mohn u. Sesam vgl. Petron. 1) u. Polei (Cic. ep. fam. 16, 23, 2). Augustus spielt bei Macrobius (Sat. 2, 4, 12) auf Maecenas als ‚Laser von Arezzo‘ (laser Aretinum) an, ein Spaß über seinen ‚lieben Freund‘, da er sich gleich dem so geschätzten G. sehr rar macht. – Der köstliche Geschmack u. die wohltuende Wirkung von G. machen es verständlich, daß das Griechische, sogar um kräftige Geschmacksrichtungen zu bezeichnen, eine das Milde u. Angenehme ausdrückende Wortfa-

milie gewählt hat. Athenaios bemerkt, daß sogar Essig von den Attikern ἥδος (2, 67c) genannt wird (vgl. Chantraine aO. [o. Sp. 1178f] 406f). Ἥδυσμα hat sich also auf den allgemeinen Sinn von G. hin entwickelt, während das lateinische ‚condimentum' sich zum Sinn von Annehmlichkeit u. Vergnügen hin verschiebt. Condire wird in ganz alltäglichen metaphorischen Redewendungen gebraucht, um das Angenehme von etwas auszudrücken, zB. comitate condita gravitas (Cic. Cato 10). Bei Plutarch kann ein Freund die göttlichste Würze sein (quaest. conv. 7, 697D), mit lieblichem Geschmack vermischt, u. sogar das Exil wie bestimmte Kräuter seine Bitterkeit verlieren (exil. 3, 599F). Die Musik wird oft mit einer würzigen Begleitung verglichen; bei Aristophanes zB. haben die lyrischen Dichter der Harmonie Geschmack gegeben (ἐχύμισαν, thesm. 162). Das Beispiel fügt sich in eines der im Griechischen u. Lateinischen höchst natürlichen Vergleiche des Wortes mit geistiger Nahrung ein. Das Wort kann für sich allein ein Vergnügen sein; so erzählt Plinius d. J., mitten im Verlauf einer Mahlzeit sei rezitiert worden, um die Feinschmeckerei mit geistigem Vergnügen zu würzen (ep. 3, 1, 9). Das Bild des G. in der Sprache stellt all das dar, was einer Rede Würze verleihen kann; so sind für Cicero die facetiae die condimenta sermonum (de orat. 2, 67, 271); für Lukian ist es der Umstand, mit attischen Worten zu würzen (rhet. praec. 16). Die Vorstellung des Angenehmen, das G. durch ihren Geschmack der Nahrung vermitteln, kann sich zur Vorstellung von Schmeichelei oder überflüssigem Beiwerk verschieben. So nennt Platon die Sophistik eine Kunst des Würzens (ἡδυντικὴ τέχνη, soph. 223a); bei Plutarch ist das Ziel des Schmeichlers zu ὀψοποιεῖν καὶ καρυκεύειν (adul. et am. 11, 55A), u. mit Freimut kann sogar noch die Schmeichelei gewürzt werden (ders. Her. mal. 9, 856D). Aristophanes vergleicht demagogische Redner mit würzenden Köchen; der Metzger in den ‚Rittern' weiß zur gewürzten Soße seine Rede zu halten (καρυκοποιεῖν, equ. 343), ebenso würzt der Sklave seine Redeweise mit kleinen Reflexionen (καταπάττειν, ebd. 99; vgl. thesm. 162; Taillardat 441). Der Metapher bedient sich Aristophanes auch, um Mängel des Euripides zu umschreiben; sein Stil sei zu gewürzt u. entbehre im Vergleich zu Aischylos substantieller Nahrung: ‚Gerichte mit Essig, Silphion, Zwiebel, Beete, Frikassee, Pastete, Hirn, Oregan, all das ist nur widernatürliche Unzucht im Vergleich zu einem ordentlichen Stück Fleisch' (καταπυγοσύνη ταῦτ' ἐστὶ πρὸς κρέας μέγα, Aristoph. frg. 130 [1, 423 Kock]; die Deutungen des Textes sind keineswegs einheitlich, jedoch legt sich die hier gegebene Übersetzung von Kontext u. Sprachgebrauch des Aristophanes her nahe). Strattis, ein Dichter der Alten Komödie, zieht zu Euripides noch das griech. Sprichwort heran ‚Kein Parfüm in die Linsen' (ὅταν φακῆν ἕψητε, μὴ 'πιχεῖν μύρον, frg. 45 [1, 724f Kock]), um damit die überflüssige Aufmachung einer ganz banalen Sache zu kennzeichnen. Petronius hat den Eindruck, die *Geschwätzigkeit u. das überspannte Gerede von jungen Leuten seien allem Anschein nach mit Mohn u. Sesam gewürzt (1, 3). So kann insgesamt gesehen das Würzen in seinen gegensätzlichen Geschmacksrichtungen ein Abbild des Lebens in seinen verschiedenen Aspekten widerspiegeln.

B. Israelitisch-jüdischer Bereich. Thematische Abhandlungen über G.pflanzen aus den Gebieten der *Botanik, des Handels u. der Kochkunst wie bei Griechen u. Römern sind in der israelit.-jüd. Literatur der Antike entsprechend ihrem vorwiegend religiösen Charakter nicht zu finden. Die nicht allzu häufigen Erwähnungen können kein umfassendes Bild von der Stellung der G. in der betreffenden Kultur ergeben, lassen jedoch einen Zug zur Zurückhaltung in der Führung von Küche u. Tafel erkennen u. zugleich einen Bezug zu Gesetz u. Kult.

I. Altes Testament. Ein Allgemeinbegriff wie ἥδυσμα oder condimentum für G. kommt im AT noch nicht vor. Wo die LXX mit ἥδυσμα übersetzt, sind damit aromatische Stoffe wie bośæm (Balsam), sam (wohlriechende Paste) u. roqaḥ (würzige Salbe) wiedergegeben, die auch bei Ausweitung des Begriffsinhalts ihre Grundbedeutung nicht verlieren. Daß jedoch auch G. im eigentlichen Sinne bekannt waren, ergibt sich aus Klima u. Beschaffenheit des Landes selbst u. seiner Nachbarschaft zu zwei großen G.verbrauchenden Ländern wie Ägypten u. Mesopotamien sowie der geographischen Lage Israels als Zwischenglied u. Durchgangsland (vgl. Gen. 37, 25). Semitische Handelstätigkeit schließlich führte sogar zur Aufnahme semitischer Wörter für bestimmte G. in andere Sprachen (zB. Kümmel; vgl. E. Masson, Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec [Paris 1967] 51f). – Von den damals

schon bekannten G. sind in der Bibel nur etwa 10 erwähnt u. diese weniger in unmittelbarem Zusammenhang mit Küche u. Ernährung als in Bezügen zu Opfer- u. Räucherwerk, zu Wohlgerüchen u. Salben sowie als Bestandteile von Bildern u. Vergleichen. Ein eindeutiger Bezug zur Nahrung besteht in Num. 11, 5 bei der Erwähnung von Lauch (ḥaṣîr), Zwiebel (bāṣāl) u. Knoblauch (šûm), die die Israeliten in Ägypten in Fülle hatten u. deren verschiedene Arten nicht nur als Würz-, sondern auch als Gemüsepflanzen in beträchtlichen Mengen verzehrt wurden (vgl. Feliks 169/75; Moldenke 32/5; Walker 90f. 110f. 156f). Stattdessen steht in der Wüste den Israeliten nur Manna zur Verfügung, das aussieht wie Samen von Koriander (gad; vgl. Num. 11, 7/9 u. Ex. 16, 31), eine würz- u. heilkräftige Pflanze, die sowohl in Ägypten als auch auf dem Sinai u. in Israel frei wächst (vgl. Harrison 39f; Moldenke 86; Walker 60f). An den Auszug aus Ägypten erinnern die Bitterkräuter (mᵉrorîm, vgl. Ex. 12, 8; Num. 9, 11) des Pesaḥ-Festes, die in der späteren Tradition mit verschiedenen bitterstoffhaltigen Kräutern u. Salatpflanzen identifiziert werden (Feliks 194/6; Harrison 29; Moldenke 74f; Walker 36. 239). Den Anbau von G. im Lande Israel bezeugt Jes. 28, 25: ‚Der Landmann streut Schwarzkümmel (qæṣaḥ) aus u. sät Kreuzkümmel (kammon).' V. 27: ‚Der Schwarzkümmel wird nicht mit dem Dreschschlitten gedroschen u. das Rad des Dreschwagens nicht über den Kreuzkümmel gefahren, sondern Schwarzkümmel wird mit dem Stock ausgeschlagen u. Kreuzkümmel mit dem Stab.' (Zum Dreschschlitten vgl. Dalman 3, 85/91 u. Abb. 21/4.) Die im Gegensatz zu Fachliteratur u. Wörterbüchern in Übersetzungen öfters anzutreffende Wiedergabe von qæṣaḥ mit Dill u. kammon mit Kümmel trifft nicht den Sachverhalt, da einerseits Schwarzkümmel einer anderen botanischen Familie als Dill angehört u. andererseits Kreuzkümmel eine andere Gattung als Kümmel darstellt (vgl. Stobart 49/51. 101/3. 190; Feliks 184. 182; Harrison 30f. 33; Moldenke 89. 152f; Löw 3, 435/9; Parry 1, 171/3. 186f; 2, 100/3. 112/5; Walker 66f. 80f). In bildlichem Zusammenhang erfolgt die Nennung der Kaperfrucht (ʾᵃviyyônāh, vgl. Koh. 12, 5): ‚ . . . die Heuschrecke schleppt sich dahin u. die Kaperfrucht platzt, denn der Mensch geht ein in sein ewiges Haus'. Der Kaperstrauch (ṣāläf; vgl. Neh. 3, 30), der im Sommer täglich frische, wenn auch schnell verwelkende Blüten treibt u. dementsprechend dauernd Früchte trägt, gilt als Inbegriff u. Unterpfand von Fruchtbarkeit. Daran anknüpfend, deutet das Bild die Vergeblichkeit stimulierender Bemühungen an u. im Platzen der Frucht, Sinnbild der Vergänglichkeit des Lebens, das unabweisliche Ende. Die in Übersetzungen anzutreffende Wiedergabe von ʾᵃviyyônāh mit ‚Kaper', der Blütenknospe, statt mit ‚Kaperfrucht', die beide, in Essig oder Salzlake eingelegt, zum Würzen dienen, wird deshalb dem Sachverhalt u. dem Bild nicht gerecht (vgl. Feliks 132; Löw 1, 322/31; Moldenke 65f; Walker 70f). – In Verbindung mit verschiedenen Reinigungsriten wird in Ex. 12, 22; Lev. 14, 4. 6. 49. 51f; Num. 19, 6. 18; Ps. 51, 9 eine im Hebräischen ʾezôv genannte G. pflanze erwähnt, die schon die LXX u. in ihrer Nachfolge die meisten Bibelübersetzungen mit Ysop wiedergeben. Abgesehen von der fraglichen sprachlichen Identifikation (vgl. Löw 2, 87f), erheben auch Botaniker Bedenken gegen eine sachliche Identifikation. Ihre Deutung auf origanum maru wird von der Stelle 1 Reg. 5, 13 sowie von der jüd. Tradition (zB. Negaʿim 14, 6; Parah 11, 7 u. in der übereinstimmenden Identifizierung mit arab. ṣaʿtar = Oregan) u. dem bis in die heutige Zeit geübten Brauch der Samaritaner unterstützt, mit Wasser gemischtes Blut der geschlachteten Pesaḥ-Lämmer mit Oregan-Bündeln an die Eingänge der Festzelte zu streichen (vgl. Dalman 7, 105f; zum Ganzen: Feliks 177/9; Harrison 43/5; Löw 2, 84/106; Moldenke 160/2; Walker 102f). – Wenn auch die spezielle Art selbst kaum zu bestimmen ist, so steht doch fest, daß mit laʿᵃnāh (Wermut) eine der im Lande Israel wachsenden Artemisia-Arten gemeint ist, die zumindest von Absinth unterschieden werden kann, da sich dieser Name neben einheimischen Artemisia-Arten im Orient als Fremdwort eingebürgert hat. Alle im AT vorkommenden Erwähnungen von Wermut sagen in keiner Weise etwas über seine Verwendung aus, sondern gebrauchen die bekannte Bitterkeit seines Geschmacks zu bildlichen Vergleichen: Der Götzenverehrer gleicht einer Wurzel, aus der Giftkraut u. Wermut sprießen (Dtn. 29, 17); den Götzenverehrern gibt Jahwe Wermut zum Essen u. Giftwasser zum Trinken (Jer. 9, 14; vgl. 23, 15); wehe denen, die Recht in Wermut verkehren (Amos 5, 7; 6, 12); bitter wie Wermut ist letztlich die

fremde Frau (Prov. 5, 4); Leid u. Unglück des geschlagenen Mannes gleichen Sattmachen mit bitterer Kost u. Tränken mit Wermut, sein Elend sind *Gift u. Wermut zugleich (Lament. 3, 15. 19). Auch als Trank charakterisiert das Bild des Wermuts weder Genuß noch Heilkraft, sondern nur Bitterkeit des Schicksals u. Sorgen des Lebens, kurz alles, was als bedrückend u. bitter schmeckend empfunden werden kann, u. rückt so in die Nähe von Gift u. Galle (vgl. Dtn. 29, 17; Lament. 3, 19; zum Ganzen: Harrison 40f; Löw 1, 379/90; Moldenke 48/50; Walker 236f). – Zu den bisher genannten einheimischen kommen noch einige ausländische Würzpflanzen hinzu. Der exotische Phantasiegarten des Dichters des Hohenliedes enthält u.a. Narde (nerd) u. Kurkuma (karkom), Würzrohr (qānæh [ṭôv]) u. Zimt (qinnāmôn), Kostbarkeiten aus dem fernen Indien (Cant. 4, 14), die noch durch Kassia (qíddāh, vgl. Ex. 30, 24; Hes. 27, 19) u. Zimtblüte (qeṣîʿāh, Ps. 45, 9) aus China ergänzt wurden. Obwohl wenigstens Kassia, Zimt u. Zimtblüte zu G. im eigentlichen Sinne zählen, sind sie nur im Zusammenhang mit hl. Öl, Salben, Räucherwerk u. Duftstoffen genannt, ein Hinweis mehr, daß im biblischen Befund vieles nur zufällig vorkommt u. anderes ebenso zufällig nicht genannt wird. So bringt Cant. 5, 13 noch einen Hinweis auf Würzbeete u. Würzkräuter, u. innerhalb der Opfergesetze wird in Lev. 6, 21 eine Puʿal-Form von māraq verwandt, was ursprünglich das Zerreiben von Kräutern bedeutet u. sich in mārāq, einer Brühe mit hineingeriebenen Kräutern, weiterhin niederschlägt (vgl. Iudc. 6, 19f; Jes. 65, 4 nach der Jes.-Hs. a aus Qumran). Daß auch Weine gewürzt wurden, zeigt die Erwähnung eines Würzweines in Ps. 75, 9 u. Cant. 8, 2b. Dennoch entzieht sich der eigentliche G.gebrauch in israelitischer Zeit weitgehend unserer Kenntnis, wenn auch die Tatsache selbst durch das meist indirekte Zeugnis der angeführten Stellen belegt ist. Zusätzliche Nachweise ergeben sich noch aus dem Ex. 30, 24 erwähnten Gebrauch der Waage zum Abwiegen von G. u. Aromata, da Hohlmaße dafür zu ungenau waren (vgl. H. Weippert, Art. Waage: Galling, Bibl.Reallex.² [1977] 355), u. den archäologischen Funden von kleinen Reibsteinen, Mörsern u. Handmühlen für *Farben u. G. (vgl. G. Fohrer, Art. Mörser: BiblHistHdWb 2 [1964] 1239; A. van den Born, Art. Mühle: Haag, Bibel-Lex.² [1968] 1180; D. Kellermann, Art. Mühle: Galling, Bibl.Reallex.² [1977] 232f).

II. Frühjüdische Literatur. Verglichen mit der Reichhaltigkeit frühjüdischen Schrifttums finden G. verhältnismäßig geringe Erwähnung. Apokryphen u. Pseudepigraphen zum AT bringen nur wenig Botanisches u. noch weniger über G. Nach 4 Esr. 6, 44 entsprossen am dritten Schöpfungstag u.a. ‚Würzkräuter mit wunderbarem Duft' (Kautzsch, Apkr. 2, 367). Eine phantastische Version der Entstehung des Zimts (κινάμωμον) bringt Apc. Bar. gr. 6, 9/12 (88 Picard): Aus dem Kot des mannafressenden Vogels Phoenix entsteht ein Wurm, dessen Kot wiederum den Zimt ergibt, den Könige u. Fürsten gebrauchen. Zimt erwähnt auch Hen. aeth. 30, 3; 32, 1 bei der Reise des Sehers nach Osten. Neben anderen Würzbäumen erblickt er einen wohlduftenden Zimtbaum. Im aram. Fragment 4QHen^c 1, 12 (J. T. Milik, The books of Enoch. Aramaic fragments of Qumrân cave 4 [Oxford 1976] 201; vgl. Abb. 13) ist in Zeile 25 in etwa noch qwnm dafür zu entziffern, womit qwnmʾ (Zimt) gemeint sein dürfte. In Fragment 4QHen^e 1, 26 (ebd. 231f; vgl. Abb. 18) wird in Zeile 18 neben Narde u. Mastix auch Kardamom genannt, das damit zum ersten Mal im Jüd.-Aramäischen vorkommt. Derselbe Vers führt außerdem den im biblischen Schrifttum noch nicht genannten Pfeffer an, der nichtsdestoweniger auch schon früher im Vorderen Orient bekannt war; bei Ausgrabungen in Jericho wurde dieses wichtige Welthandels-G. neben Gemüse, Oliven u. Zwiebeln gefunden (vgl. F. Nötscher, Biblische Altertumskunde [1940] 37). – In Philons Werk ist mehrfach von ἥδυσμα u. einigen einzeln genannten G. die Rede, in Reaktion gegen die Schlemmereien seiner hellenisierten Umwelt u. der philosophischen Diatribe entsprechend in abweisendem Sinn. So dreht der Genießer, den sein Bauch niederzieht, wie die Schlange im Paradies den Kopf im Kreise u. reckt sich, um den Duft der würzigen Leckerbissen einzuatmen (opif. m. 158). Am Bitterwasser (Ex. 15, 25) wirft der Herr den nach Ägypten schmachtenden Israeliten ein versüßendes Holz wie ein G. in die Seele (Philo post. Cain. 156) u. verwandelt dadurch Abneigung gegen Anstrengung u. karges Leben in Zuneigung. Wer nicht nach oben schaut, vermag das Manna, die göttliche Vernunft, nicht zu schätzen; er bleibt an Lauch, Zwiebeln u. Knoblauch hängen (Num. 11, 5), die übel riechen u. in

den Augen schmerzen. Innerhalb eines längeren Exkurses gegen Luxus u. Schlemmerei stellt Philon auch die ἡδύσματα zur Debatte (somn. 2, 49. 155), nennt allerdings selbst aE. des Buches (ebd. 301) seine Fragen u. Erörterungen zur hl. Schrift im übertragenen Sinne ἡδύσματα zur Erbauung des Lesers. Den ägypt. König der Josefsgeschichte vergleicht Philon mit dem Geist, der ein Freund des Körpers u. seiner *Begierden wird. Für den König u. für einen solchen Geist sind Oberbäcker, Obermundschenk u. Oberküchenmeister ständig mit der Zubereitung von Backwerk, Getränken u. gewürzten Speisen beschäftigt. Als Ergebnis davon wird der so Beherrschte ein Sklave der Lust u. Feind der Tugend (Jos. 152). Unallegorisch u. rationalistisch ist die Erklärung, warum das Fleisch eines Gemeinschaftsopfers am dritten Tag nicht mehr gegessen werden darf (Lev. 19, 6): Es tritt Fäulnis ein, auch wenn G. hinzugesetzt ist (spec. leg. 220). Ähnlich ist es widersinnig, das Lamm in der Milch seiner Mutter zu kochen (Ex. 23, 19; 34, 26; Dtn. 14, 21); denn die Milch ist nach weiser Fürsorge Nahrung des lebenden u. heranwachsenden Tieres, nicht Würze u. schmackhafte Zutat zum toten (Philo virt. 143). Sogar ein König, Lenker der Völker, wird zum Gelenkten, läßt er seiner Lust die Zügel schießen u. geht auf in Schlemmereien mit gewürzten Speisen (quod omn. prob. lib. 31). Dem beugen die Therapeuten vor, die ihre Kost in Einfachheit u. Kargheit verzehren, höchstens mit Salz u. Ysop gewürzt (vit. cont. 37. 53. 73. 81). Wo Philon einzelne Würzpflanzen erwähnt, geschieht es im Anschluß an den biblischen Bericht; wo er allgemein von G. spricht, warnt er, sich von der eigentlichen Bestimmung des Menschen durch Luxus, Genuß u. Schlemmerei abbringen zu lassen. – Ein mehr fachlich botanisches Interesse für Pflanzen, wenn auch dabei G. in nur sehr geringem Umfang vorkommen, zeigt Flavius Josephus. Bei der ausführlichen Beschreibung des *Bilsenkrauts vergleicht er u. a. dessen Blume mit den Blättern des Mohns u. erwähnt diesen damit als erster in der jüd. Literatur (vgl. ant. Iud. 3, 177). Im Zusammenhang mit der Darstellung des biblischen Gesetzes führt er außerdem noch Ysop (ebd. 2, 312), Zimt u. Kalmus (ebd. 3, 197; vgl. b. Iud. 6, 390) an. Da er im rein sachlichen Bereich verweilt u. auch eine weitergehende u. verschiedenartige Verwendung der genannten Substanzen übergeht, spielen nähere Ausführungen über ihre Wertschätzung u. Beurteilung sowie ihren metaphorischen Gebrauch bei ihm keine Rolle.

III. Literatur der talmudischen Epoche. Der im Althebr. noch nicht vorhandene Allgemeinbegriff für G. ist seit dem Mittelhebr. der Mischnah (vgl. zB. ʿOrlah 2, 10. 15; Kelim 2, 7) als tavlîn bis in die heutige Zeit geläufig. Aus der Fülle des Materials seien jeweils nur einige halachische u. haggadische Belege angeführt, die Stellung u. Bedeutung einzelner G. sowie der G. schlechthin zu verdeutlichen geeignet erscheinen.

a. Befund. Über die im AT genannten G.-pflanzen hinaus führen Mischnah, Tosefta u. Talmudim wenigstens 30 weitere G. an, wobei in dieser Zählung die verschiedenen Arten einzelner Gattungen nicht mitgerechnet sind (vgl. Löw 4, 69/75. 78/81). Als G. im weiteren Sinne können auch einige Salat- u. Gemüsepflanzen gelten wie Kresse, Pfefferkraut, Endivie, Zichorie, Lattich, Senfrauke, Portulak, Lauch, Zwiebel u. Knoblauch. Man aß diese Kräuter sowohl frisch als auch getrocknet, gedämpft oder eingelegt, ganz oder gestoßen, was besonders beim Knoblauch zu geschehen hatte. Sie galten als Appetitwecker u. Reizmittel, die mit ihrem durchdringend scharfen Geschmack anregend auf den Organismus wirkten. Als die eigentlichen ‚Verbesserer von Speisen' (mašbîḥê ʾôklin) u. Getränken durch ihren Geschmack (s. Sifre Dtn. 107 [168 Finkelstein]; bBeṣah 38b; bḤullin 6a) werden außer den im AT erwähnten genannt: Amomum, Asant, Beifuß, Bitterkresse, Brunnenkresse, Dill, Fenchel, Ingwer, Kardamom, Kerbel, Kölle, Kostwurz, Lorbeerblätter, Majoran, Minze, Mohn, Muskatnuß, Petersilie, Pfeffer, Raute, Saflorblüte, Senf, Sesam, Spiknarde u. Sumach (vgl. Dalman 2, 290/6; Löw 4, 93). Diese u. die anderen G. verwendet man entweder als ganze Pflanzen oder, was häufiger ist, in einzelnen Teilen. Als solche wiederum können sie unverändert belassen oder zerkleinert, können stückchenweise oder in ganzen Bündeln den Gerichten beigegeben werden, je nach Erfordernis u. Geschmack (vgl. S. Krauss, Talmudische Archäologie 1 [1910] 118f, bes. die in den Anmerkungen genannten Einzelbelege). Für die Praxis des Pesaḥ-Mahles war eine Bestimmung der in Ex. 12, 8 u. Num. 9, 11 vorgeschriebenen Bitterkräuter erforderlich. Die Mischnah nennt in Pesaḥim 2, 6 folgende Grünkräuter, die die Vorschrift

erfüllen: Lattich (ḥazaeraet), Endivie (ʿulšîm), Zichorie (tamkāh), Mannskraut (ḥarḥavînāh) u. Bitterkraut (mārôr), die in bPesaḥim 39a/b erörtert u. mit ähnlichen Kräutern verglichen werden. Mārôr wird dabei beschrieben als ein Bitterkraut von silbrig-blassem Aussehen u. mit Milchsaft versehen, was am besten auf sonchus oleraceus, eine im Arabischen murār genannte Lattichart, paßt. Wie schon beim Auszug aus Ägypten waren als Nahrung besonders Lauch, Zwiebel u. Knoblauch beliebt, die man als Würzmittel u. mehr noch als Gemüse verwandte. Zwiebeln u. Knoblauch soll man dabei nicht von der Knolle, sondern von den Blättern aus essen; denn sonst wäre man, ebenso wie ein Säufer sein Glas auf einen Zug austrinkt, ein Fresser (bBeṣah 25b). Fünf Wirkungen schreibt man dem Knoblauch zu: er sättigt, erwärmt, erheitert das Gesicht, vermehrt Samen u. tötet Eingeweidewürmer (bBaba Qamma 82a). Nach tannaitischer Tradition soll schon Esra das Knoblauchessen am Freitagabend festgelegt haben, was jedenfalls das Alter des Brauches beweist. Dennoch erfreute sich der Knoblauch nicht allgemeiner Wertschätzung. So ist überliefert, daß der Patriarch Jehudah han-Naśiʾ, dessen Haus von der griech.-röm. Kultur mitgeprägt war, bei seinem Vortrag am Knoblauchduft Anstoß nahm u. anordnete: ‚Wer Knoblauch gegessen hat, soll hinausgehen.‘ Der Bericht fährt fort: „Da stand R. Ḥiyya auf u. ging hinaus; darauf standen auch alle übrigen auf u. gingen hinaus.‘ (bSanhedrin 11a). Aber auch für den im AT noch nicht aufgeführten Senf hatte sich eine Vorliebe entwickelt. Man verwendete nicht nur die Körner, sondern auch die grünen Teile der Staude u. die Blätter, setzte ihn dem Brot zu u. gab ihn Eingelegtem bei. Das Senfessen war anscheinend so verbreitet, daß vor täglichem Genuß gewarnt werden mußte, da es die inneren Organe entkräfte. R. Joḥanan lehrte deswegen: ‚Wer einmal in 30 Tagen Senf zu essen pflegt, hält Krankheiten von seinem Haus fern‘ (bBerakot 40a). Pfeffer ist im mischnisch-talmudischen Schrifttum gut bezeugt u. wird von den mittelalterlichen Tosafot zu bBeṣah 14a als das eigentliche G. betrachtet. Erstmals erwähnt wird es in der mischnischen Epoche in Verbindung mit R. Gamliʾel I, der seinem Gast mit Pfeffer bestreute Fischlake vorsetzt (Tos. Jom Ṭob 1, 15). Da auch schon die Schulen Hillels u. Šammajs über den Pfeffer diskutierten u. er auch im Patriarchenhause gebräuchlich war, ist damit zu rechnen, daß er schon in vorchristl. Zeit im Lande bekannt war. Sein Gebrauch bis hin zu honig- u. pfeffergewürzten Weinen gleicht im wesentlichen dem der anderen Völker der Antike. Das trifft auch auf die Mehrzahl der anderen G. zu, jedoch einerseits mit so charakteristischen Ausnahmen wie dem Verbot des Gebrauchs, nicht des Handels, des trotz seines Gestanks unter Schlemmern geschätzten Asant (ʿAbodah Zarah 2, 6 u. die entsprechende Gemara dazu: bʿAbodah Zarah 39a), mit Ausnahme seiner Verwendung als Zusatz zum Viehfutter (Šabbat 20, 3) oder als Heilmittel bei körperlichen Beschwerden u. Krankheiten (bŠabbat 140a).

b. Halachische Bestimmungen. Wie schon in der pharisäischen Überlieferung spielt auch in der späteren Halakah die Speisegesetzgebung eine markante Rolle. Aufgrund der verbreiteten Verwendung von G. als verbessernder, konservierender oder diätetischer Speisezusatz finden auch sie mitsamt den Bestimmungen über Anbau, Abgabe u. Einordnung in Gruppen ihren Niederschlag in Vorschriften. Maʿaśrot 1, 1 stellt die allgemeine Regel auf: ‚Alles, was zur Speise dient, aufbewahrt wird u. aus der Erde wächst, ist zehntpflichtig‘. Hier ist jedoch zu unterscheiden zwischen Würzgemüsen wie Portulak, Lauch, Zwiebel usw. u. ausschließlich würzenden Zusätzen wie zB. Pfeffer, die nicht als Speise selbst gelten. Zehntpflichtig sind unter bestimmten Bedingungen Koriander, Kölle, Oregan, Quendel (ebd. 3, 9) oder bestimmte Teile von Dill, Gartenkresse, Senf (ebd. 4, 5) u. Kaperstrauch (ebd. 4, 6). Beim Anbau von Zwiebeln wird jedes einzelne Beet als peʾahpflichtig bestimmt, d.h. eine Ecke darf zugunsten der Armen vom Besitzer nicht abgeerntet werden (Peʾah 3, 4). Vom Verbot der Saatenmischung nicht betroffen sind verschiedene Salat-, Lauch-, Koriander-, Senf-, Knoblauch- u. Zwiebelarten (Kilʾajim 1, 2f; vgl. dazu u. zu Fragen der Veredelung J. Feliks, Kilʾê zerāʿîm weharkāvāh [Tel ʾĀvîv 1967] 56/62. 65/7. 256/69. 284/6), wohl jedoch Kümmel u. Zehrwurz (Kilʾajim 2, 5). In bezug auf die zur Schonung der Pflanzen bestehende ʿOrlah-Pflicht (Erstfrüchte als Weihegaben sollen nicht vor dem vierten Jahr geerntet werden), deren Nichtbeobachtung rituelle Unreinheit bewirkt, werden unter dieses Gebot fallende G. zusammengenommen, so daß

zwei oder drei Arten zusammengerechnet das Maß für Unreinheit ergeben können (ʿOrlah 2, 10). Nach rabbinischer Lehre war es geboten, nichts von dieser Welt ohne Segensspruch zu genießen; tue es der Mensch dennoch, so veruntreue er (bBerakot 35a). Zur Feststellung, welche Benediktion jeweils zu sprechen war, mußten daher die Pflanzen in Kategorien eingeteilt werden, die nicht nur nach botanischen, sondern auch nach anderen Gesichtspunkten erstellt werden; so bilden die im AT zum Lobe des hl. Landes nebeneinander genannten Früchte eine eigene Gruppe (vgl. ebd. 44a/b). Eine ausführliche Diskussion über die Einreihung des Kaperstrauchs mit seinen Blüten u. Früchten u. der Frage, ob über sie zu sprechen sei ‚Gepriesen sei, der die Erdfrucht erschafft' oder ‚... der die Baumfrucht erschafft' ist ebd. 36a/b festgehalten. Verschiedene G. haben auch in den Ritus Eingang gefunden. So kann die Tunke für den Seder Sesam, Spiknarde, Thymian, Zimt, Pfeffer, Würzrohr u. später auch Ingwer enthalten (vgl. Löw 4, 308), u. an Purim sind Pfeffer u. Ingwergebäck beliebt. Hat man den Teig für Pesaḥ mit Schwarzkümmel, Sesam oder allen anderen Arten von G. gewürzt, ist er durchaus als Maṣṣah tauglich; er heißt nur gewürzte Maṣṣah (bMenaḥot 23b); auch Würzwein u. gekochter Wein waren gestattet (Tos. Pesaḥim 10, 1; jŠabbat 11a; jPesaḥim 37c; bPesaḥim 108b). Schließlich geht aus Šabbat 19, 2; bŠabbat 134a; Tos. Beṣah 2, 11 hervor, daß zerstoßener Kreuzkümmel zur Versorgung der Wunde bei der Beschneidung gebräuchlich war.

c. Haggadische Bildersprache. Als Gegenstände des profanen u. teilweise auch des religiösen Lebens fanden G. auch in der Haggadah der Talmudim u. Midraschim in Form von Erzählungen, Vergleichen u. Bildworten ihren Niederschlag. So wird über die gewinnende Gastfreundschaft *Abrahams gegenüber den drei Besuchern (Gen. 18, 1/8) in bBaba Meṣiʿa 86b ausgeführt: ‚Er nahm ein junges Rind, zart u. gut ... Das soll bedeuten: ein Rind, jung (d.h. eines), zart (d.h. zwei) u. gut (d.h. drei)!? ... Wozu aber drei, wenn eines auch genügen würde? R. Ḥanan b. Raba erwiderte: Um ihnen drei Zungen mit Senf vorsetzen zu können.' Senfkorn u. Senfstaude bieten sich an zur Veranschaulichung von Kleinheit u. Größe: ein Tröpfchen Blut wie ein Senfkorn (bBerakot 31a), u. Senfstauden, auf die man wie auf einen Feigenbaum hinaufklettern u. von denen ein Ast eine Töpferhütte bedecken kann (jPeʾah 25a). Andere G. geben weniger Anlaß zu solch phantastischen Übertreibungen. Der hebr. Name der Zwiebel regt zu einem Wortspiel an, verbunden mit einer Mahnung zu Einfachheit in der Ernährung: ‚Iß Zwiebel (baṣal) u. sitz im Schatten (baṣ-ṣel) u. iß nicht *Gans u. Huhn mit unruhigem Herzen' (bPesaḥim 114a). Eine keineswegs allgemeine Schätzung der stark duftenden Nahrungsmittel belegt die sprichwörtliche Redensart ‚Braucht der, der Knoblauch gegessen hat u. nach ihm riecht, nochmals Knoblauch zu essen, um den Geruch zu verbreiten?' (bŠabbat 31b). Von sublimierten Genüssen u. wunderbaren, gottgegebenen Kräften berichtet eine midraschische Erzählung über Josef. Alles was er tat, ließ Gott ihm gelingen. Mischte er einen Würzwein seinem Herrn u. dieser wollte dann lieber einen Wermutwein, so wurde er zu Wermut. Ebenso ging es bei gewöhnlichem oder gekochtem Wein (vgl. Tanḥuma wayyešæv 8; ähnlich Tanḥuma 16 [1, 186 Buber]). Ein Vergleich innerhalb einer längeren halachischen Diskussion zeigt die Wertschätzung des Pfeffers: ‚Besser ein scharfes Pfefferkorn als ein Korb voll Kürbisse' (bMegillah 7a), ein Vergleich, der den kühnen Dialektiker im Gegensatz zum systematischen Sammler von Traditionen hervorhebt. Tropisch wird bis heute pilpûl (spitzfindige Diskussion) u. das davon gebildete Verb pilpel (spitzfindig diskutieren, pfeffern; abgeleitet von pilpel = Pfeffer) für scharfsinnige Disputation gebraucht u. kennzeichnet eine breite Strömung des Talmudstudiums. – Ein Bild der Verheißung ist das fortdauernde Blühen u. Fruchttragen des Kaperstrauches; so wie er werden in der Endzeit die Bäume des hl. Landes täglich Früchte tragen (bŠabbat 30b); der Zähigkeit dieses Strauches gleicht Israel unter den Völkern (bBeṣah 25b). G. allgemein (tævæl) kann auch Lieblichkeit u. Angenehmheit einer Stimme charakterisieren. Die Lewitenjünglinge stimmten ein beim Tempelgesang der alten Lewiten u. bedienten sich dabei weder der Harfe noch Flöte, sondern sangen einfach mit dem Munde, um der Lieblichkeit des Gesanges Würze zu verleihen (vgl. ʿArakin 2, 6). Ebenfalls metaphorisch wird der Terminus in der Pluralform tavlîn gebraucht von R. Jehošuʿa b. Ḥananja in seiner Antwort auf des Kaisers, vermutlich Hadrians, Frage, woher die Sabbatspeise

einen so lieblichen Duft habe. Er erwiderte: ‚Wir besitzen ein G., Šabbat genannt, das wir hineintun; dadurch erhält sie ihren lieblichen Duft' (bŠabbat 119b). Den Gipfel metaphorischen Gebrauchs erreicht das G. jedoch in dem Bild, das von der Torah selbst, dem von Gott gegebenen Mittel zum Heil, spricht: ‚Der Heilige, gepriesen sei er, erschuf den Trieb zum Bösen, erschuf aber auch die Torah als G. dagegen' (bBaba Batra 16a).

C. Christlicher Bereich. Da das Wirken der christl. Lehre sich nicht auf einen bestimmten, geographisch oder kulturell eingrenzbaren Bereich bezieht, ist auch eine speziell christl. Einstellung zu G. nicht anzunehmen. Der Mangel an größeren Untersuchungen auf diesem Gebiet scheint dies zu bestätigen.

I. Urchristliche Literatur. Das NT ist zwar, gemessen an seinem Umfang, reich an Bildern aus dem Pflanzenleben, hat aber keineswegs eine vielfältige Flora zu verzeichnen. Oft handelt es sich um Anklänge an das AT oder Zitate daraus sowie um ein Anknüpfen an Fragen der Halakah (s. o. Sp. 1198). Letzteres ist bei Mt. 23, 23 par. Lc. 11, 42 der Fall: ‚Ihr gebt den Zehnten von Minze, Dill u. Kümmel ...' u. ‚Ihr gebt den Zehnten von Minze, Raute u. jedem Kräutlein ...'. Das Beispiel beruht auf ungenauer Kenntnis der Halakah, denn von den hier genannten G. unterliegen nur Dill (vgl. Maʿaśrot 4, 5) u. Kümmel (vgl. Demaj 2, 1) dieser Pflicht. Für die Verzehntung von Minze ist kein Zeugnis bekannt, u. die Raute wird ausdrücklich als frei vom Zehnten bezeichnet (vgl. Šebiʿit 9, 1). Der Sinn des Drohwortes liegt jedoch nicht in diesen Feststellungen, sondern im Schluß vom Leichteren zum Schwereren: zwar soll man diese Vorschriften beachten, erst recht aber darüber nicht die viel wichtigeren Verpflichtungen zu Gerechtigkeit, Erbarmen u. Treue vernachlässigen. – Unter den Gleichnissen Jesu findet sich auch das vom Senfkorn (Mt. 13, 31f par. Mc. 4. 30/2 par. Lc. 13, 18f; vgl. Ev. Thom. 20); wie sehr dieses auch ein schon sprichwörtliches Maß für Kleinheit bezeichnet, so kann es doch eine überraschend große Entwicklung einleiten; u. ebenso wie das Himmelreich läßt auch der Glaube einen Vergleich mit dem Senfkorn zu (Mt. 17, 20 par. Lc. 17, 6). Der Vergleichspunkt ist hier die dynamische Kraft, die im Senfkorn liegt u. die in ähnlicher Weise den Glauben befähigt, Berge zu versetzen. – Abgesehen von der auf Ex. 24, 6/8 eingehenden Stelle Hebr. 9, 19 ist der in Joh. 19, 29 erwähnte Ysop vom atl. ʾezôv dadurch zu unterscheiden, daß er botanisch als sorghum anzusprechen ist, eine Pflanze, die einen rohrartigen Stengel mit buschigem Kopf entwickelt (vgl. Moldenke 161; Walker 100f), so daß Ysop im AT u. Ysop im NT als zwei verschiedene Pflanzen anzusehen sind (s. o. Sp. 1192). – Als exquisiter Würzzusatz für Salben erscheint noch die Narde (Mc. 14, 3), im Zusammenhang mit Duftstoffen der Zimt (Apc. 18, 13) u. als Ursache für Drangsal u. Bitternis ein Stern mit Namen ‚Wermut' (ebd. 8, 11; s.o. Sp. 1192f u. F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis [1914] 41f), was mit der jüd. Anschauung korrespondiert, daß jedes Kraut sein Sternbild in der Höhe habe (vgl. Gen. R. 10, 6 [79, 1f Theodor - Albeck]). – Die Schriften der Apostolischen Väter verzeichnen in 1 Clem. 18, 7 u. Barn. 8, 1. 6 den Ysop im Zusammenhang mit den aus dem AT bekannten Reinigungs- u. Sühneriten. Obwohl zwar nirgendwo von G. in Verbindung mit Speisen die Rede ist, kann aber angesichts des Charakters der Quellen nicht der Schluß gezogen werden, das Urchristentum habe sich in dieser Beziehung von seiner Umwelt unterschieden.

II. Patristische Literatur. Da weder ein naturwissenschaftliches Interesse wie vor allem bei den Griechen, noch eine rituell-rechtliche Notwendigkeit wie bei den Juden bestanden u. auch ein speziell religiös motiviertes Interesse fehlte, werden G. in der patristischen Literatur nur wenig erörtert. Eher werden sie im Zusammenhang von Ermahnung, Erbauung, Vergleich u. Bildwort erwähnt, als daß die zugrundeliegenden Fakten Gegenstand einer Untersuchung wären.

a. Aussagen zur Praxis. Daß von G. als Realien wenig die Rede ist, zeigt schon die Tatsache, daß nur selten einzelne G. mit Namen erwähnt werden, u. dann fast nur im Anschluß an Bibelzitate, die von kultisch-ritueller Verwendung sprechen (vgl. Heges. 5, 48: cinnamomum et cas(s)ia; Orig. in Cant. 1: cinnamomum; ebd. 2: casia; Ambros. Cain et Ab. 1, 4, 14: cinnamomum; Cassiod. in Ps. 44, 9: cassia; u. Hieron. ep. 69, 4: anethum). Von Senf, der nicht für das Räucherwerk geeignet war, ist denn auch in anderen Zusammenhängen die Rede. *Clemens Alex. erklärt (paed. 1, 96, 2), Senf vermindere die Galle, d.h. den Zorn, u. vertreibe das *Fieber, d.h. die Hoffart. Barsanuphios v.

Gaza († 540) stellt in einer seiner Responsionen fest (157 [104f Schoinas]): Senf ist scharfschmeckend, dennoch wird das Himmelreich mit ihm verglichen (Mt. 13, 31); er vertreibt alle Korruptheit, zieht die Nüstern des *Drachen zusammen u. trübt seinen Blick, damit er die Vollkommenheit nicht bemerkt. Sein Schüler Johannes führt ebd. 86 (73f Sch.) aus: Es gibt Temperamente, die süße Speisen mögen, andere mögen salzige, wieder andere saure; das ist keine Frage von Leidenschaft, Begierlichkeit oder *Gefräßigkeit, sondern von Verträglichkeit. Leontios v. Neapolis überliefert ein weiteres Zeugnis über den Senf (vit. Sym. Sali 30 [161 Rydén]): Der heiligmäßige Mönch Symeon der Narr ißt zuweilen sonntagmorgens Würstchen mit Senf u. schmiert ihn auch Besuchern im Scherz auf den Mund; einem Bauern, der auf beiden Augen den Star hat, streicht er Senf darauf, rät ihm, die Augen noch mit Essig u. Knoblauch zu waschen u. heilt damit wider Erwarten die Krankheit. Auch Ärzte setzen die Heilkraft von G. in vielfältiger Weise ein; so behandeln sie Magenleiden u. Appetitlosigkeit durch Beimengen stimulierender Substanzen unter die Speisen (Basil. hom. in Ps. 33, 9 [PG 29, 365]). Gregor v. Nyssa unterscheidet adstringierende, scharfe, beißende u. pikante Geschmacksrichtungen, auch im Hinblick auf die καρυκεία τοῦ βίου (infant. [3, 2, 22f Jaeger-Polack]). Interesse am Handel zeigt PsPalladios, der sich von einem Scholastikos von Theben über die Route zwischen Axum u. Malabar unterrichten läßt, auf der unter Ausnützung des Monsuns mit leichten Schiffen der Pfeffer herangeschafft werden kann (gent. Ind. 1, 7 [6 Berghoff]). Bedürfnisse der Reise u. des täglichen Lebens dokumentieren die PRyl. 630/8 aus den Jahren 317 bis 323, die Rechnungen für Nahrungsmittel, Getränke u. G. auf einer Reise von Oberägypten nach Syrien enthalten (I. Kalleris, ‚Τροφαὶ καὶ ποτὰ‘ εἰς πρωτοβυζαντίνους παπύρους: EpetByzSp 23 [1953] 689/715). Daß germanische Söldner besonders starke Anhänger von Zwiebeln u. Knoblauch werden können, stellt *Apollinaris Sidonius während seiner Zeit in Arles mit Entsetzen fest (carm. 12, 12/9). Allzu große Beliebtheit führt schließlich zur Ausrottung des Luxus-G. Silphion (s. o. Sp. 1184), von dem Bischof Synesios v. Kyrene († 414) als letzter Augenzeuge berichtet, es sei schon fast verschwunden u. finde sich nur noch in Gärten (ep. 106 [706 Hercher]).

b. Gefahren des Mißbrauchs. Wiederholte u. eindringliche Warnungen vor Überfluß u. Mahnungen zur Mäßigung in Küchen- u. Lebensführung lassen auf das Verhalten der Gerügten schließen. Besonders Klemens v. Alex. tadelt mit herben Worten die Ausrichtung des Lebens von Gemeindemitgliedern nach dem Maßstab des Genusses. Er gibt zu bedenken, die Vielfalt der Speisen rufe mannigfache Schäden hervor, u. eine verderbliche Kochkunst führe den Geschmack in die Irre (paed. 2, 2, 2); die G. veränderten den Eigengeschmack der Speisen u. reizten zu immer neuer Eßgier, so daß der Schlemmer sich ständig um Mörser u. Stößel bewege (2, 3, 2); einige wagten es auch noch, solche nach Bratendampf u. Soße riechenden Gelage ἀγάπη zu nennen (2, 4, 3); unersättlich tauchten sie ihre Hände in die würzigen Speisen (2, 11, 3) u. reizten so künstlich die Begierden; eine verständige Einfachheit wäre mit Zwiebeln, Oliven, Gemüse, Milch, Käse u. Früchten ohne all die Würzsoßen zufrieden (2, 15, 1); Vorbild dafür könnten die Juden (2, 17) u. Platon (2, 18) sein. Eusebios weist auf das Beispiel der Therapeuten hin, die an besonderen Tagen nur Wasser u. Brot mit Salz u. Ysop zu sich nähmen (h. e. 2, 17, 22). Basileios d. Gr. schlägt statt des großen Aufwandes an G. Genügsamkeit vor (reg. fus. 55, 5) u. empfiehlt, sich der *Erinnerung an seine Homilien zu widmen (hex. 9, 6). Sehr drastisch bemerkt Gregor v. Nyssa, das Gefühl des Wohlgeschmacks durch G. erstrecke sich nur auf den Gaumen; dahinter lasse sich kein Unterschied in den Speisen mehr feststellen, weil die Natur alles in eine übelriechende Masse verwandle (orat. dom. 4 [PG 44, 1169C]); wenn man aber Gaumenreize benötige, dann diene der Hunger als beste Würze (1173A). Scharf geht *Augustinus mit den Manichäern ins Gericht, die unschuldige Speisen ablehnten, aber zweimal täglich bei der Mahlzeit hinter Bergen von stark gepfefferten vegetarischen Delikatessen rülpsten u. schluckten (mor. Manich. 2, 13, 29f). Aber nicht nur gegen Schlemmerei u. Genußsucht, sondern auch gegen Ausschweifungen u. Irrglaube muß der Kampf geführt werden. In seiner Verteidigungsrede vor dem röm. Prätorianerpräfekten Perennis († 185nC.) weist Apollonios darauf hin, daß im Gegensatz zur Verehrung des wahren Gottes bei den Ägyptern Knoblauch u. Zwiebel, die doch durch den Bauch wanderten u. im Abort

landeten, göttliche Verehrung genössen (Act. Apollon. 20 [94/6 Musurillo]). Nach *Epiphanios v. Salamis († 403) verzehren die Phibioniten, eine den *Barbelo-Gnostikern verwandte Sekte, zur Sammlung der ,Seele' nicht nur Sperma u. Menstrualblut als kultisches Mahl, sondern greifen auch, um die Seelenkraft nicht in einen neuen Leib übergehen zu lassen u. damit das Reich des Archon, des Weltenherrschers, zu vergrößern, zur *Abtreibung u. essen die Leibesfrucht, die in einer Art Mörser zerstampft u. mit Honig, Pfeffer u. einigen anderen G. u. wohlriechenden Ölen gewürzt wird (haer. 26, 5, 4f [GCS Epiph. 1, 282]; vgl. G. Zacharias, Satanskult u. Schwarze Messe² [1970] 31. 35). – Synkretistische, religionsgeschichtlich bedeutsame Texte aus der Spätantike, die sich mit Traumdeutung u. Magie, auch magischen Rezepten, befassen, arbeiten mit Senf, Dill, Zwiebel, Thymian, Kümmel, Kostwurz, Knoblauch, Lauch, Kardamom, Pfeffer, Sesam, Ysop, Oregan u. Sellerie (vgl. Delatte, Anecd. 1, Reg.) u. lassen darin uralte Praktiken aufscheinen. – Von einem G.mißbrauch besonderer Art berichtet noch Pass. Sinuth. et fratr. 122 V 2 (108. 206f Reymond - Barns). Arianus gegenüber, dem Statthalter der Thebais unter Diocletian, weigert sich die christl. Jungfrau Sophia auch angesichts drohender *Folter, den Göttern zu opfern. Der Statthalter setzt nun keine *Folterwerkzeuge im eigentlichen Sinne ein; als Mittel für eine Tortur spezieller Art nimmt er scharfe G.: ,Er befahl, ihr Bauch u. Brüste aufzuschlitzen, ließ Pfeffer, Salz, Senf u. beißendscharfen Essig herbeischaffen u. in die offenen Wunden schütten; aber durch Gottes Macht hörten ihre Brüste auf zu bluten, brachten Milch hervor u. besprengten ihre Peiniger.' Das auch von anderen Martyrien berichtete Fließen von Milch statt Blut läßt auf einen für die Legende typischen Topos schließen (vgl. H. Günter, Psychologie der Legende [1949] 146).

c. Bedeutung im liturgischen Leben. Mit dem Aufkommen einer christl. Fastenpraxis mußten auch die dafür geeigneten Speisen (*Fastenspeisen) näher bestimmt werden. *Askese in der Nahrung setzte zuerst bei *Fleisch u. Wein an, die Zeichen einer üppigen Lebensweise waren, u. endete meist bei rohen Kräutern, die durch Öl bekömmlicher gemacht wurden (vgl. J. Schümmer, Die altchristl. Fastenpraxis [1933] 31/5). An Stationsfastentagen (*Fasttage) nahm man morgens vor Beginn des *Fastens etwas Brot mit Salz oder einem G., sowie eventuell Oliven, Käse, Kapern oder ähnliches zu sich; ebenso war ein Becher mit Würzwein erlaubt (ebd. 102). Die Würzzusätze dienten hier im Gegensatz zu den Schlemmereien der Feinschmecker nicht dem Gaumenkitzel, sondern der Stärkung. So verweist auch Gregor v. Nyssa auf das Pesaḥ-Fest mit Maṣṣah (ungesäuertes Brot) u. Bitterkräutern (Ex. 12, 8) ἄνευ . . . ὀψαρτυτικῆς καρυκείας (vit. Mos. 2, 104 [SC 1bis, 61]). Obwohl kein Luxus-G., hatten es Zwiebel u. Knoblauch schwer, in der religiösen Praxis Fuß zu fassen. Über ihnen schwebte das Verdikt vieler Väter, man habe sie zu Unrecht u. im Ungehorsam dem himmlischen Wohlgeruch des Mannas in der Wüste vorgezogen (zB. Tert. ieiun. 5; ähnlich Salv. gub. 1, 46 [SC 220, 144]), außerdem erinnerten sie an die ägypt. Gefangenschaft u. den uralten Zustand der Sünde, denen nun Jugend u. Taufe entgegengesetzt werden (Joh. Chrys. in Rom. hom. 10, 5 [PG 60, 480]). Schon in der Kirchenordnung Hippolyts heißt es in bezug auf die Benediktionen, Knoblauch dürfe nicht gesegnet werden (trad. apost. 32 [SC 11bis, 114]). Milch u. Honig dagegen erhalten den Segen u. werden mit dem Eucharistischen Hochgebet in Verbindung gebracht. Das Trinken von Honigmilch, einer messianischen Mischung, in der Liturgie der Osternacht kann in Analogie zum Essen von Bitterkräutern in der Liturgie des Pesaḥ-Festes als Parallel- oder Nachfolgeritus verstanden werden (vgl. P. M. Gy, Die Segnung von Milch u. Honig in der Osternacht: Paschatis Sollemnia, Festschr. J. A. Jungmann [Basel 1959] 206/12, bes. 212).

d. Verwendung in Bildworten. Bei bildhaften Vergleichen ist es wiederum Klemens v. Alex., der sich öfters der G. bedient. So bringt er paed. 3, 2, 6, 1 den Vergleich vom Schminken der Frau mit dem Würzen von Fleisch. Strom. 1, 10, 485 berührt er die dem Menschen wesentliche Gabe der Sprache; auch diese kann mehr Vergnügen als Nutzen schaffen u. gleicht damit einem Gericht mit mehr Würzen als nahrhaften Bestandteilen (vgl. dazu die Kritik des Aristophanes an Euripides o. Sp. 1198f). Als ebenfalls speziell menschliche Möglichkeit entspannt der Gesang den feierlichen Ernst wie die Würze, die man der Nahrung des Athleten beigibt (strom. 1, 16, 1), damit sie rechte Lust zum Essen wecke. Gregor v. Nyssa nennt die Musik zu den Psalmen

Davids eine Würze für die geistige Nahrung der Lehre (Ps. inscr. 1, 3 [34, 13/5 Jaeger-McDonough]); ein gutes *Gewissen würze das rechtmäßig erworbene tägliche Brot (orat. dom. 4 [PG 44, 1173 A]); Gregor vergleicht auch das Leben selbst mit der Kunst der Köche, die Tafeln mit verschiedenen Gerichten bieten; nicht alles jedoch kann versüßt sein mit dem Honig des Vergnügens, sondern manchmal ist es auch mit bitteren Ereignissen gewürzt (τοῖς αὐστηροτέροις τῶν συμπτωμάτων τὴν ζωὴν ἐπαρτύεσθαι: infant. [3, 2, 22f Jaeger-Polack]). Im übertragenen Sinn spricht von G. auch Hilarianus (curs. temp. 156, 17: opuscula ipsa condimentis sapientiae alienae condientur). Augustinus erklärt, der Lernende habe mit dem Essenden etwas gemeinsam; beiden müsse man die Nahrung durch Würze schmackhaft machen (doctr. christ. 4, 11, 26: alimenta condienda sunt). Er erinnert sich, ihm sei früher beim Äpfelstehlen mehr die Schandtat als die Äpfel selbst condimentum gewesen (conf. 2, 6, 12 [CSEL 33, 38, 19]). – Häufigeren Gebrauch von G. im übertragenen Sinne macht schließlich noch Hieronymus. Adv. Rufin. 1, 18 (PL 23, 431 A) erörtert er, sich mit Origenes auseinandersetzend, die Frage, ob bisweilen die Unwahrheit für den Menschen nützlich sei wie zB. ein Würz- u. Heilmittel (condimentum atque medicamen), ein Rückgriff auf Plat. resp. 3, 389b, wo jedoch nur φάρμακον genannt wird. Öfters spricht er auch in seinen Briefen vom Würzen: allzu große Süßigkeit wird, den Wechselfällen des Lebens entsprechend, mit einer Dosis scharfen Pfeffers gewürzt (ep. 31, 1), der einem nicht ganz erspart bleibe (ebd. 31, 2); nicht von einem bestimmten G., sondern wiederum allgemein vom Würzen ist die Rede ep. 22, 35 (olera); 52, 8 (sermo presbyteri scripturarum lectione condiri). Im Kommentar zu Hes. erreicht die metaphorische Rede von G. einen Höhepunkt; das Wirken des Hl. Geistes wird mit dem Wirken von G. verglichen: In der Dogmatik der Pseudopropheten u. Häretiker fehle das G. des Hl. Geistes (Spiritus sancti ... condimentum: in Hes. 13, 10/6 [CCL 75, 143, 247f]). Und ebenso: Was Pythagoras, Zeno, die Stoiker, die Brahmanen der Inder u. die Gymnosophisten der Äthiopier auch machen: vergeblich ist ihre Mühe, ihr Aufbauen zum Untergang verurteilt, denn sie haben nicht das G. Christi (Christi condimentum: 13, 17/23 [146, 339f]).

Schlußbemerkung. Standen bei Griechen u. Römern botanische, diätetische, kulinarische u. wirtschaftliche Interessen an G. im Vordergrund, so waren es bei Israeliten u. Juden kultische, rituell-gesetzliche u. damit verbunden auch botanische Interessen; aus den Bestimmungen u. sie begründenden Erzählungen kann dabei auf die Praxis im täglichen Leben geschlossen werden. Eine spezifisch christliche Nutzung u. Wertung von G. läßt sich nicht belegen. Die Fastenpraxis früher Mönche ergab zwar mit der Zeit eine Speiseordnung, die sich zu ähnlicher Kompliziertheit wie die jüd. Speisegebote auswuchs (vgl. Schümmer aO. 34). Deren Sinn liegt aber gerade darin, daß sie aus ihrer Zugehörigkeit zur schriftlichen u. mündlichen Torah als Weg u. Mittel zum Heil ihre Bedeutung herleiten u. daher sorgsam einzuhalten sind. Für Christen galt dieser Begründungshintergrund nicht mehr. Damit entbehrten Speisegebote der religiösen (nicht einer asketischen) Motivation; später waren es daher gerade Mönche, die u.a. Kenntnis, Pflege, Verbreitung u. Gebrauch von Heil- u. Würzkräutern förderten (vgl. G. Zimmermann, Ordensleben u. Lebensstandard [1973]).

J. André, L'alimentation et la cuisine à Rome (Paris 1961); Apicius, L'art culinaire, De re coquinaria (Paris 1965); Lexique des termes de botanique en latin (Paris 1956); Pline l'Ancien botaniste: RevÉtLat 33 (1956) 297/318; Pline l'Ancien, Histoire naturelle, Texte établi, traduit et commenté, Livre 19 (Paris 1964); Livre 20 (Paris 1965). – A. C. Andrews, Alimentary use of lovage in the classical period: Isis 33 (1941) 514/8; Celery and parsley as food in the Greco-Roman period: ClassPhilol 44 (1949) 91/9; Hyssop in the classical era: ebd. 56 (1961) 230/48; Majoram as a spice in the classical era: ebd. 56 (1961) 73/82; The mints of the Greeks and Romans and their condimentary uses: Osiris 13 (1958) 127/49; Sage as a condiment in the Greco-Roman era: Economic Botany 10 (1956) 263/5; The silphium of the ancients, a lesson in crop control: Isis 33 (1941) 232/6; Thyme as a condiment in the Greco-Roman era: Osiris 13 (1958) 150/6; The use of rue as a spice by the Greeks and the Romans: ClassJourn 43 (1947/48) 371/3. – Ders. - Th. Klauser, Art. Ernährung: o. Bd. 6, 219/39. – S. u. L. Bommer, Die Gabe der Demeter. Die Geschichte der griech. u. röm. Ernährung[2] (1961). – G. Dalman, Arbeit u. Sitte in Palästina 1/7 (1928/42). – M. Detienne, Les jardins d'Adonis (Paris 1972). – H. Dohm, Die Rolle des Kochs in der griech.-röm. Komödie (1964). – J. Feliks, ʿOlām haṣ-ṣômeaḥ ham-miqrāʾī[2] (Rāmat-Gan 1968). –

E. Fournier, Art. Cibaria: DarS 1, 2 (1887) 1148/50. – R. H. Harrison, Healing herbs of the Bible (Leiden 1966). – S. Lilja, The treatment of odours in the poetry of antiquity (Helsinki 1972). – I. Löw, Die Flora der Juden 1/4 (Wien 1924/34). – J. I. Miller, The spice trade of the Roman empire 29 B.C. to A.D. 641 (Oxford 1969). – H. M. u. A. L. Moldenke, Plants of the Bible (Waltham, Mass. 1952). – Orth, Art. Kochkunst: PW 11, 1 (1921) 944/82; Art. Kuchen: PW 11, 2 (1922) 2088/94. – J. W. Parry, Spices[2] 1/2 (New York 1969). – E. Pottier, Art. Condimenta: DarS 1, 2 (1887) 1438f; Art. Coquus: ebd. 1499/1503. – A. Schmidt, Drogen u. Drogenhandel im Altertum (1924). – Steier, Art. Mohn: PW 15, 2 (1932) 2433/46; Art. Pfeffer: PW 19, 2 (1938) 1421/5; Art. Sesamon: PW 2A, 2 (1923) 1849/53. – T. Stobart, Lexikon der G.[2] (1974). – J. Taillardat, Les images d'Aristophane (Paris 1962). – W. Walker, All the plants of the Bible (New York 1957). – Weissbach, Art. Kochbücher: PW 11, 1 (1921) 932/44.

A u. C: Annick Lallemand (Übers. H. Dittmann) – B: Herbert Dittmann.

Gezeiten s. Meer.

Gift.

Allgemeines. Erfahrung belehrte den primitiven Menschen über die giftigen Eigenschaften von bestimmten Pflanzen, Tieren u. anorganischen Substanzen. Solch eine frühe Beobachtung scheint es gewesen zu sein, daß G. gewöhnlich bitter wie Galle schmeckte, was zur Verwendung des Wortes für Galle, bes. im Hebräischen (s. u. Sp. 1228), aber auch noch gelegentlich im Griechischen (χολή) u. Lateinischen (fel: vgl. Ammann, Art. fel: ThesLL 6, 425) für G. führte. Dieser Sprachgebrauch mag wohl zu der irrigen Annahme (Plin. n. h. 11, 163) geführt haben, daß das G. der Schlangen in deren Galle entstehe. Die in Generationen angesammelten Kenntnisse wurden bei fortschreitender sozialer Spezialisierung die Domäne des zauberkundigen Medizinmannes, des Priesters, des *Arztes. Da einerseits fast alle G. entsprechend dosiert auch als Heilmittel (s. auch *Antidotum) Verwendung finden können, andererseits ursprünglich alle genannten Berufe (offenbar erfolgreich, wie moderne psychosomatische Erkenntnisse verständlich machen) neben den physischen Substanzen auch magische Mittel, Zeremonien u. Zaubersprüche (s. *Exorzismus) verwendeten, vermischten sich die Begriffe G., Heilmittel, *Beschwörung u. Zauberei (Magie), was sachlich wie sprachlich in der ganzen Antike zum Ausdruck kommt. Schließlich wurden die griech. u. lat. Worte für G. (φάρμακον, venenum) gelegentlich auch für Drogen (Farbstoffe, kosmetische Präparate usw.) verwendet, die weder G. noch Heilmittel sind. Nicht behandelt sind im folgenden das G. Alkohol mit den Begriffen Rauschtrank, Trunkenheit u. Wein, sowie die in verdorbenen Lebensmitteln enthaltenen G.stoffe mit Ausnahme des Ergotin (Mutterkorn).

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. Aus dem Grabungsbefund der Königsgräber von Ur schloß C. L. Woolley (Ur excavations 2 [London 1934] 36), daß das den Herrschern beigegebene Gefolge, das nicht die geringsten Spuren von Gewaltanwendung aufwies, ‚quietly drank some deadly or soporific drug . . . hashish or opium suggest themselves as more or less local products'. Assyrisch-babylonische Aufzeichnungen enthalten Listen verschiedener Drogen (Contenau 177f), so auch eine für die Behandlung von Skorpionbiß u. -G. (šimmatu: ebd. 190f); diese letztere enthält bezeichnenderweise auch einen langen, an das G. persönlich gerichteten Zauberspruch. Grundsätzlich sind die Auffassungen von G. dämonologischer Natur (Artelt 35f). Für die in assyrischen Texten erwähnten G.-pflanzen s. Thompson 139f. 215f, bes. 225f (Opium!). Ähnliches gilt für Ägypten (Ghalioungui 35f. 40f; Artelt 37f), wo allerdings

eine deutlichere klassenmäßige Scheidung von Ärzten, Priestern u. Zauberern sichtbar wird (H. Grapow, Kranker, Krankheiten u. Arzt 86/94 = Grapow 3 [1956]), die alle dem Heilungsuchenden zur Verfügung standen; häufiger werden gegen Vergiftungen magische Sprüche angewandt, vor allem in den späteren medizinischen Papyri, dann auch Wasser, das über eine mit Zauberformeln bedeckte Heilstele geflossen war (Barb 17f). Mittelpunkt dieser Stelen ist der jugendliche Horus (Harpokrates), der G.tiere in seinen Händen hält u. dazu Texte, die erzählen, wie Horus durch die Zauberkunst seiner Mutter Isis von einem giftigen Biß geheilt wurde. Vergiftungen sind im allgemeinen nur erwähnt, wenn sie durch den Biß giftiger Tiere (Schlangen, Skorpione) eintraten. Wenn man von magischen Liebestränken, die wohl auch giftige Substanzen (s. *Aphrodisiacum) enthalten haben mögen, absieht, scheint absichtliche Verabreichung von G. mit einer möglichen Ausnahme nicht belegt (Lucas 199). Diese Ausnahme ist eine Notiz bei Herodot (3, 15), wonach Psammenit, Sohn des Amasis, durch Trinken von Stierblut Selbstmord verübte. Der allgemeine antike Glaube, daß ‚Stierblut‘ giftig sei (Marx 1, 2, 268/71; W. H. Roscher, Die Vergiftung mit Stierblut im klassischen Altertum: JbbClassPhilol 29 [1883] 158/62), geht wohl auf einen der im Alten Orient u. den antiken Geheimlehren so beliebten Decknamen (Hopfner, OZ 1 § 489f; Schelenz 37; A. A. Barb, Birds and medical magic: JournWarbCourtInst 13 [1950] 316/22) zurück, von den griech. Medizinschriftstellern als ‚ägyptische u. babylonische Namen‘ bezeichnet; es mag für ein wirkliches (rotes?), tödliches G. stehen, was Stierblut nicht ist. Die rote Substanz an einigen als vergiftet vermuteten ägyptischen Pfeilspitzen stellte sich als unschädliches rotes Eisenoxyd heraus (Lucas 199); möglicherweise ist jedoch hier eine unbeabsichtigte Verwechslung mit dem giftigen Bleioxyd (Mennige) oder Zinnober anzunehmen. Wieweit die Behauptung des Isokrates (or. 11, 22), die priesterlichen ägyptischen Ärzte hätten (zum Unterschied von den griech. seiner Zeit, die ja auch G.stoffe in entsprechender Dosierung verschrieben [von Grot 130]), nur harmlose Drogen (φάρμακα) verwendet, auf Tatsachen beruht, steht dahin. Tierische u. pflanzliche G. lieferte der Boden Ägyptens ebenso wie der Babyloniens genügend. Eine Liste mit versuchter Deutung der ägyptischen Drogennamen geben H. von Deines - H. Grapow, Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen = Grapow 6 (1959). Die Verwendung des im Mohn enthaltenen Opiums scheint belegt (Lewin, Phantastica 55; s. aber Grapow 6, 489f). Mandragora (*Alraun) ist wohl abgebildet, doch wird Identifizierung mit ägyptisch ‚dedmet‘ abgelehnt (s. Steier, Mandragoras 1031,66/1032,7). Wieweit im Alten Orient G. zur Hervorrufung ekstatischer Zustände herangezogen wurde, ist noch eine offene Frage. G.morde spielten schon am persischen Hofe eine Rolle (Plut. Artox. 19; Diod. Sic. 17, 5, 3/6; zur brutalen Hinrichtungsweise, die in Persien für G.mörder üblich war, s. Plut. aO.). Xenophon schildert (inst. Cyr. 1, 3, 9) das zeremonielle Vorkosten durch den königlichen Mundschenk als Vorsichtsmaßregel (das Amt des ‚Vorkosters‘ hat sich bis in die Neuzeit erhalten; für die röm. Antike vgl. Tac. ann. 13, 16, 2; 12, 66, 5 [s. Furneaux zSt.]) u. vermerkt (Xen. inst. Cyr. 8, 8, 14), daß nirgendwo mehr Menschen durch G. zugrundegehen als im Persien seiner Zeit. Nach Aelian. nat. an. 4, 41 bewahrten in Persien nur der König u. seine Mutter ein aus Indien importiertes kostbares G., das im Notfall schmerzfreien Selbstmord ermöglichte (wie vornehme Personen bei Griechen u. Römern, s. u. Sp. 1226).

II. Griechisch. a. Sprachliches. Daß die ältesten toxikologischen Kenntnisse der Griechen aus Ägypten stammten, bezeugt Od. 4, 220/32. Hier (es handelt sich um ein Opiat νηπενθές, das Helena dem Telemachos verabreicht) erscheint schon das im Griech. gebräuchlichste Wort für G., φάρμακον, in seiner Doppelbedeutung als G. u. Arznei (im allgemeinen pflanzlicher Herkunft); die beiden Bedeutungen werden durch Beifügung entsprechender Adjektive geschieden (Artelt 39f; Mugler 147f; Abt 186/9), wie dies auch später oft, aber nicht immer der Fall ist (φαρμακός bedeutet in älterer Zeit nicht den ‚G.mischer‘, sondern die Person, der die rituelle Befleckung der Gemeinde aufgeladen wird [vgl. J. H. Waszink: Flor. Patr. Suppl. 1 (1937) 108]; W. Speyer, Art. Fluch: o. Bd. 7, 1186). Aristoteles vermerkt (probl. 1, 47), daß Medikamente (φάρμακα) gewöhnlich bitter (πικρά) schmecken u., in zu großer Menge gegeben, auch töten können; er zieht vor, diejenigen Stoffe, die auch in kleiner Menge tödlich sind, nicht φάρμακα sondern θανατηφόρα zu nennen. Für die Bedeutung von φάρμακον als Zauber-

mittel s. o. Sp. 1210. Das ‚tetrapharmakon', das Hist. Aug. vit. Hadr. 21, 4; vit. Ael. 5, 5; vit. Alex. Sev. 30, 6 erwähnen, ist nur eine scherzhafte Bezeichnung für Hadrians Leibspeise, eine Pastete aus vier Fleischarten, u. hat weder mit G. noch mit Zauber etwas zu tun. Weniger gebräuchlich sind φίλτρον (etymologisch ein Liebestrank, dazu Abt 101. 175f) u. ἰός, Schlangen- oder sonstiges tierisches G., gleichlautend (aber etymologisch anders abzuleiten) mit ἰός = Pfeil. Ersteres ἰός wird auch für ‚Rost', ‚Grünspan' verwendet, wohl eher wegen der wie G. zersetzenden, fressenden Eigenschaft des Rostes als aufgrund der Beobachtung, daß der Rost von Metallen wie Kupfer u. Blei giftig ist; die irrige Meinung, daß Verwundung mit rostigem Eisen Blutvergiftung erzeugt, ist auch heute noch verbreitet. Ferner ist τοξικόν zu nennen, ursprünglich ein Adjektiv (zu ergänzen φάρμακον), ein zur Vergiftung von Pfeilspitzen dienendes G. Zur Verwendung von vergifteten Pfeilen nicht nur bei barbarischen Völkern vgl. Od. 1, 259/64 (s. Lammert 1427f u. dazu Dirlmeier). Die tödliche G.pflanze δορύκνιον soll ihren Namen von den Speeren (δόρυ) ableiten, die damit vergiftet wurden (so Plin. n. h. 21, 179; s. aber Morel, G. 225, 53f). Zur Verwendung von χολή für G. s. o. Sp. 1210.

b. Giftpflanzen. An pflanzlichen G. steht Schierling (κώνειον, lat. cicuta = Conium maculatum, s. Glotz; Gossen; Morel, G. 224f) an erster Stelle, daneben Eisenhut (ἀκόνιτον, lat. aconitum; doch werden unter diesem Namen auch eine Reihe anderer G.pflanzen, oft Pflanzen-G. schlechthin, verstanden, s. Wagler 1178f). Genannt seien ferner *Bilsenkraut (Stadler, Ὑοσκύαμος), *Elleborus (Stadler, Helleboros), Zeitlose (vgl. M. C. P. Schmidt, Art. Ἐφήμερον: PW 5, 2 [1905] 2753), Eibe (Taxus, s. Steier, Smilax 720f; Pichon-Vendeuil 136f. 171. 176. 181; das Wort ‚toxicum' ist nicht, wie Plinius meint, von Taxus abzuleiten, s. o. Sp. 1213; Lewin, G. 132), *Alraun (Steier, Mandragoras; zum oben erwähnten Doryknion vgl. M. C. P. Schmidt, Art. Δορύκνιον: PW 5, 2 [1905] 1577; M. Steier, Art. Strychnos: PW 4A, 1 [1931] 385/90). Zahlreiche andere G.-pflanzen (s. auch Lécrivain 713) verzeichnen die botanischen, toxologischen u. medizinischen Werke der Antike. Einzelne Gegenden werden als besonders reich an G.pflanzen genannt, so Ägypten, Kolchis, Thessalien, Iberien. Das aus Mohn gewonnene Opium war seit ältester Zeit bekannt, obwohl das Wort ‚Opium' selbst erst bei Plinius belegt ist (Steier, Mohn 2438f). Neben Mohn u. Alraun nennt Aristoteles (somn. vig. 3, 456b) als Schlafmittel αἶρα, gewöhnlich mit dem Lolch (Lolium temulentum, vgl. Lewin, Vergiftungen 889) identifiziert u. von späten Schriftstellern mit ‚Zizanion' gleichgesetzt, doch könnte damit (s. u. Sp. 1230) auch Mutterkorn gemeint sein. Die G.wirkung des im Getreiderost (H. Marzell, Art. Mutterkorn: Bächtold-St. 6, 700f; Kobert, Geschichte; Guggisberg 52f) enthaltenen Ergotins muß fallweise, wenn dieses in größerer Menge mitvermahlen wurde, in Erscheinung getreten sein, wenn es auch in seiner Kausalität meist nicht erfaßt worden zu sein scheint. Über Vergiftung durch Pilze s. M. Steier, Art. Pilze: PW 20, 2 (1950) 1372/86, bes. 1375f, für die im Corpus Hippocraticum erwähnten G.pflanzen s. von Grot 130/3. Die Ergebnisse von Tierversuchen mit den in der antiken Literatur erwähnten pflanzlichen G. beschreibt Pichon-Vendeuil 144/67. Immunität gegen G.pflanzen konnte durch Gewöhnung erzielt werden (s. Theophr. hist. plant. 9, 17; zum Bericht über das Ende von Mithridates s. K. Th. Schäfer, Art. Antidotum: o. Bd. 1, 458). Die Fabel (Aelian. nat. an. 3, 41), daß Trinkbecher aus dem Horn des Einhorns jedes G. unschädlich machen, hat bis weit in die Neuzeit fortgelebt. Eine ähnliche Fabel, wonach besonders scharfes G. jedes Gefäß zersprengt u. nur im Hufe eines Maulesels oder Pferdes aufbewahrt werden kann, wird im Zusammenhang mit der angeblichen (vgl. Lewin, G. 38. 169/80; E. Harnack 19f; Kerner 350 vermutet Gelbfieber) Vergiftung Alexanders d. Gr. erzählt.

c. Tierisches Gift. G. von Tieren wurde allgemein damit erklärt, daß diese Tierarten sich von G.pflanzen nähren (Il. 22, 93f; dazu Verg. Aen. 2, 471: ‚coluber mala gramina pastus'; Bächtold-St. 7, 1124). So meinte man, auch Bienenhonig könne gelegentlich G. enthalten (s. Xen. an. 4, 8, 20; Iambl. Syr. dram. 3 [Erot. Graec. 222, 18f Hercher]; Lewin, Vergiftungen 1040f). Zum G. der verschiedenen Schlangenarten u. den Gegenmaßnahmen s. Gossen-Steier 521/57; Morel, Iologica; zu Skorpionen u. G.spinnen s. Steier, Spinnentiere. Über den im Altertum als äußerst giftig angesehenen Seehasen (Lepus marinus) s. Gossen-Steier, Art. Schnecke: PW 2A, 1 (1921) 585/614, bes. 596f

nr. 39; J. Cotte, Poissons et animaux aquatiques aux temps de Pline (Paris 1944) 192f; D'A. W. Thompson, A glossary of Greek fishes (London 1947) 142f. Als G.tiere galten auch Kröten (M. Wellmann, Art. Frosch: PW 7, 1 [1910] 114/9, bes. 116f; dazu Lewin, G. 13f), Salamander (Orth, Art. Salamander: PW 1A, 2 [1920] 1821f), die Kanthariden (Gossen, Art. Käfer: PW 10, 2 [1919] 1478/89, bes. 1482f nr. 6), der Buprestis (ebd. 1480 nr. 3) u. die Fichtenspinner (Pityokampe). Schlangenbeschwörer, die nicht nur selbst gegen G. unempfindlich, sondern auch Spezialisten in der Behandlung gebissener Personen waren, mögen diese Gabe durch methodische Selbstimmunisierung (Artelt 26f) erhalten haben. Andererseits hören wir, daß dies die Eigenschaft bestimmter Völkerstämme wie der Psyller in Afrika, der Ophiogenen am Hellespont oder der Marser in Italien war (Brenning 61f; Morel, Iologica 347f; Treidler; Philipp, Art. Marsi: PW 14, 2 [1930] 1977/9). Die Tatsache, daß gewisse Inseln frei von G.schlangen waren, wurde ihrer besonderen Verbindung mit einzelnen Heroen oder Göttern zugeschrieben; so verdankte Kreta diesen Vorzug Herakles (Diod. Sic. 4, 17) oder Zeus (Aelian. nat. an. 5, 2), Lemnos dem Hephaistos (L. Malten, Art. Hephaistos: PW 8, 1 [1912] 315f nr. 6); die bloße Berührung mit der Erde dieser Inseln (die auch als *Antidotum vertrieben wurde, bes. die lemnische Erde) tötete jede G.schlange (Krappe, Earth 235f). Ähnlich verdankte nach Nikander (frg. 31 [142 Gow-Scholfield]) Klaros Freiheit von allen G.tieren dem Apollon (s. Bürchner, Art. Klaros: PW 11, 1 [1921] 553, 11f). Auch gewissen Pflanzen (zB. Eberraute, *Abrotonon) u. Steinen (PsOrph. lith.) wurde die Kraft zugeschrieben, Schlangen abzuwehren. Gegen Skorpionbiß half (so das Lapidarium des Sokrates u. Dionysios; s. F. de Mély, Les lapidaires de l'antiquité et du moyen âge 2, 1 [Paris 1898] 177 nr. 15; dazu A. A. Barb, Rez. A. D. Delatte-Ph. Derchain, Les intailles magiques gréco-égyptiennes: Gnomon 41 [1969] 305_4) gelbbrauner ‚Achates' (Jaspis ?). Zum angeblich giftigen Stierblut s. Lewin, G. 151/6; Morel, G. 226, 23f u. o. Sp. 1211. Als G. galt auch das ‚Hippomanes' (Pferdegeil, s. W. Kroll, Art. Aphrodisiacum: o. Bd. 1, 498; Lewin, G. 18).

d. Anorganische Gifte. Sie spielen neben dem G. von Pflanzen u. Tieren eine geringere Rolle. Bekannt war die G.wirkung der Bleiverbindungen (Blümner, Art. Blei: PW 3, 1 [1897] 564, 19f), des reinen Quecksilbers (Ganschinietz, Art. Hydrargyrum: PW 9, 1 [1914] 59, 33/45) u. des Zinnobers, κιννάβαρι (Kroll 1850), des Arsens (Lewin, G. 156f) als (gelbes) Auripigment (ἀρσενικόν) u. als (roter) Realgar (σανδαράκη; Nies 1272f); doch werden unter dem Namen σανδαράκη oft auch andere rote Mineralien verstanden, wie die Bleiverbindung Mennige, das Zinnober u. selbst das ungiftige Eisenoxyd (Rötel, s. o. Sp. 1211; vgl. Kroll 1850/3). Zu dem irrigen Glauben an Vergiftung durch Gips (γύψον; Blümner, Art. Gypsum: PW 7, 2 [1912] 2100, 31f) oder Kalk (τίτανος; beide wurden oft miteinander verwechselt, s. Blümner, Art. Kalk: PW 10, 2 [1919] 1606) s. Lewin, G. 139. 531f, der vermutet, daß hier dem Mehl beigemengtes Arsenik oder mitvermahlenes Mutterkorn für Vergiftungserscheinungen verantwortlich waren; doch konnte auch die oft betrügerische Verfälschung des Mehls mit Gips- oder Kalkpulver Gesundheitsstörungen verursacht haben. Das Einnehmen von Gipsbrei, der sich dann in den Eingeweiden steinhart verfestigte, mußte wohl tödlich sein (vgl. das Beispiel des C. Proculeius bei Plin. n. h. 36, 183; s. auch Marx 1, 128. 207).

e. Giftkunde u. Giftmischerei. Von griechischen Schriftstellern, die uns ihre Fachkenntnisse über G. überliefert haben, sind zu nennen (vgl. Neuburger 1, 252. 282f; Berendes 1, 162. 272f; Allbutt 360f) Aristoteles u. sein Schüler Theophrastos mit ihren naturhistorischen Schriften, bes. des letzteren Historia plantarum. (Das ‚Steinbuch des Aristoteles' ist eine spätantike, magisch-abergläubische Kompilation.) Der Polyhistor Nikander v. Kolophon (2. Jh. vC.) schrieb zwei Lehrgedichte über G.tiere (Theriaka) u. über Pflanzen- u. sonstige G. mit ihren Gegenmitteln (Alexipharmaka). Unter Nero schrieb Pedanius Dioskurides seine umfassende Arzneimittellehre (5 Bücher, denen im 7. Jh. nC. zwei pseudo-dioskuridische Bücher über tödliche G. u. G.tiere angefügt wurden). Er u. der einflußreichste antike Arzt, *Galenos (2. Jh. nC.), sind die wichtigsten Quellen für die wissenschaftliche Toxikologie der Antike. Das Werk des Philumenos v. Alexandria über G.tiere ist im Auszug erhalten. Nicht erhalten sind die toxikologischen Schriften des Apollodoros Iologos (der ‚G.kundige', wohl die Hauptquelle für Nikander), des Diokles v. Karystos,

des Herakleides v. Tarent u. des Hofarztes des Mithridates Eupator, Krateuas. In spätantiker Zeit kompilierte Oribasios, der Leibarzt des Kaisers Julian, aus Galen u. älteren Werken seine nur teilweise erhaltene medizinische Enzyklopädie. Auf diesen Quellen basieren dann wieder die byzantinischen Autoren wie Alexander v. Tralleis, Aetios v. Amida u. Paulos v. Aegina (7. Jh.). – Heimtückische G.mischerei in homerischer Zeit bezeugt Od. 2, 329f: Die Freier fürchten, Telemachos könnte ihnen G. in den Wein mischen. (Das ‚G. von Ephyra' ist nach Schmiedeberg 25 Elleborus.) Die Stellen bei den griech. Dramatikern, die G. erwähnen, verzeichnet E. Harnack 12/6. G.mord spielt wie am persischen Hofe (s. o. Sp. 1212) auch in den hellenist. Herrscherhäusern eine Rolle (ausführliche Quellenzitate bei Lewin, G.): Dionysios I v. Syrakus soll seine Mutter vergiftet haben; er starb auch selbst durch G. (ebd. 76. 168); Klearchos v. Heraklea habe Massenmord durch G. verübt (ebd. 168f); Agathokles v. Syrakus starb durch G. (ebd. 111); Antiochos II Theos wurde von seiner Gattin Laodike vergiftet (ebd. 370); Philipp II v. Makedonien beseitigte Aratos u. dessen Sohn durch G. (ebd. 30f). Welchem Attalos nach Lukian (Icarom. 15) sein Sohn einen Becher G. verabreicht, ist unklar; Kleopatra (Thea), die Gattin des Demetrios II Nikator, tötete ihren Gatten u. ihren ältesten Sohn, Seleukos V, durch G.; als sie das gleiche an ihrem Sohn Antiochos VIII Grypos versuchte, zwang dieser sie, den G.becher selbst zu leeren (Lewin, G. 371). Von der bekannteren Kleopatra erzählt Plinius (n. h. 21, 12) eine bezeichnende Anekdote: Antonius, selbst die Aufmerksamkeiten der giftkundigen Königin fürchtend u. in ihrer Gesellschaft nur ‚praegustatos cibos' einnehmend, war eben bereit, in übermütiger Laune die Blüten des ihm aufgesetzten Kranzes im Wein zu schlukken, als Kleopatra ihn rasch daran hinderte u. einen herbeigeführten Gefangenen den Becher zu leeren hieß; dieser starb auf der Stelle. So wollte sie ihm zeigen, daß nicht seine taktlose Vorsicht, sondern ihre wahre Liebe ihn schütze. Ein unter ihrem Namen gehendes Buch über G. (Schelenz 128) ist allerdings, wie all die anderen angeblich von ihr verfaßten Schriften, pseudepigraphisch. Das Interesse an der Waffe des G.mordes wie auch die Sorge um die eigene Sicherheit bewog einzelne hellenistische Herrscher zu systematischen toxikologischen Studien, Anlage eigener Gärten von G.pflanzen u. praktischen Experimenten an Tieren u. menschlichen Gefangenen (Schelenz 125f; Berendes 1, 264f; Lewin, G. 6f). Genannt werden Nikomedes v. Bithynien, Antiochos (Philometor? Epiphanes?) v. Syrien, ferner Attalos III Philometor v. Pergamon u. vor allem Mithridates VI Eupator v. Pontos, dessen Universalgegen-G., das ‚Mithridatium' (*Antidotum; Watson passim) erst im 18. Jh. allmählich aus den Apotheken verschwand. Natürlich waren G.mischerei u. G.mord nicht auf die oberen Klassen beschränkt. Besonders waren es Frauen, die dessen beschuldigt wurden, so schon die mythischen Gestalten Hekate (Diod. Sic. 4, 45), Kirke, Medea, Helena, Deianira u. Perimede. Theokrits Simaitha (id. 2, 159) versuchte durch φίλτρα ihren treulosen Geliebten zurückzubringen; falls diese versagen sollten, droht sie mit tödlichen κακὰ φάρμακα. Eine Frau, die ihren Mann durch ein φίλτρον vergiftet hatte, wurde freigesprochen, da es ihre Absicht gewesen sei, seine Liebe zu wecken, nicht, ihn zu töten (Aristot. magn. mor. 1, 16, 1188b 25/39). Anklage wegen Gattenmord durch G. ist Gegenstand einer Rede des Antiphon (or. 1). Ehebrecherische Frauen verwendeten G., um ihre Gatten aus dem Wege zu schaffen. Lukian (Alex. 50) mag mit φάρμακα allerdings eher Zaubermittel meinen (doch vgl. die bezeichnende Erklärung Strabons für die Witwenverbrennung in Indien: man habe damit dem Gattenmord durch G. ein Ende gesetzt [15, 1, 30]). Auf einer Fluchtafel aus Knidos (Ditt. Syll.[3] nr. 1180) verwünscht eine Frau Verleumder u. Anzeiger, von denen sie beschuldigt worden ist, ihrem Gatten tödliche G. zu bereiten. POxy. 3, 472 u. 486 erwähnen, daß eine gewisse Hermione vor Gericht des versuchten G.mordes beschuldigt wurde; in einem anderen Papyrus aus Oxyrhynchos (PSI 1, 64) verpflichtet sich eine Frau ihrem Gatten gegenüber schriftlich, ihm u. a. kein G. (φάρμακα φίλτρα) in Trank oder Speise zu mischen. In dem Mimus POxy. 3, 413 (D. L. Page, Select papyri 3 = Loeb Class. Libr. [London 1950] nr. 77) versucht die ehebrecherische Gattin, ihren Mann zu vergiften. Frauen als G.mörderinnen erscheinen auch in der Romanliteratur (Heliod. Aethiop. 8, 7). Gelegentlich freilich stellt sich, wie in dem erwähnten Mimus, das vermeintliche G. nur als ein todesähnlichen Zustand hervorrufendes Schlafmittel heraus (Xen. Eph. 3, 5f).

f. Rechtsbestimmungen. In Griechenland stand auf vorsätzlichen G.mord allgemein Todesstrafe. Unbeabsichtigte Vergiftung dagegen konnte straflos bleiben (s. o. Sp. 1218; Aristot. aO.). Für Vergiftungsversuche, die nicht zum Tode führten, waren Verbannung u. Güterkonfiskation vorgesehen (Belegstellen bei Lécrivain $714_{17/23}$). In Athen war die Verhandlung der Anklage auf G.mischerei mit tödlichem Ausgang, die φαρμάκων γραφή, dem Areopag vorbehalten, wenn der Vergiftete Vollbürger war (Aristot. resp. Ath. 57, 3; J. H. Lipsius, Das attische Recht [1915] 607f). Ptolemäisches Recht unterschied Mord durch G., der ja heimtückisch vorbedacht war, von offenem gewalttätigem Mord (vgl. zu dieser Unterscheidung auch Aristot. eth. Nic. 5, 2, 13, 1131a 1/9) u. strafte ebenfalls auch den versuchten G.mord (R. Taubenschlag, The law of Greco-Roman Egypt in the light of the papyri, 332 B. C./640 A. D.[2] [Warszawa 1955] 432f). Ob in der Inschrift von Teos (Ditt. Syll.[3] nr. 37, 1), die jeden mit Bann belegt, der ,gegen die Teier in ihrer Gesamtheit oder einzelne φάρμακα δηλητήρια ποιοῖ', G. oder Schadenzauber gemeint ist, bleibt unklar; wahrscheinlicher ist das letztere (vgl. Plat. leg. 10, 909b). Eine klare Scheidung dieser zwei Begriffe gibt Platon (ebd. 11, 932e/3e): Pharmaka können einerseits G. sein, Substanzen, die auf natürliche Weise den Körper schädigen, andererseits magische Mittel, deren Wirkung Platon selbst dem Aberglauben zuweist; er sieht jedoch keine Möglichkeit, Ausübende u. Betroffene solchen Schadenzaubers von dessen Unwirksamkeit zu überzeugen. Was die Bestrafung betrifft, macht Platon einen Unterschied, ob die Tat (auch die versuchte Tat u. wenn auch nur gegen die Haustiere des Geschädigten gerichtet) von Sachverständigen oder von Laien verübt wird; der Sachverständige soll ausnahmslos mit dem Tode bestraft werden, für den Laien soll der Gerichtshof eine angemessene Strafe oder Buße festsetzen. Die Kultsatzungen eines Privatheiligtums im lydischen Philadelphia (um 100 vC.) verbieten (Ditt. Syll.[3] nr. 985, 18f) G. (φάρμακον πονερόν), Zaubersprüche (ἐπῳδὰς πονεράς), Liebestrank (φίλτρον), *Abtreibung herbeiführende u. empfängnisverhütende Mittel (φθορεῖον, ἀτοκεῦον) in einem Atem mit Raub u. Mord. Daß sogar der bloße Besitz von Aconitum unter Todesstrafe verboten war, vermerkt Theophr. hist. plant. 9, 16, 7. Der Hippokratische *Ärzteeid verbietet die Abgabe tödlicher G., ,auch wenn jemand darum bittet' (also wohl für Selbstmord), oder zum Abortus (Lewin, Fruchtabtreibung; Fr. Grøen, Abortus provocatus i Antikken [Lychnos 1938] 311/32). Für beide Delikte variieren die strafrechtlichen (vgl. Lipsius aO. 608f) u. philosophischen Beurteilungen (Thalheim, Art. Selbstmord: PW 2 A, 1 [1921] 1134f). Daß Ärzte sich überreden ließen, G. abzugeben, ist in der historischen wie in der Romanliteratur häufig erwähnt. Jedenfalls hören wir von G.selbstmord zahlreicher berühmter Persönlichkeiten (Morel, G. 225, 9f. 226, 24. 62f; Lewin, G. 121/44); das G. wurde für den Fall, daß dies der einzige würdige Ausweg schien (gelegentlich in Fingerringen, s. u. Sp. 1226) bereitgehalten. In Massilia soll ein Staatsmonopol für Schierling bestanden haben, der Selbstmördern gegeben wurde, wenn sie überzeugende Motive anführen konnten; in Keos soll der Selbstmord durch G. für alte Leute sogar gesetzlich empfohlen worden sein (Lewin, G. 141/3). Die Bevorzugung des Schierlings durch Selbstmörder mag dadurch beeinflußt worden sein, daß der Schierlingstrank durch den Tod des Sokrates wie auch anderer bekannter Persönlichkeiten (ebd. 65/71) als offizielle Hinrichtungsart der Athener berühmt wurde. Es ist jedoch nicht nachweisbar, daß hierfür eine feste gesetzliche Grundlage bestand; vielmehr scheint es, daß es dem zum Tode Verurteilten freistand, diese leichtere u. würdigere Todesart anstatt einer barbarischeren Hinrichtung zu wählen, zumal wir auch gelegentlich erfahren, daß die nicht unerheblichen Kosten für den G.trank (es handelte sich nicht um reinen Schierlingextrakt, sondern um eine Mischung mit anderen wirksamen G.stoffen: Theophr. hist. plant. 9, 16, 8f) von dem Verurteilten selbst zu begleichen waren. Die humane Konzession mag allmählich zum Gewohnheitsrecht geworden sein (vgl. Glotz, der auch die antiken Nachrichten über den gesetzlich verordneten [Keos] oder behördlich bewilligten Schierling-Selbstmord kritisch beleuchtet).

g. Krieg u. Jagd. Die Verwendung von G. in der Kriegsführung wurde im allgemeinen als barbarisch angesehen u. vermieden. Für Pfeil-G. s. o. Sp. 1213; Dirlmeier; Lammert 1427/9. Brunnenvergiftung wird von Plat. leg. 8, 845d/e als Privatdelikt erwähnt. Doch soll Solon (nach anderen Autoren Kleisthenes oder Eurylochos; vgl. Lewin, G. $536f_4$) im Krieg der Amphiktyonen gegen

Kirrha mit Erfolg Vergiftung des Trinkwassers der Belagerten mit Elleborus angeraten haben (Pausan. 10, 37, 7; J. G. Frazer, Pausanias's description of Greece 5 [London 1898] 461f). Vergiftung von Trinkwasser führt auch Aeneas Tacticus (8, 4) als eine der Maßnahmen gegen feindliche Invasion an. Daß die Pestepidemie des J. 430 vC. in Attika eine Folge von Brunnenvergiftung durch die feindlichen Peloponnesier gewesen sei (Thucyd. 2, 48), ist natürlich nur eines der in allen Zeiten in ähnlichen Fällen so häufigen, haltlosen Gerüchte (Lewin, G. 533f). Kobert (Geschichte 13f) führt gewichtige Gründe dafür an, daß hier epidemische Ergotinvergiftung durch mutterkorninfiziertes Getreide eine wesentliche Rolle gespielt habe (zum epidemischen Auftreten des Ergotismus vgl. Lewin, Vergiftungen 919/27 mit dem Hinweis, daß Mutterkorn nicht nur auf Roggen, sondern auch auf Weizen u. Gerste auftritt; nach Guggisberg 64 soll das gelegentlich auf Weizen erscheinende sogar stärker wirkende G.stoffe enthalten). Anderer Ansicht sind A. W. Gomme, A historical commentary on Thucydides 2 (Oxford 1956) 146f u. J. F. D. Shrewsbury, The plague of Athens: BullHistMed 24 (1950) 1/25, der auf Masern schließt. Keine Bedenken bestanden gegen den Gebrauch von G. in Jagd u. Fischerei. Xenophon (cyneg. 11, 2) berichtet, daß in gebirgigen Gegenden wegen der Terrainschwierigkeiten Akonit-G.köder zur Erlegung gefährlicher Raubtiere verwendet wurden, zB. für Leoparden (Nicand. alex. 38f; vgl. auch Aristot. hist. an. 9, 6, 612a 7/15; Aelian. nat. an. 4, 49; Dioscur. 4, 76). Oppian v. Apameia (cyneg. 4, 230. 320) erwähnt die Verwendung von berauschendem Wein für die Leopardenjagd. Ausführlich beschreibt Oppian v. Korykos (halieut. 4, 647f) die Verwendung von G. in der Fischerei; weitere Belege dafür geben zu dieser Stelle A. W. Mair, Oppian, Colluthus, Thryphiodorus = Loeb Class. Libr. (London 1928) 452f u. Tschirsch-Lippmann 1948.

h. Kult. Nach Pausanias (7, 25, 13) muß die Priesterin der Erdgöttin des Heiligtums bei Aigira, zum Beweis ihrer kultischen Reinheit ‚Stierblut' (s. o. Sp. 1211) trinken, ohne davon Schaden zu erleiden, also eine Art *Gottesurteil. Hingegen berichtet Plinius (n. h. 28, 147) wohl von denselben Priesterinnen, daß sie ‚Stierblut' tranken, bevor sie in die Höhle hinabstiegen, um zu prophezeien, also zur Hervorrufung der *Ekstase (vgl. Frazer aO. 4, 175f). Der zur Keuschheit verpflichtete Hierophant in Eleusis benutzte eine Schierlingssalbe, um sich erotisch unempfindsam zu machen (Glotz 860_{54}; Lewin, G. 69f). G.pflanzen, die Ekstase u. Halluzinationen hervorrufen konnten, verzeichnet Hopfner, OZ 2, 135 § 280; auch die zur magischen Praxis gehörenden Räucherungen konnten ähnliche Wirkungen hervorrufen (ebd. 56f § 110; Fr. Pfister, Art. Ekstase: o. Bd. 4, 967; ders., Art. Rauchopfer: PW 1 A, 1 [1914] 283, 9/31). Die von Herodot (1, 202; 4, 75f) für Skythen u. Thraker bezeugte Verwendung des Hanfes (Cannabis indica, Haschisch, vgl. Lewin, G. 112; Orth, Art. Hanf: PW 7, 2 [1912] 2315, 12f) mag schon im assyrischen Brauch vorgebildet sein (Thompson 220). K. Kerényi (Voraussetzungen der Einweihung in Eleusis: C. J. Bleeker [Hrsg.], Initiation = Stud. Hist. Rel. 10 [Leiden 1965] 59/64, bes. 62/4) vermutet, daß der bei den eleusinischen Einweihungen getrunkene Kykeon mit Alkohol verbundenen Mentha pulegium enthalten u. dadurch halluzinogene Wirkungen ausgeübt habe. Für eine ähnliche Verwendung des *Bilsenkrautes sprechen die Bezeichnungen ‚Pythonium' u. ‚Apollinaris' (Lewin, Phantastica 176f).

III. Römisch. a. Sprachliches. Das gebräuchlichste Wort für G. ‚venenum' ist wie das griech. φάρμακον eine vox media, oft qualifiziert durch ein beigesetztes Adjektiv (bonum, malum; vgl. Gaius: Dig. 50, 16, 236; Lécrivain 714_{26f}; Abt 112/4. 186/9). Stammverwandt mit Venus (s. R. Schilling, Die Sinnbezogenheit des Wortes Venus zu seinen stammverwandten Formen: Hermes 93 [1965] 233/43), bezeichnet es wohl ursprünglich einen Liebestrank (kaum, wie C. Koch, Art. Venus: PW 8 A, 1 [1955] 831f vermutet, einen kosmetischen ‚Saft zur Erhöhung der Schönheit') u. ist so mit dem griech. φίλτρον zu vergleichen (vgl. R. Schilling, La religion romaine de Vénus [Paris 1954] 42/5). Wie φάρμακον ist es zum Unterschied von lat. virus (stammverwandt dem griech. ἰός, hauptsächlich tierisches G.) vornehmlich pflanzliches G. (eine vegetabilische Grundbedeutung des Stammes venus wird allerdings von Schilling, Sinnbezogenheit aO. 236f abgelehnt; vgl. C. Koch, Untersuchungen zur Geschichte der röm. Venus-Verehrung: Hermes 83 [1955] 1/51, bes. 10f) u. gleichzeitig Zaubermittel; veneficium wird zum Ausdruck für Zauberei schlechthin, veneficus (-a) ist der (die) giftmischende

Zauberer(-in). Das wie im Alten Orient u. in Griechenland übliche Verfahren, die Verwendung von Drogen mit magischen Formeln zu begleiten (den psychosomatischen Wert dieses Verfahrens betont schon Sokrates in Platons Charmides), lebt auch in Rom fort: pocula si quando saevae infecere novercae miscueruntque herbas et non innoxia verba (Verg. georg. 2, 128f); quantum carminibus quae versant atque venenis humanos animos (Hor. sat. 1, 8, 19f); deme veneficiis carminibusque fidem (Ovid. rem. 290); carminibus et venenis (Apul. apol. 69; dazu Abt 241. 314f); noch bei Justinian (Inst. Iust. 4, 18) steht ‚tam venenis quam susurris magicis' (zu Philon s. u. Sp. 1231f). Andererseits ist es bezeichnend für die enge Verwandtschaft von G. u. Heilmittel, wenn medicamentum gelegentlich G. bedeutet (s. Beutler: ThesLL 8, 534f). Da venenum die engere Bedeutung als Liebestrank früh verliert, werden für diesen das Wort philtrum aus dem Griech. entlehnt oder amatorium (poculum) verwendet. Dazu kommen für G. das griech. ‚toxicum' u. die vox media ‚potio' (Trank), die beide in den romanischen Sprachen (ital. tossico, neben veleno = venenum, franz. [u. engl.] poison) fortleben. Die These von Pichon-Vendeuil, daß die Ausdrücke toxicum für schnellwirkende, tierische Fäulnis-G. (Ptomaine) u. venenum für langsamer wirkende Pflanzen-G. gebraucht wurden, ist nicht überzeugend. Für die Verwendung von fel (= Galle) für G., bes. bei Ovid, s. o. Sp. 1210. Schon bei Plautus wird veneficus einfach als Schimpfwort gebraucht (Persa 278 etwa ‚Gauner'; Bacch. 813 ter veneficus, etwa ‚Erzgauner', ‚Malefizkerl'). Mit veneficus (-ium) findet man häufig verbunden maleficus (-ium); beide sind fast synonym (s. Brink: ThesLL 8, 174/7). In übertragenem Sinn erscheint venenum häufig für Mißgunst u. üble Nachrede, zB. ‚venena linguarum' (Hist. Aug. vit. tyr. trig. 30, 9), wo die Vorstellung von der Schlangenzunge als Sitz des G. mitspielen mag (vgl. auch die Beschreibung der Mißgunst Ovid. met. 2, 777: pectora felle virent, lingua est suffusa veneno).

b. Giftkunde u. Giftmischerei. Cn. Pompeius Magnus ließ die mit der Bibliothek des Mithridates in seine Hände gefallenen pharmazeutisch-toxikologischen Werke durch seinen griech. Freigelassenen Pompeius Lenaeus (R. Hanslik, Art. Pompeius Lenaeus: PW 21, 2 [1952] 2273f) ins Lat. übersetzen. Aemilius Macer, ein Freund Ovids u. Vergils, verfaßte eine lat. Bearbeitung der Theriaka des Nikander, die wie das Werk des Lenaeus bis auf einzelne Fragmente nicht erhalten ist, doch muß Lukan (9, 368/949) für seine gruselige Schilderung der G.schlangen, unter denen das röm. Heer in der libyschen Wüste zu leiden hatte, Macer benutzt haben (s. Morel, Iologica 346f). In lateinischer Sprache schrieben im 1. Jh. nC. der Polyhistor A. Cornelius Celsus seine De medicina libri octo (als Teil eines großangelegten enzyklopädischen Werkes), in denen auch die Antidota gegen G. behandelt werden, u. Scribonius Largus, der Leibarzt des Kaisers Claudius, sein Rezeptbuch Compositiones medicamentorum (Übers. u. Komm. s. Rinne; über die von Scribonius erwähnten Vergiftungen s. ebd. 96; über seine medizinische Ethik s. K. Deichgräber, Professio medici: Abh Mainz 1950 nr. 9, 853f). Die recht kritiklos kompilierte Naturgeschichte des Plinius enthält neben vielem abergläubischen u. volkskundlichen Material doch auch wertvolle Zitate toxikologischen Inhalts aus verlorenen Schriften. Sonst sind es griechisch schreibende Ärzte (vgl. Allbutt passim), aus denen die Römer ihre o. Sp. 1213/6 angeführten Kenntnisse über die pflanzlichen, tierischen u. mineralischen G. schöpften. Unter den griech. Ärzten (römische Ärzte waren weit in der Minderzahl, da dieser Beruf als unrömisch angesehen wurde [s. Friedlaender, Sittengesch. 1[10], 190f; Neuburger 1, 285f. 310; Apul. met. 10, 25]) fanden sich freilich nicht selten solche, die ihre G.kenntnisse gewinnsüchtig mißbrauchten (Allbutt 57f; Friedlaender aO. 209). Ob es neben der G.kunde der Ärzte auch noch volkstümliche, geheim u. mündlich überlieferte G. gab, auf die die berüchtigten röm. G.mischerinnen (s. Gensel, Art. Canidia: PW 3, 2 [1899] 1476; Stein, Art. Lucusta: PW 13, 2 [1927] 1710f; ders., Art. Martina: PW 14, 2 [1930] 2016) zurückgriffen, bleibt unklar; ihre meist mit Zauberei verbundene Tätigkeit zeigt Züge, die sie sowohl mit den mittelalterlichen Hexen (vgl. auch die mythischen Figuren der Manto bei Statius oder der Erichto bei Lukan) als auch mit den bei primitiven Völkern heute noch üblichen Praktiken von Schadenzauber teilen. Wie in Griechenland tritt auch in Rom die Rolle der Frauen als G.mischerinnen hervor. Der Ausspruch des älteren Cato nulla adultera non eadem venefica (Quint. inst. 5, 11, 39) wurde sprichwörtlich (vgl. auch etwa Apul. met. 2, 27; 10, 25 u. das u. Sp. 1238

erwähnte Epigramm des Ausonius). Neben den Ehebrecherinnen sind es die novercae, deren G.mischerei gefürchtet war (Ovid. met. 1, 146f; Verg. georg. 3, 282f; u. in der Romanliteratur Apul. met. 10, 2/12). Gegen Frauen richtete sich 331 vC. auch der erste bekannte G.mordprozeß der röm. Geschichte (Liv. 8, 18), in dem 170 Matronen schuldig befunden wurden. Livius selbst scheint im Zweifel, ob es sich damals nicht um eine Seuche gehandelt habe (intemperies caeli), vielleicht Mutterkornvergiftung, für die Männer stärker anfällig scheinen (vgl. Halle 228/30) als Frauen, gegen die als Zubereiterinnen der Speisen leicht ein durch böswillige Verleumdung angestifteter Verdacht gerichtet werden konnte. Auch in dem bekannten Verfahren gegen die Bacchanalien (186 vC.), einem ursprünglich auf Frauen beschränkten Kult (Liv. 39, 13. 15), sollen G.morde eine Rolle gespielt haben. Die staatlichen quaestiones veneficii des J. 184 vC., auf Grund derer angeblich 2000 (!) Menschen verurteilt wurden (ebd. 39, 38. 41), könnten mit dem Bacchanalienprozeß zusammenhängen. Im J. 180 vC. führte eine ähnliche Seuche wie die des J. 331 nC. wieder zu G.mordverdächtigungen (ebd. 40, 19), so gegen die Gattin des Konsuls C. Calpurnius. Es kam zu 3000 Verurteilungen (ebd. 40, 37), ohne daß die Zahl der Beschuldigten abnahm. Noch iJ. 179 vC. wurden die staatlichen Erhebungen fortgesetzt; diese Nachrichten sind wohl kaum anders zu erklären als durch Seuchen mit Angst-Massenpsychosen. 154 vC. wurden zwei vornehme Frauen des G.mordes an ihren Gatten angeklagt u. hingerichtet (Liv. perioch. 48; Val. Max. 6, 3, 8). Gegen Anklagen von G.mord aus geldsüchtigen Motiven hatte Cicero als Verteidiger (Cael.; Cluent.; vgl. Lewin, G. 7. 188) aufzutreten, wobei er selbst des Caelius angebliches Opfer Clodia verdächtigte, ihren Gatten vergiftet zu haben (Cael. 60). Den G.mord des Apuliers Domitius an seinem Neffen erwähnt Cicero (Phil. 11, 6) u. nennt unter dem Gesindel, das Catilinas Busenfreunde ausmachte, auch die G.mischer (Catil. 2, 4). Horaz, Martial, Juvenal (Stellenhinweise bei Lécrivain 715) malen, selbst wenn man Übertreibungen annimmt, ein erschreckendes Bild von den diesbezüglichen Zuständen der frühen Kaiserzeit. Im julisch-claudischen Herrscherhause war G.mord, auch wenn manches offenkundige Verleumdung zu sein scheint (so etwa, daß Livia den greisen Augustus vergiftet habe), an der Tagesordnung, vermutlich noch häufiger als am persischen u. an den hellenist. Höfen. Die kaiserlichen Vorkoster (praegustatores) waren in einem Kollegium unter einem procurator praegustatorum zusammengefaßt (Dessau nr. 1795/7; Lécrivain 715_9). Auch unter den Antoninen u. der severischen Dynastie hören wir von angeblichen u. wohl auch tatsächlichen G.morden. (Über diese Anschuldigungen von G.mord in den röm. Kaiserhäusern s. ausführlich Lewin, G. 31f. 189/202; Cabanès-Nass 1, 70/136; Lécrivain $715_{4/8}$.) Bezeichnend ist, was wir von G.sammlungen Caligulas u. Caracallas erfahren (Suet. Cal. 49, 3; Lewin, G. 8). Daß der regelmäßige Gebrauch des in der Kaiserzeit als ‚Theriak' modifizierten Mithridatiums (s. o. Sp. 1218) bei Marcus Aurelius Opiumsüchtigkeit ausgelöst habe, glaubt T. W. Africa (The opium addiction of Marcus Aurelius: JournHistIdeas 22 [1961] 97/102) feststellen zu können. Über die besonders heimtückische Verwendung vergifteter Nadeln unter Domitian u. Commodus berichtet Dio Cass. (67, 11, 6; 73, 14, 4). Wenn die in den gebräuchlichen Liebestränken enthaltenen G.stoffe auch nicht tödlich waren, konnten sie doch schwere geistige Gesundheitsschäden verursachen (vgl. Ovid. ars 2, 106: philtra nocent animis vimque furoris habent u. dazu Suet. Cal. 50, 2; Lewin, G. 19f). Selbstmord durch G. erschien den Römern im allgemeinen weniger bedenklich als den Griechen (s. o. Sp. 1220, dazu Lewin, G. 121/3; Lécrivain 715_{22f}), ja sogar anderen Arten des Selbstmordes vorzuziehen (Quint. decl. 17, 15), obwohl andererseits die Rechtsfolgen für den Bereitsteller des verlangten G. (gewöhnlich Ärzte oder Sklaven) gefährlich sein konnten (vgl. Sen. benef. 3, 24). In Aushöhlungen unter den Ringsteinen (wie sie auch für magische Ingredienzien vorgesehen waren, vgl. die Kyraniden u. PGM passim) trug man G. für Selbstmord bereit (s. Plin. n. h. 33, 25; Aur. Vict. vir. ill. 42 u. dazu Iuv. sat. 10, 165f). Auch die G., die Elagabal (Hist. Aug. vit. Heliog. 33), si quid gravius immineret, in verschiedenen Edelsteinen eingeschlossen hatte, waren wohl unter Ringsteinen, nicht wie Lewin (G. 137) annimmt, in Edelstein-‚Büchsen' verwahrt. Das Bereithalten von G. ad incerta fortunae, das Liv. 30, 15, 4 (anläßlich des Selbstmordes der Sophonisbe) als ‚königliche Sitte' bezeichnet, war allerdings auch bei den barbarischen Iberern üblich

(Strab. 3, 4, 18). Schierling blieb nach wie vor das klassische G. für Selbstmord (so für Seneca, vgl. Tac. ann. 15, 64, 3); die Forderung, daß die Behörden bei triftigen Gründen für Selbstmord das benötigte G. bewilligen sollten (s. o. Sp. 1220), begegnet noch mehrfach bei Libanios (s. Lewin, G. 143/4). Über die Tätigkeit der Marser s. o. Sp. 1215 u. u. Sp. 1239. Die Verwendung von G. zum Zwecke der *Abtreibung (Lewin, Fruchtabtreibung) nahm in der Kaiserzeit wesentlich zu.

c. Rechtsbestimmungen. Die ausführlichste Darstellung des G. im röm. Recht (von Mommsen, StR nur summarisch behandelt) gibt Gengler (1, 31/143). ‚Venenum' in dem unter griechischem Einfluß abgefaßten Zwölftafelgesetz scheint sowohl Zauberei als auch G. einzuschließen (vgl. Mommsen, StrR 635f); die Art der Bestrafung ist nicht überliefert. Obwohl G.mord u. G.mischerei schon vorher strafbar waren (ebd. 648), wurde erst durch die von Sulla erlassene Lex Cornelia de sicariis et veneficis (82 vC.) ein Spezialgesetz gegen Vergehen gegen die körperliche Sicherheit geschaffen, nach dem Anfertigung, Verkauf, Ankauf, Besitz u. Verabreichung von G. (s. Cic. Cluent. 54) strafbar waren, u. das im wesentlichen bis in die Spätantike die rechtliche Grundlage bildete (Marc.: Dig. 48, 8, 3). Die Strafe, ursprünglich aquae et ignis interdictio, war später Deportation u. Vermögensverlust für Personen von höherem Rang; die Angehörigen niederer Stände wurden gekreuzigt (Suet. Galba 9) oder den wilden Tieren vorgeworfen. Auch die Verabreichung von Abtreibungs- u. Liebestränken ohne böse Absicht u. Folgen wurde ähnlich bestraft, bei tödlichem Ausgang mit Hinrichtung (Paul.: Dig. 48, 19, 38, 5). Selbst fahrlässige Verabreichung von Heilmitteln war ähnlich strafbar, wenn sie den Tod des Patienten zur Folge hatten (Paul. sent. 5, 29, 19). Plädoyers in fiktiven G.prozessen waren ein beliebtes Thema für rhetorische Übungen (so Sen. Rhet. contr. 3, 7. 9; vgl. E. Harnack 26f u. Quint. inst. 2, 13/5. 17; decl. 246. 307. 319. 321. 350. 377. 381).

d. Krieg. Das röm. Heer erlitt bei Kriegsführung in fremden Gegenden nicht nur von giftigen Tieren (s. Lucan. 9, 368/949, s. o. Sp. 1224), sondern auch durch den Genuß unbekannter G.pflanzen Verluste (Plut. Anton. 45, 4/6, dazu Lewin, G. 4f; ders., Phantastica 178). Absichtliche Verwendung von G. gegen Feinde widersprach dem röm. Gefühl, u. derartige Angebote, etwa im Krieg gegen Pyrrhos von Epiros (Quellen bei Lewin, G. 185) oder Arminius (Tac. ann. 2, 88) wurden stolz zurückgewiesen. Es blieb Nichtrömern überlassen, G.pfeile (s. o. Sp. 1213 u. u. Sp. 1239) zu verwenden, giftige Insekten (Herodian. hist. 3, 5, 5), G.schlangen (Iust.-Trog. 32, 4, 6/8) oder vergifteten Wein (Frontin. strateg. 2, 5, 12) als Kriegsmittel zu gebrauchen. Ähnliches gilt wohl für die Brunnenvergiftung (Appian. b. civ. 2, 7, 44). Wieweit Lucan. 4, 319/36, wonach Caesar im Bürgerkrieg zu diesem Mittel gegriffen habe, glaubhaft ist, scheint nicht sicher. Die für 130 vC. überlieferte Brunnenvergiftung durch M. Aquilius wurde als contra fas deorum moresque maiorum schärfstens verurteilt (Flor. epit. 1, 35, 7). – Betreffs Verwendung von G. in Jagd u. Fischerei s. o. Sp. 1221.

IV. Jüdisch. a. Sprachliches. Das hebr. AT weist für G. drei verschiedene Wörter auf, die jedoch alle mehrdeutig sind u. meist mehr oder minder bildlich in einer Weise verwendet werden, die es zweifelhaft erscheinen läßt, ob nur ‚Bitterkeit' als Ausdruck göttlichen Zornes oder G. im materiellen Sinne gemeint ist. Es sind dies a) ḥemāh, eigentlich ‚Zorneshitze, Wut'; die LXX hat dafür gewöhnlich θυμός (vgl. Bauer, Wb.[5] 722 s. v.), doch ἰός in Ps. 140 (139), 4; H. Cohen sieht im akkadischen Wort imtu bzw. ugaritischen ḥmt etymologisch u. semantologisch Parallelen zu ḥemāh; b) roʾš als Name einer (bitteren) G.pflanze, doch auch allgemein für G. verwendet, in der LXX χολή u. πικρία; c) m^ererāh, wörtlich ‚Bitterkeit, Galle' (vgl. o. Sp. 1210), LXX χολή, s. Post, Gall; Cohen vergleicht m^ererāh mit akkadisch martu (Galle). Verbunden mit m^ererāh u. roʾš begegnet mehrfach das Wort d) laʿ^anāh = Wermut (Absinth, Artemisia), eine Pflanze, die wohl bitter, aber nicht giftig ist (vgl. auch Apc. 8, 11). Das wiederholt genannte ‚G.-wasser' (mê roʾš, Jer. 8, 14 u. passim) kann wohl auch als nur ‚bitteres', d.h. ungenießbares Wasser aufgefaßt werden, etwa wie das von Marah (Ex. 15, 23). Zu den anscheinend G. bedeutenden atl. Wörtern raʿal u. tarʿelāh vgl. Cohen 703. Bildlich wird auch im AT G. für ‚Verleumdung' (G. der Zunge, vgl. Hist. Aug. o. Sp. 1223; Ps. [LXX] 13, 3: ἰός; ähnlich im NT: Jac. 3, 8, s. u. Sp. 1233) verwendet. Für die süß schmeckende Sünde, die sich in G. verwandelt, s. Job 20, 12/6. Das griech. Wort φάρμακον u. stammverwandte

Wörter verwendet die LXX (mit Ausnahme von 2 Macc. 10, 13, dazu s. u. Sp. 1231) ausschließlich für Zauberei, nie für G.

b. Gifttiere u. Giftpflanzen. G.schlangen, Skorpione u. G.spinnen sind in Palästina häufig u. werden oft erwähnt. Über G.tiere in Bibel u. Talmud vgl. S. Muntner (Hrsg.), Moses ben Maimon, Treatise on poisons and their antidotes (Philadelphia 1966) 61/8; Macalister 13; I. Aharoni, On some animals mentioned in the Bible: Osiris 5 (1938) 474f; F. S. Bodenheimer, Animals and man in Bible lands (Leiden 1960) 200; Post, Scorpion; ders., Serpent; ders., Spider; T. K. Cheyne-A. E. Shipley, Art. Scorpion: EncBibl 4 (1903) 4317/9; A. E. Shipley-N. McLean-T. K. Cheyne, Art. Serpent: ebd. 4391/7; T. K. Cheyne, Art. Spider: ebd. 4747; Ebstein 102/8. Zur Erwähnung von G.tieren bei Philon (ἰοβόλα), oft in bildlich-metaphorischem Sinn vgl. Morel, Iologica 375f. Obwohl es in der Antike, wenn nicht allgemein, so doch auch gebildeten Laien bekannt war, daß Schlangen-G., wenn durch den Biß ins Blut gebracht, tötet, aber diese Wirkung nicht hat, wenn es in Speise u. Trank genossen wird (s. Lucan. 9, 607/18: morsu virus habent . . . pocula morte carent), enthält der Talmud strenge Vorschriften gegen den Genuß von Lebensmitteln u. Getränken, an die G.tiere (hauptsächlich Schlangen) gekommen sein u. sie infiziert haben konnten. Wasser, Wein oder Milch, die über Nacht unbedeckt oder auch tagsüber unbewacht waren (‚lange genug, daß eine Schlange unbemerkt das Gefäß erreichen u. wieder verschwinden konnte'), u. Früchte, die auch nur Löcher aufwiesen, die möglicherweise von Schlangenbissen herrührten, waren nicht nur rituell, sondern auch für den profanen Genuß ‚wegen der Gefahr tödlicher Vergiftung' verboten; ausführlich dazu s. Terumot 8, 4/7 u. die entsprechende Gemara im Jerusalemer Talmud, dazu etwa noch bBaba Qamma 115b; bʿAbodah Zarah 30a/b; bḤullin 9a/10a; bMegillah 13b. Wie in Mesopotamien, Ägypten (s. o. Sp. 1210f) u. auch in Ugarit (s. C. F. A. Schaeffer, Neue Entdeckungen in Ugarit: ArchivOrForsch 20 [1963] 206/15, bes. 213) wandte man gegen die G.tiere Zaubersprüche an. Die gefährlichsten G.schlangen, gegen die solche Zaubersprüche wirkungslos blieben, galten als ‚taube' Schlangen, die ‚ihre Ohren verschließen' (vgl. Ps. 58, 5; dazu Jer. 8, 17). Magisch (nach E. Harnack 10f ‚Isopathie'; aber s. Sap. 16, 7) mutet auch die zur Heilung der von G.-schlangen Gebissenen errichtete ‚Eherne Schlange' an (Num. 21, 6/9; K. Galling, Art. Eherne Schlange: RGG[3] 2 [1958] 336). Ähnlich wie griechische Götter u. Heroen (s. o. Sp. 1215) soll nach späterer Legende der Prophet Jeremia das Land Ägypten von Schlangen (u. Krokodilen) befreit haben, s. De prophetarum vita et obitu (44. 61. 71 Schermann); vgl. Th. Schermann, Propheten- u. Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus u. verwandter Texte = TU 31, 3 (1907) 81/9; dazu Barb 14f. (Die ‚ägyptische' Bezeichnung ‚Efot' für die Krokodile ist offenbar der Plural des hebr. Schlangennamens ʾæfʿæh = ‚Efah'.) Erde von seinem angeblichen Grab im ägyptischen Taphnae wurde ebenso wie die lemnische Erde (s. o. Sp. 1215) u. später die von Malta (s. u. Sp. 1240) als Antidotum gegen Schlangenbisse verwendet. Talmudische Heilmittel gegen Schlangen-G. verzeichnet Berendes 1, 109. Für Pflanzen-G. s. ebd. 107f; Harrison 35/8; Ebstein 102; eine Liste der G.pflanzen im Talmud gibt Löw (4, 107). Die Pflanze roʾš, die in den Äckern hervorsprießt (Hos. 10, 4), ist keineswegs als Schierling (so Macalister 14 u. manche Bibelübersetzungen) aufzufassen. Levesque, Pavot, identifiziert sie mit Mohn (d.h. Opium); dafür könnte sprechen, daß das Wort roʾš auch ‚Kopf' bedeutet (Mohnköpfe?); dagegen spricht allerdings, daß Mohn als solcher kaum als gefährliches G. gelten kann. Eher kann man an den Taumellolch (Lolium temulentum) denken (vgl. allerdings Löw 1, 725), der heute allgemein (s. Bauer, Wb.[5] 671; Levesque, Ivraie; Harrison 37f; vgl. auch H. Lauer, Taumellolch [šailam] in einem arabischen Zauberrezept: Sudhoffs Archiv 49 [1965] 37/49, bes. 37f) mit dem semitischen Lehnwort Zizanion im Gleichnis vom Unkraut im Weizen (Mt. 13, 24/30) identifiziert wird. Das Gleichnis verliert seine volle Bedeutung, wenn nicht ein böses (vgl. ebd. 13, 38/40), d.h. gefährliches Unkraut gemeint ist. Aber auch als Mutterkorn (Secale cornutum, Löw 1, 767) wird Zizanion gedeutet (Schelenz 11; Berendes 1, 108). Für das heute wie einst gebotene Ausscheiden u. Verbrennen sowohl von Mutterkorn wie von Taumellolch vgl. Lewin, Vergiftungen, 927; Thompson 147f. Über Wermut (Absinth) s. o. Sp. 1228, dazu auch Harrison 40f. Ähnliches gilt für die bitteren Koloquinten (oder Gurken, 2 Reg. 4, 39f). Zu Mandragora als Aphrodisiacum u. An-

aestheticum s. *Alraun; Harrison 35f. Um ein anästhesierendes Pflanzen-G. (Myrrhe?) handelt es sich wohl auch bei dem nach jüdischer Sitte dem Gekreuzigten gereichten οἶνος μετὰ χολῆς (Mt. 27, 34), ἐσμυρνισμένος οἶνος (Mc. 15, 23; vgl. Strack-Billerbeck 1, 1037; die Bezugsstelle Ps. 69 (68), 22 hat für χολή (so auch LXX) im Hebräischen ro'š; vgl. auch Post, Gall.

c. Giftanwendung. Das ‚bittere, verfluchte' Wasser (so Luther; der hebr. Ausdruck für ‚bitter' [Vulg. amarissima] fehlt in der LXX), das Num. 5, 11/31 im *Gottesurteil (Ordal) für die des Ehebruchs verdächtige Frau vorgeschrieben wurde (s. R. Preß, Das Ordal im alten Israel: ZAW NF 10 [1933] 121/40. 227/55, bes. 122/5; J. A. Selbie, Ordeal [Hebrew]: EncRelEthics 9 [1917] 521), enthielt keine eigentlichen G.stoffe, sondern nur Erde vom Boden des Heiligtums u. eine von einer Niederschrift abgewaschene (vgl. Barb 17_{119}) Fluchformel. Seine giftartige Wirkung kann, abgesehen von der erwarteten göttlichen Intervention, wohl mit der psychosomatischen Auswirkung des Schuldbewußtseins zu erklären sein. Im AT gibt es kein einziges Beispiel für die Verwendung von G. in mörderischer Absicht. Der Selbstmord des Ptolemaios Makron durch G. (2 Macc. 10, 13) gehört in den hellenist. Kulturkreis; so könnte auch die jüd. Legende (s. L. Ginzberg, The legends of the Jews 4 [Philadelphia 1947] 390/2), wonach zwei königliche Höflinge G. in den Becher des Ahasverus mischten, aber von Mordechai entlarvt wurden, die Verhältnisse am persischen Hofe (s. o. Sp. 1212) widerspiegeln. So spielt dann auch G.mord erst im hellenisierten Judentum wie in den griech. u. röm. Herrscherhäusern eine Rolle (s. Lewin, G. 182/4). Bezeichnenderweise wird das G. durch einen Arzt aus Ägypten beschafft (Jos. b. Iud. 1, 592; ant. Iud. 17, 70), bzw. aus Arabien (ebd. 17, 62f), dessen Frauen von Josephus φαρμακίσταται genannt werden. Wenn er allerdings an anderer Stelle (ebd. 4, 279) behauptet, daß das jüd. Gesetz sogar den Besitz von G. mit dem Tode bestrafe, so mag dies (wie ähnlich bei Phil. spec. leg. 3, 92/9) auf eine unzutreffende Ausdeutung von Ex. 22, 17 zurückzuführen sein, wo von Zauberern (LXX: φαρμακοί) die Rede ist. So verwendet Josephus auch φάρμακον sowohl für Zaubermittel (b. Iud. 1, 571) wie für G. (ebd. 1, 592/600; ant. Iud. 17, 69/77). Philon allerdings spricht (spec. leg. 3, 93) deutlich sowohl von Zauberei wie von der Verabreichung von G., die er (ähnlich wie im griech. u. röm. Recht, s. o. Sp. 1219), wenn vorbedacht u. heimtückisch geschehen, für noch strafbarer hält als Gewaltmord; auch die Fälle, wo das G. nicht tödlich wirkt, sondern körperliche oder geistige Krankheiten (vgl. ebd. 3, 98f) hervorruft, sollen gleich strafbar sein. Daß die G.mischerei Hand in Hand mit Zauberei (φίλτροις καὶ ἐπῳδαῖς, ebd. 3, 101) gehe u. das Gewerbe niedrigsten Gesindels sei, wird betont; die Künste dieser φαρμακευταί werden streng von der edlen Magie der μάγοι (ebd. 3, 100) geschieden; u. nur auf erstere bezieht Philon die zitierte Exodus-Stelle. – Das Trinken einer ‚Zerstörungsmixtur' (Abtreibungsmittel) wird in bNiddah 30b erwähnt.

B. Christlich. I. Sprachliches. Wenn im NT von φαρμακεία (Vulg. veneficia), wie im Lasterkatalog Gal. 5, 20 u. Apc. 9, 21; 18, 23, u. von φαρμακός, wie Apc. 21, 8; 22, 15 (Vulg. veneficus), die Rede ist, wird wohl hauptsächlich an Zauberei zu denken sein. Doch scheinen die Belege aus Inschriften u. Papyri (G. Milligan-J. H. Moulton, The vocabulary of the Greek Testament [London 1930] 664 s. v.) manchmal auch eindeutig G.mischerei zu bedeuten. Die Lasterkataloge Barn. 20, 1 u. Did. 5, 1 nennen Zauberei (μαγεία) getrennt neben φαρμακεία, ähnlich ebd. 2, 2: οὐ μαγεύσεις οὐ φαρμακεύσεις. Im Sprachgebrauch der apokryphen Apostelakten (vgl. AAA 2,2, 355 s. v.) bedeutet φαρμακός wohl eher ‚Zauberer' (meist in herabsetzendem Sinne) als ‚G.mischer', während andererseits φάρμακον sowohl Zauberei wie G. (gelegentlich auch Heilmittel, so Act. Philipp. 42 [ebd. 2, 2, 19]) bedeuten kann. Φάρμακα können durch andere φάρμακα unwirksam gemacht werden, ‚so wie Schlangenbisse durch Theriak' (Act. Thom. 127 [235]). Doch wird φαρμακεία als die ‚Schwester' der μαγεία bezeichnet (Act. Joh. 43 [2, 1, 172]); u. das G. (φάρμακον), das die Menschenfresser Matthias verabreichen, ist ἐκ φαρμακείας καὶ μαγείας bereitet (Act. Andr. 1 [66]). Die Bezeichnung φαρμακὸς καὶ μάγος ist häufig (zB. Mart. Mt. 22; Act. Philipp. 14; Act. Thom. 107 [2, 1, 248; 2, 2, 8. 219]). Ep. Jesu et Abg. (1, 281, 11) bedeutet φαρμακεύειν wohl eindeutig ‚bezaubern', entsprechend dem ‚maleficare' in Act. Petr. 28 (1, 76). Im allgemeinen schließen die lat. Worte maleficium u. maleficus sowohl die Verwendung von G. wie von Magie ein; aber

die Bezeichnung für Petrus als ‚maleficus‘ (Mart. Petr. 3 [1, 4]) bedeutet sicher nur ‚Zauberer‘ (vgl. Aug. civ. D. 18, 53; ähnlich für Paulus: Pass. Paul. 7 [1, 31]) oder ‚magus maleficus‘ für den Zauberer Simon (Pass. Petr. Paul. long. 33. 54 [1, 149. 165]). Justinus Mart. apol. 2, 6 (PG 6, 456A) setzt φαρμακεύτης mit ἐπορκίστης u. ἐπᾴστης gleich. Tertullian nennt ‚venerarii‘ u. ‚magi‘ nebeneinander (pudic. 5; apol. 43, 1) ebenso wie Basil. ep. 217 cn. 65 γοητεία u. φαρμακεία (2, 212 Courtonne; vgl. Apost. poenae pro lapsis [Funk, Const. 2, 156]). Gregor v. Nyssa (or. catech. 26, 2; ähnlich 37, 1 [PG 45, 68C. 93A/B]) betont, daß φάρμακον je nach der Absicht dessen, der es verabreicht, G. (δηλητήριον) oder Gegen-G. (ἀλεξιτήριον) sein kann. Ob die Behauptung, ‚die Christen wurden neben der Magie der G.mischerei bezichtigt‘ (C. Schmidt-W. Schubart, Πράξεις Παύλου [1936] 39), stichhaltig ist, scheint sehr zweifelhaft zu sein. Eindeutiges G., das als Trank verabreicht werden kann, wird im NT nur Mc. 16, 18 erwähnt u. als θανασιμόν τι (Vulg. mortiferum quid) bezeichnet. Im bildlichen Sinne erscheint ἰός als tödliches (θανατηφόρος) G. der Zungen Jac. 3, 8 (zur Verwendung von ἰός für ‚Rost‘ Jac. 5, 3 s. o. Sp. 1228); ähnlich das ‚Schlangen-G. (ἰός ἀσπίδων) unter den Lippen‘ Rom. 3, 13; vgl. das venenum linguarum der Hist. Aug., s. o. Sp. 1223.

II. Metaphorischer Gebrauch. Die bildliche Verwendung des Begriffes G. ist die vorherrschende in der patristischen Literatur. Hieronymus richtet gegen die ‚venena‘ der gegnerischen Angriffe seine Streitschrift als ‚antidotum‘ (adv. Rufin. 2, 34; 3, 8 [PL 23, 476. 484]). Ähnlich verwendet Cassiodor (hist. 6, 25 [PL 69, 1046C]) für eine gehässige Antwort den Satz venenose responderunt; u. Victor v. Vita nennt Edikte veneno toxicato transversa (3, 15 [CSEL 7, 78, 22]). ‚Hostem patriae venenatis orationibus facere‘ schreibt Lactantius (inst. 3, 14, 12 [CSEL 19, 218]). Hermas vergleicht in seinem ‚Pastor‘ (sim. 9, 26, 7) die Worte hinterlistiger Menschen mit dem G. (ἰός) todbringender Tiere (ebd. 9, 1, 9); ebd. vis. 3, 9, 7 wird davor gewarnt, wie die Zauberer (φαρμακοί G.mischer ?), die ihre G. in Büchsen bei sich führen, φάρμακον u. ἰόν im Herzen zu tragen. Origenes mahnt die Taufkandidaten, die ‚G. der Schlangen aus ihrem Herzen zu vertreiben‘ (in Lc. hom. 22 [GCS Orig. 9, 136, 4f]). Dem Versucher muß man wie ‚nequissimae viperae et mortiferae bestiae‘ widerstehen (Hieron. ep. 108, 22 [CSEL 55, 338f; vgl. dazu Sir. 21, 2]). Den Teufel nennt Augustinus venenator (serm. 174, 8, 9 [PL 38, 944]) u. ille serpens, qui ... venenosa fraude persuasit (ep. 130, 16 [CSEL 44, 58]). Lex data est, ut peccatorum venena monstret, sagt Hieronymus (ep. 121, 8 [CSEL 56, 30]), u. libentius antidotum Christi bibet, cum diaboli venena praecesserint (adv. Iovin. 1, 4 [PL 23, 225]). Clemens v. Alexandrien mahnt die Heiden, nicht wie die ‚tauben Schlangen‘ (s. o. Sp. 1229f) ihre Ohren der Heilsbotschaft zu verschließen, sondern sich von dieser ‚bezaubern‘ zu lassen, das ἰὸς δηλητήριος auszuspeien (protr. 10, 106, 1). Die von den Vorfahren überkommenen Gewohnheiten seien wie ein δηλητήριον φάρμακον zurückzuweisen (ebd. 10, 89, 2). Götzendiener vergleicht er mit denen, die ‚Mandragora (s. o. Sp. 1212) oder ein anderes φάρμακον getrunken haben‘ (protr. 10, 103, 1), u. von dem Toilettenluxus weiblicher Eitelkeit sagt er (paed. 3, 2), daß der schlangenartige Versucher ihre Seele als seinen Unterschlupf mit φάρμακα ὀλέθρια anfüllt u. sein ἰὸν τῆς πλάνης verspritzt. Im Bilde des G. erscheint die Sünde, wenn Tertullian (resurr. 16) betont, daß der Körper als solcher nicht schlecht ist, ebensowenig wie man den Becher verurteilen kann, si quis eum veneno temperarit. Auch ein kurzes Verkosten des δηλητήριον der Sünde bedeutet völlige oder fast völlige Verderbnis, wie δήγματι ἑρπετοῦ ἢ κέντρῳ τινὶ τῶν ἰοβόλων (Greg. Nyss. or. dom. 4 [PG 44, 1164D]). Von den humanorum serpentium spirae et maledicorum venena spricht Ambrosius (in Ps. 118 expos. 6, 13 [CSEL 62, 114, 23f]). Mit dem Fall, wo das G. nicht tödlich wirkt, sondern chronisch-unheilbare Krankheit erzeugt (vgl. dazu Philo spec. leg. 3, 98f) werden die verglichen, die den rechten Weg verlassen haben, den Untergang fürchten, aber sich schämen zurückzukehren: saucii, semineces ac semivivi; quippe qui tantam veneni hauserint quantitatem quae nec occidat nec digeratur, nec mori cogat nec vivere sinat (Vincent. Ler. 20 [PL 50, 666]). Solch ein mortiferum virus nullo in hac vita emendationis medicamento mitigatum est (Orig. princ. 2, 10, 5 [430 Görgemanns-Karpp]). Die (im spätantiken Synkretismus so häufige) Anrufung nichtchristlicher Gottheiten zusammen mit dem wahren Gott vergleicht der Gotenbischof

Maximin (c. pag.: PL 57, 791C) damit, daß ein Kranker zu seiner Heilung medicum et venenarium zugleich bestellt. Besonders sind es die Häresien, die als G. bezeichnet oder mit G. verglichen werden. So interpretiert Epiphanios den Titel Πανάριον (wörtlich ‚Brotkorb') seines Werkes gegen die Irrlehren der Gnostiker, die er mit verschiedenen G.tieren vergleicht, als ‚Arzneikasten', κιβώτιον ἰατρικὸν καὶ θηριοδηκτικόν (rescr.: PG 41, 157D), voll von heilsamen Gegenmitteln gegen ihre ἰοὺς καὶ δηλητήρια (vgl. auch L. Thorndike, A history of magic and experimental science 1 [London 1923] 494f). Das Sprichwort von der ‚Natter, die ihr G. von der Viper entlehnt', wendet Tertullian (adv. Marc. 3, 8) auf Häretiker u. Juden, Epiphanios (haer. 1, 23, 7 [GCS Epiph. 1, 255f]) auf die Gnostiker an. Kyrill v. Jerusalem (catech. 6, 20 [1, 182/4 Reischl-Rupp]) nennt die Manichäer ‚Schlangen, ein Geschlecht von Vipern ... hüte dich vor ihrem G. (ἰός)'; ähnlich nennt er (ebd. 7, 1 [1, 208 R.-R.]) den gottlosen Häretiker ψυχῶν ἰοβόλος. Eine todbringende (G.-)Frucht ist nach Ignatius (Trall. 11, 1 [178 Fischer] der Doketismus. Venenis infectus haereseos, sagt Hieron. in seiner Übers. der Origenes-Hom. zu Lc. (in Lc. hom. 31 [GCS Orig. 9, 180]), u. Cassiodor (inst. div. 1, 1, 8 [14f Mynors]) warnt vor den in den Schriften des Origenes neben succi saluberrimi enthaltenen venena perfidiae, doch könnten bei entsprechender Vorsicht eius venenosa nicht schaden. Ignatius (Trall. 6, 2 [176 F.]) schreibt, die Irrlehrer mischten gewissermaßen tödliches G. (θανάσιμον φάρμακον) in ihre Lehren. Dum schismatici hominis venena cognoscimus, libentius sancti martyris Cypriani bibamus antidotum, meint Hieron. ep. 10, 3 (CSEL 54, 37f). Gegen die venena subvertendae veritatis wendet sich Cyprian. ep. 73, 4 (CSEL 3, 2, 781). Gewisse Bischöfe ‚haben des frevelhaften Nestorios G. getrunken', lesen wir bei Dioskoros v. Alex. (ep. ad Domn. Antioch.: J. Flemming-G. Hoffmann, Akten der Ephesinischen Synode vJ. 449 = AbhGöttingen NF 15, 1 [1917] 135, 6). Oft wird gewarnt vor dem G., dessen verräterische Bitterkeit (s. o. Sp. 1209f) durch süßen Honig verdeckt ist, wodurch es um so gefährlicher wird (vgl. PsDiosc. venen.: Medicorum graecorum opera 26 [1830] 4; so schon Ovid. am. 1, 8, 104: impia sub dulci melle venena latent). Veneficorum quorundam, ut aiunt, consuetudo est, ut in poculis quae conficiunt venenis mella permisceant, ut dulcibus nocitura celentur; et dum quis mellis dulcedine capitur, veneni peste perimatur. Ita ergo et tu (Nestorius) ... ora quodammodo poculi pestilentis dulcedine quadam et quasi melle circumlinis (Joh. Cassian. c. Nest. 7, 6 [PL 50, 213A/B]). Auf den Einwand, daß Amulette doch nicht Idololatrie, sondern Anrufung Gottes seien, erwidert Joh. Chrysostomos (in Col. hom. 3, 8, 5 [PG 62, 358]), daß eben hier der Teufel das tödliche G. (δηλητήριον φάρμακον) in Honig verabreiche. In ihre magischen Beschwörungen mischen die Verführer den Namen Christi (vgl. Maximin., o. Sp. 1234f), da sie sonst die Christen nicht verführen können; ut dent venenum, addunt mellis aliquid, sagt Augustinus (in Joh. tract. 7, 6 [PL 35, 1440]). Dulcique cruentum circumfert miseris mixtum cum melle venenum (Carm. adv. Marc. 1, 85f). Synesios (regn. 2 [2, 6, 18 Terzaghi]) vergleicht schädliche Schmeichelei mit dem mit Honig vermischten G. – ‚Die heidn. Autoren mischen Wahrheit mit Irrtum, wie wenn tödliches G. mit Honig oder Wein gemischt wird' (Theophil. Ant. Autol. 2, 12). Besonders häufig findet sich diese Redeweise, die auch auf Häretiker ausgedehnt wird, bei Hieronymus, zB. venenum sub melle latet, transfiguravit se angelus Satanae in angelum lucis (ep. 15, 4, 5 [CSEL 54, 1, 66]; vgl. ep. 107, 6; 128, 2; in Hes. 6; in Mich. 7, 5; adv. Rufin. 1, 7; in Jer. 3 praef.; c. Joh. Hieros. 3), ähnlich bei Phoibadios (c. Arian. 3). Der Teufel u. in seinem Gefolge die Häretiker u. andere Böse werden mit einem verglichen, qui veneni pocula melle illinit, ut sub grato odore mors lateat atque illita calicis ora vim fraudis abscondant (Ambros. Tob. 9, 35 [CSEL 32, 2, 537]). Die Metapher wird häufig verwendet (Vincent. Ler. 25; Prosp. carm. de ingrat. 806/7; PsProsp. carm. de prov. 876; Petr. Chrys. serm. 53; Ennod. opusc. 6, 7; Prudent. ham. 335; Ven. Fort. carm. 2, 7, 21). Schon Tertullian (spect. 27) hatte das Wirken des Teufels mit der Verabreichung eines vergifteten Kuchens verglichen; für das Bild vom ‚vergifteten Kuchen' s. auch A. Adam, Texte zum Manichäismus = KlT 175 (1954) 17, 10f. Irenaeus (haer. 3, 17, 4) meint, die häretischen Lehren seien so, ‚als ob einer Gips mit Wasser gemischt anstatt Milch verabreicht u. durch die Ähnlichkeit der Farbe verführt', u. zitiert einen (unbenannten) Autor: ‚In Gottes Milch wird übel Gips gemischt'. Wie im allgemeinen Sprachgebrauch wird φάρμακον natürlich auch

in der patristischen Literatur nicht nur für G. u. Zauberei, sondern auch für heilsame Medizin verwendet. In dieser dreifachen Bedeutung wird das griech. Wort auch in die koptische Sprache übernommen (W. C. Till, Die Arzneikunde der Kopten [1951] 33. 41. 128 [229]).

III. Rechtliche Bestimmungen. Die christl. Kaiser hielten sich in ihren Verordnungen über G. an die überkommenen Bestimmungen des röm. Rechtes (s. Inst. Iust. 4, 18, 5). Nach wie vor blieb die enge Verbindung zwischen G.mischerei u. Zauberei bestehen, beide zunehmend unter dem einen Wort maleficium zusammengefaßt. Eine Verbindung mit der Bibel bietet (wie Ex. 22, 17 bei Josephus u. Philon, s. o. Sp. 1231 f) in der Collatio Mosaicarum et Romanarum Legum 15 (Riccobono, Fontes² 2, 578f) Dtn. 18, 10f wegen der Bezeichnung des Zauberers als φαρμακός (LXX) bzw. maleficus (Vulg.). Andererseits werden in der Coll. Mos. die das G. betreffenden Verordnungen der Lex Cornelia mit den mosaischen Bestimmungen über Mord (Num. 35, 16/21; s. Coll. Mos. 1, 1f [Riccobono, Fontes² 2, 544]) u. falsche Zeugenaussage (Dtn. 16, 16/9; s. Coll. Mos. 8, 1. 4 [564]) gekoppelt. Auch Ex. 21, 14, wo für ‚heimtückischen' (LXX δόλῳ, Vulg. per industriam et per insidias) Mord (s. auch Philon; s. o. Sp. 1232) die Todesstrafe festgesetzt wird, konnte auf G.mord gedeutet werden (Lewin, G. 58; dazu die Inschrift Ditt. Syll.³ nr. 1181, wo δόλωι φονεύσαντες u. φαρμακεύσαντες synonym gebraucht erscheinen). Verschärfend wirkte die christl. Auffassung von der Verbindung der G.mischerei mit der Zauberei als Dämonendienst. Auch die Verwendung von G. bei Abtreibung u. Selbstmord wird in der christl. Gesetzgebung härter beurteilt als in der vorchristlichen. G.mischer werden ausdrücklich von den periodischen Amnestien der Kaiser ausgenommen (Cod. Theod. 9, 38, 1 [venefici]. 3 [veneficus sive maleficus]. 4 [maleficiorum scelus, insidiae venenorum]. 6 [qui noxiis quaesita graminibus et diris inmurmurata secretis mentis et corporis venena composuit]. 7 [veneficium ac maleficium]. 8 [veneficus maleficus]; Const. Sirmond. 8 [venenarius aut magus]); auch ihr Appellationsrecht wird eingeschränkt (Cod. Theod. 11, 36, 1 [maleficus vel veneficus]. 7 [veneficus maleficus]). Im kanonischen Recht (vgl. ausführlich Gengler 1, 144/53; 2, 466f) fällt das veneficium einerseits unter die Strafbestimmungen gegen Häresie u. Aberglauben (s. J. G. Sägmüller, Lehrbuch der kath. Kirchenrechts [1909] 806), andererseits unter die gegen Mord, Abtreibung (ebd. 812) u. Selbstmord (ebd. 518. 814). In den älteren Gesetzen der germanischen Stämme wird vollbrachter oder versuchter G.mord nicht mit dem Tode, sondern mit abgestuften Geldbußen bestraft. Nur das Gesetz der Westgoten folgte dem röm. Recht u. verhängte die Todesstrafe, wie auch später das karolingische Recht (Quellen bei Gengler 1, 154/71; 2, 467/70; vgl. auch Lewin, G. 58f; Schelenz 296f). Wenig spricht dafür, daß im christl. Zeitalter G.mischerei wesentlich abnahm. Der Topos von der dem Gatten G. bereitenden Ehebrecherin erscheint wieder bei Ausonius (epigr. 3 [311, 3 Peiper]; vgl. allerdings Lewin, G. 368f über die Unmöglichkeit des geschilderten Vorganges). Strenge kirchliche Bestimmungen gegen solche G.-mörderinnen wurden durch die Jahrhunderte wiederholt (Ivo Carn. decr. 10, 168 [PL 161, 740A]: si mulier causa fornicationis maritum suum interfecerit [veneno]; Theod. Cantuar. poenit. 82 [PL 99, 969D]: de femina quae virum per maleficium interficit, ... arte malifica, id est per poculum aut per aliquam artem).

IV. Giftanwendung in historischen Berichten. Der Stadtpräfekt Apronian soll durch G. ein Auge verloren haben, worin man die Ursache seines besonders scharfen Vorgehens gegen die venefici qui tum rarescebant sah; ein Vater, der seinen Sohn zu einem veneficus in die Lehre sandte, wurde zum Tode verurteilt (Amm. Marc. 26, 3, 1/3). Ein weiteres dunkles Bild von zT. wohl haltlosen G.-anklagen u. grausamer Verfolgung angeblicher G.mischer malt derselbe Autor (ebd. 28, 1, 8. 27. 29). Angebliche oder tatsächliche G.mischerei spielt weiter ihre Rolle im Herrscherhaus; vgl. die Liste, die Joh. Chrys. in Phil. hom. 15, 5 (PG 62, 294/5) gibt, allerdings ohne Namensnennungen u. nur zT. historisch identifizierbar. So soll zB. Konstantin d. Gr. seinen Sohn Crispus haben vergiften lassen (s. o. Seeck, Art. Crispus: PW 4, 2 [1901] 1723f). Wieder handelt es sich vorwiegend um Frauen als G.mischerinnen. Eusebia, die Gattin Konstantins II, soll ihrer Schwägerin Helena einen unfruchtbar machenden G.trank verabreicht haben (Amm. Marc. 16, 10, 18). Amalasuntha, die Tochter Theoderichs d. Gr., soll ihre Mutter durch ein in den Abendmahlskelch geworfenes G. getötet haben (Greg. Tur. hist.

Franc. 3, 31 [MG Scr. rer. Mer. 1, 1, 127]); über dieses Sakrileg u. spätere ähnliche Fälle s. I. Proeleus, De hostiis et calice venenatis (1703). Rosamunde, die Gattin des Langobardenkönigs Alboin, vergiftete ihren Liebhaber Helmichis u. fand durch den gleichen G.becher ihren Tod (Paul. Diac. hist. Langob. 2, 29 [PL 95, 500 B]). Als gefährliche G.-mischerin erscheint Fredegundis; sie läßt König Sigibert mit vergifteten Dolchen ermorden (Greg. Tur. hist. Franc. 4, 51 [1, 1, 188]); zwei Kleriker, die sie mit vergifteten Dolchen zur Ermordung Childeberts III aussandte, werden allerdings vorzeitig entdeckt (ebd. 8, 29 [1, 1, 391/3]); einem älteren Kleriker, der ihr ihre Missetaten vorhielt, mischte sie G. in den Abschiedstrunk, von dem er sofort erblindete (für Blindheit als Folge von G. s. E. Lesky, Art. Blindheit: o. Bd. 2, 435; vgl. auch o. Sp. 1238 den Fall des Stadtpräfekten Apronian) u. bald auf der Flucht tot vom Pferde fiel (Greg. Tur. hist. Franc. 8, 31 [1, 1, 398 f]). Das Auftreten germanischer Stämme im Mittelmeergebiet bringt auch die bei Griechen u. Römern verpönte Vergiftung der Pfeile in Erscheinung (spiculaque infusum ferro latura venenum: Sidon. carm. 5, 402), eine Übung, die vorher nur von Galliern, Kelten, Dakern, Skythen u. ähnlichen Barbarenstämmen berichtet wurde, u. nun auch in den Strafbestimmungen der frühgermanischen Gesetze ihren Platz findet (s. Cabanès-Nass 1, 26 f; Pichon-Vendeuil 126 f; Lammert 1427 f). Eine Kriegslist durch ein den Wachen in Wein gemischtes Schlafmittel (ὑπνωτικὸν φάρμακον) versucht Witiges während der Belagerung Roms (Procop. b. Goth. 6, 9, 17); Belisar greift bei der Belagerung von Auxinum zur Brunnenvergiftung mit Tierleichen, giftigen Kräutern u. ungelöschtem gebranntem Kalk (ebd. 6, 27, 21 f).

V. Giftfestigkeit u. Legende. Sich gegen G. der üblichen Zaubersprüche u. Amulette der Marser (s. o. Sp. 1215; sie waren in der Spätantike nicht nur Schlangenbeschwörer [Firm. Mat. math. 4, 14, 13; 8, 15, 1; 8, 30, 12] u. Verfertiger von Heilmitteln [ebd. 8, 17, 7], sondern lieferten auch das für Mord benötigte G. [ebd. 8, 26, 14; 8, 28, 6]) oder ähnlicher Zauberer zu bedienen, war für Christen als ‚Teufelswerk' verboten (Aug. Gen. ad litt. 11, 28; en. in Ps. 57, 7). Unbedenklicher erschienen die naturgegebenen magischen Kräfte von Pflanzen (vgl. Thorndyke aO.; s. o. Sp. 1235) u. Steinen (so wiederholt Epiph. gemm. 197, 8 f de Mély, daß Achat gegen G.bisse helfe, s. o. Sp. 1215). Die Frage, welche Rolle G.-tieren u. G.pflanzen überhaupt im Schöpfungsplan Gottes zukomme, versuchte man mit dem Hinweis auf die Ambivalenz der G. zu beantworten. Venenum mors quidem est homini, sed tamen vita serpenti (Greg. M. moral. 3, 9 [PL 75, 607 A]; ähnlich Hieron. adv. Iovin. 2, 6; ep. 117, 2; Aug. civ. D. 11, 22; Gen. c. Manich. 1, 13). Ein φάρμακον kann sowohl als δηλητήριον wie als δηλητηρίου ἀλεξιτήριον verabreicht werden (Greg. Nyss. or. catech. 26, 2 [PG 45, 68 C]; ähnlich ebd. 37, 1 [93 A/B]), Eusebius (praep. ev. 8, 14, 59 [GCS Euseb. 8, 1, 476]) meint, daß ἑρπετῶν τὰ ἰοβόλα nicht durch die (göttliche) Vorsehung, sondern durch andere Umstände entstehen, doch weist auch er auf die medizinische Verwendung hin. Auch Kyrill v. Jerusalem (catech. 9, 14 [1, 254/6 Reischl-Rupp]) betont, daß man doch aus den G.schlangen Antidota zum Heile der Menschen gewinne; aber, so fährt er fort, ‚fürchte Gott, u. Schlangen, Skorpione (u. andere wilde Tiere) können dir nichts anhaben'. Das ist die Zuversicht des Gottesfürchtigen, wie sie schon in Ps. 91 (90), 13 (Über Junglöwen u. Ottern schreitest du, zertrittst Leuen u. Schlangen) ihren Ausdruck fand, einem Psalm, der in jüdischen wie christlichen Beschwörungen u. Amuletten häufig zitiert wird. Nachhaltigsten Eindruck jedoch machte das Versprechen Christi an seine Jünger (Mc. 16, 18), sie würden ohne Schaden G.schlangen anfassen u. tödliches G. trinken, also Schutz gegen jede Art von G. haben (vgl. die ähnliche Formulierung bei Firm. Mat. math. 8, 17, 7 über jene, die serpentum morsu icti vel certe hausto veneno peribunt). Dieses Versprechen fand man bei den Aposteln Paulus u. Johannes bestätigt. Das bekannte Erlebnis Pauli auf Malta (Act. 28, 1/6; dazu Morel, Iologica 387 f; Barb 3 f) gab Anlaß zu der Überlieferung, daß seit damals die Schlangen Maltas ihr G. verloren hätten u. die Erde der Insel Heilkraft gegen alles G. erhalten habe; Pillen (terra sigillata) aus dieser Erde wurden neben fossilen Haifischzähnen, die für versteinerte Schlangenzungen (glossopetrae) gehalten wurden, als Antidota von Malta aus weithin versandt, wie es auch mit Erde von Lemnos u. anderen Orten geschah (s. o. Sp. 1215; übrigens wurde auch Erde vom Hl. Grabe ähnlich verwendet: Greg. Tur. mirac. 1, 7 [MG Scr. rer. Mer. 1, 2, 42 f]). Wohl schon in spätantiker Zeit entstand ein apokry-

phes Schlangengebet des Apostels Paulus (s. Barb 4/9), das im griech. Wortlaut in mehreren Handschriften erhalten ist u. auch ins Altslavische u. Armenische übersetzt wurde. Der Text wurde Paulus angeblich nach dem Erlebnis auf Malta vom Erzengel Michael übergeben (also eine Art Himmelsbrief); er zählt eine lange Liste von G.tieren auf, gegen die er Schutz u. Hilfe verspricht. Späterer Volksglaube schrieb dann Leuten, die am 25. Januar (dem Feste der Bekehrung Pauli) geboren wurden, die Eigenschaft zu, gegen Schlangen-G. unempfindlich zu sein sowie Schlangenbisse zu heilen; diese ‚Familie u. Verwandtschaft St. Pauls‘ übernimmt im christl. Aberglauben die Rolle der alten Marser (s. o. Sp. 1215 u. Sp. 1239). Als Schutzpatron gegen G.tiere wurde Paulus in Malta u. ganz Süditalien verehrt (vgl. E. de Martino, La terra del rimorso [Milano 1960]; A. Pazzini, I santi nella storia della medicina [Roma 1937] 117/26), während im ursprünglichen Stammesgebiet der Marser Dominicus (s. L. Clarke Smith, A survival of an ancient cult in the Abruzzi: StudMatStorRel 4 [1928] 106/19; vgl. auch A. A. Barb, A Greek serpent ritual of modern times: Folk-Lore 65 [1954] 48/9) u. in Irland der hl. Patrick (s. Krappe, St. Patrick) diese Rolle übernahmen. – Erwies das Erlebnis des Apostels Paulus den göttlichen Schutz gegen den Biß von G.tieren, so bot die Legende vom Apostel Johannes das bestbekannte Beispiel für die Unempfindlichkeit gegen getrunkenes G. In den apokryphen Joh.-Akten lesen wir (AAA 2, 1, 156f), wie der Apostel sich vor Kaiser Domitian bereiterklärte, ein tödliches G. (φάρμακον θανάσιμον) zu trinken, um die Macht Christi zu beweisen. Domitian läßt ihm ein ‚sofortwirkendes‘ (αὐθωρόν) G. reichen (nach einer Version der Akten, ebd. 156, 26f, durch einen erstklassigen ‚Magier‘ bereitet), das Johannes trinkt, ohne Schaden zu nehmen. Als der zornige Kaiser glaubt, daß hier ein unwirksamer Trank unterschoben wurde, verdünnt Johannes die G.reste im Becher mit Wasser u. läßt dies einem verurteilten Verbrecher reichen, der sofort tot umfällt. (Zum in der Antike üblichen Ausprobieren von G. an Verbrechern oder Sklaven s. o. Sp. 1217.) Auch in Milet (ebd. 160, 22/7) soll der Apostel eine solche G.-probe bestanden haben; hier bricht er das G. aus u. ‚bleibt unversehrt‘. Die am weitesten verbreitete lat. Fassung der G.probe verlegt sie nach Ephesus (J. A. Fabricius, Codex apocryphus NT [1719] 1, 573/8; 3, 616/9; M. R. James, The apocryphal NT [Oxford 1924] 262f; Barb 9f). Hier schlägt der ‚pontifex idolorum‘, Aristodemos, dem Apostel die G.probe vor; als dieser sich dazu bereiterklärt, läßt er zunächst zwei Verurteilte (s. o. 1217) von diesem G. trinken, die sofort daran sterben. Johannes aber spricht ein langes Gebet, das ähnlich wie das oben erwähnte Gebet Pauli verschiedene G.tiere aufzählt, u. trinkt darauf den Becher, ohne Schaden zu nehmen. Diese Johanneslegenden bestimmten die geläufige Ikonographie des Apostels mit dem G.becher (durch Schlange oder kleinen Drachen gekennzeichnet) in der Hand. Das Gebet der lat. Fassung erscheint (s. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im MA 1 [1909] 300/4; Barb 10/2) als G.segen in irischen u. angelsächsischen magischen Rezeptsammlungen u. wurde dann sogar in kirchlichen Gebrauch übernommen (Franz aO. 304/26). Auch Joseph (Iustus) Barsabbas (erwähnt Act. 1, 23) soll, durch göttliche Hilfe bewahrt, ‚tödliches G.‘ getrunken haben (Euseb. h. e. 3, 39, 9). Für einige Beispiele von G.festigkeit von Heiligen s. Marx 1, 1, 37/42; Franz aO. 299f; zum hl. Martin s. I. Opelt, Art. Elleborus: o. Bd. 4, 1190. Als dem hl. Benedikt ein Glasbecher mit vergiftetem Wein gereicht wurde u. der Heilige über diesen das übliche Kreuzeszeichen machte, zersprang der Becher u. verriet so seinen tödlichen Inhalt (Greg. M. dial. 2 [vit. Bened.], 3 [PL 66, 135B]. Vielleicht spielt auf diesen Vorfall die Formel des Benediktuskreuzes an [s. A. Jacoby, Art. Benediktussegen: Bächtold-St. 1, 1035f: ... Satana ... ipse venena bibas ...], das nach Dölger, ACh 3 [1932] 99 noch ins 6. Jh. zurückgehen könnte). Auch ein ihm gegebenes vergiftetes Brot soll Benedikt auf wunderbare Weise unschädlich gemacht haben (Greg. M. dial. 2, 8 [PL 66, 148]; eine ähnliche Legende von vergiftetem Brot wird vom hl. David v. Menevia erzählt, Vit. David. Menev. 3, 11 [ASS Mart. 1, 43]). Wein, von dem eine Schlange unbeobachtet getrunken u. in den sie ihr G. gespritzt hatte (vgl. die talmudischen Vorschriften, s. o. Sp. 1229), erkannte der hl. Symeon ‚der Narr‘ durch die nur ihm allein sichtbare Aufschrift ΘΑΝΑΤΟΣ auf dem Gefäße als giftig (Leont. N. vit. Sym. 33 [147 Rydén]). G.-festigkeit bewies auch der hl. Theodoros Sykeotes, dem ein ‚hervorragender u. in jeder Schlechtigkeit erfahrener G.mischer‘ tödliches

G. bereitet hatte; als dieser seine Machtlosigkeit dem Heiligen gegenüber erkannte, bekehrte er sich u. verbrannte alle seine Bücher über G.mischerei (Georg. Eleus. vit. Theod. Siceot. 37f [A. J. Festugière, Vie de Théodore de Sykéôn = Subs. Hag. 48, 1 (Bruxelles 1970) 32/4]); derselbe Heilige machte auch ein Mahl, in dem versehentlich eine G.schlange mitgekocht worden war, unter Berufung auf das ähnliche Wunder des Elischa (2 Reg. 4, 38/41 s. o. Sp. 1230) u. auf Mc. 16, 18 unschädlich (Georg. Eleus. vit. Theod. Siceot. 124 [100/2]). Auch im koptischen Martyrium des hl. Victor Stratelates (E. A. Wallis Budge, Coptic martyrdoms etc. in the dialect of upper Egypt [London 1914] xxxiv. 290f; DeLacy O'Leary, The saints of Egypt [London 1937] 278f) bereitet im Auftrage des Magistrates ein Zauberer das G., über das er eine große Zahl von Zaubernamen ausspricht; als dieses unwirksam bleibt, wird ein noch stärkeres mit Galle, Leichensaft u. noch mehr Zauberworten bereitet, mit dem gleichen Mißerfolg, worauf auch er seine Zauberbücher verbrennt. Auffallende Anklänge an die G.-probe des Apostels Johannes finden sich in Heiligenlegenden der Ostkirchen mit frühislamischem Hintergrund, wo die G.probe die Überlegenheit der christl. Religion gegenüber der jüd. oder islamischen unter Beweis stellen soll, so zB. in der Passio des hl. Michael Sabaïtes (vgl. J.-M. Sauget, Art. Michele: Bibliotheca Sanctorum 9 [Roma 1967] 448f) in Jerusalem zZt. des Ḫalīfen ʿAbd al-Mālik, s. Peeters 66/77. Eine verschlossene Eisenkapsel wird herbeigeschafft, in der sich ein versiegeltes Fläschchen mit der Aufschrift ‚trinkbares, sofort tödliches G., genannt Samsala' befindet (zu ‚Samsala' vgl. ebd. 73_3; es entspricht wohl dem griech. αὔθωρον der Acta Johannis; s. o. Sp. 1241). Der Herrscher läßt ein Gefäß bringen, Honigwasser hineingießen u. das G. dazumischen (vgl. dazu o. Sp. 1235). Dann fordert er den Heiligen auf, ‚trink Bitteres mit Süßem u. Tod mit Honig'. Der Heilige rezitiert das Glaubensbekenntnis, bekreuzigt sich u. trinkt darauf unerschrocken das G., ohne Schaden zu nehmen. Man läßt dann einen verurteilten Mörder von demselben G. trinken; dieser ‚niest, haucht seine Seele aus, sein Körper löst sich auf, Haare u. Bart fallen ab' (vgl. unten zu PsAristoteles). Einer ähnlichen G.-probe soll sich (s. Peeters 87/9) ein Erzbischof Johannes von Edessa unter Hārūn ar-Rašīd unterzogen haben. Der anklagende Jude verweist auf Mc. 16, 18 u. sagt, er habe jedoch ein G. bereitet, das innerhalb einer halben Stunde oder sogar noch schneller töte; ob Johannes bereit sei, es zu trinken. Als der Erzbischof zustimmt, gibt der Jude zuerst ein wenig einem Hunde ein, u. sofort löst sich das Fleisch von den Knochen des Tieres. Dann verlangt er ein Gefäß u. gießt in dieses genug von dem G., ‚um fünfzig Hunde zu töten'. Johannes bittet die anwesenden Bischöfe, mit ihm zu beten; nach Anrufung der Dreifaltigkeit u. Verweis auf Mc. 16, 18 trinkt er das G. Als der Martyrer anscheinend unversehrt bleibt, läßt ihm der Ḫalīf einen Kamm reichen, womit er seinen Bart kämmen möge, ‚aber kein einziges Haar fiel aus seinem Barte'. Zum plötzlichen Haarausfall wie zur Auflösung (‚Zerfließen') der Weichteile des Körpers als Vergiftungssymptom vgl. Morel, Iologica 360/63. 367f, wo allerdings durchweg vom Tod durch Schlangenbiß die Rede ist. Doch sind diese beiden Symptome (unter besonderer Betonung des Haarausfallens) von PsAristoteles (mirab. 78, 836a 1) als Wirkung einer italischen (nicht benannten) G.pflanze beschrieben. Heutige Mediziner schließen aus plötzlichem Haarausfall in erster Linie auf Vergiftung durch Thallium. (Der Verweis bei Peeters 89_1 auf eine Arbeit von A. N. Vesselovsky für weitere Beispiele ähnlicher G.proben scheint ein Irrtum zu sein; die zitierte russische Abhandlung enthält, soviel ich sehe, nichts dieser Art.) Aber daß (von Peeters nicht erwähnt) für die beiden Martyrien des Michael u. des Johannes von Edessa die Acta Johannis Vorlage waren, erscheint wohl mehr als wahrscheinlich. Weitere Beispiele für die Unwirksamkeit des G. in der hagiographischen Literatur finden sich bei H. Günter, Psychologie der Legende (1949) 150. 243. 250f. Gegen die Wirkung des G. wurde besonders der hl. Phokas angerufen. In gewissem Sinne wäre neben den G.patronen Paulus u. Johannes Ev. vielleicht auch noch Antonius Eremita zu erwähnen als Helfer gegen den durch Ergotin (Mutterkorn, s. o. Sp. 1214. 1230) verursachten Ignis Sacer (zur wechselnden Bedeutung dieser Bezeichnung seit der Antike vgl. E. Wickersheimer, Ignis sacer, ignis acer, ignis ager: Actes du 8e congrès international d'histoire des sciences 2 = Collect.Trav.Acad. Intern.Hist.Scienc. 9 [Bruges 1958] 642/50; ders., ‚Ignis sacer' – Bedeutungswandel einer

Krankheitsbezeichnung: Ciba-Symposium 8 [1960] 160/9; E. Grabner, Das heilige Feuer: ÖsterrZsVolksk 17 [1963] 77/95). Obwohl im Westen erst seit dem 11. Jh. bezeugt, soll der Antoniterorden, der in Europa die Betreuung der an Ergotismus Erkrankten übernahm, im Osten angeblich bis in die Spätantike zurückgehen (vgl. L. Réau, Mathias Grünewald [Nancy 1920] 120f). Daß in der Gestalt des Antonius die spätantik-mittelalterliche iatroastrologische Figur des Saturnus durchscheint, hat W. Kühn, Gestalt u. antike Vorbilder des Antonius Eremita: Psyche 2 (1948) 71/96 gezeigt u. in dieser Verbindung das Ergotismus-Patronat des Heiligen zu erklären versucht. Andererseits ist darauf hingewiesen worden (s. E. Wickersheimer, Mathias Grünewald et le feu Saint-Antoine: 1er congr. de l'hist. de l'art de guérir [Anvers 1920] Liber memorialis 194f), daß die der Medizin bekannten Halluzinationen, die durch Ergotismus hervorgerufen werden (vgl. auch Guggisberg 293f über die Wirkungen des Mutterkornderivates LSD) auffallende Ähnlichkeit zeigen mit den von Athanasius (vit. Anton. 9f [PG 26, 855/60]) geschilderten Dämonenerscheinungen, die bekanntlich der abendländischen Malerei das so beliebte Sujet der ‚Versuchung des hl. Antonius' geliefert haben.

A. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura u. die antike Zauberei = RGVV 4, 2 (1908). – Th. C. Allbutt, Greek medicine in Rome (London 1921). – W. Artelt, Studien zur Geschichte der Begriffe ‚Heilmittel' u. ‚G.' = StudGeschMediz 23 (1937). – H. Bächtold-Stäubli, Art. G.: Bächtold-St. 3 (1930/31) 846/50. – A. A. Barb, Der Heilige u. die Schlangen: MittAnthropGesWien 82 (1952) 1/21. – L. Baslez, Les poisons dans l'antiquité égyptienne (Paris 1932). – Th. Beck, Haben die Hippokratiker das Secale cornutum therapeutisch verwendet?: ArchGeschMed 2 (1908) 279/84. – J. Berendes, Die Pharmazie bei den alten Culturvölkern 1/2 (1891). – M. Brenning, Die Vergiftungen durch Schlangen (1891). – A. Cabanès - L. Nass, Poisons et sortilèges 1/2 (Paris 1903). – H. Cohen, Art. Poison: EncJud 13 (Jerusalem 1971) 702/4. – G. Contenau, La médicine en Assyrie et en Babylonie (Paris 1938). – F. Dirlmeier, Die G.pfeile des Odysseus = SbHeidelberg 1966 nr. 2. – W. Ebstein, Die Medizin im AT (1901). – R. J. Forbes, Studies in ancient technology 10. Ancient pharmacy (in Vorbereitung). – S. S. Gallina, Orazio e la magia (Palermo 1974). – H. G. Gengler, Die strafrechtliche Lehre vom Verbrechen der Vergiftung 1/2 (1842/44). – P. Ghaliounghi, Magic and medical science in Ancient Egypt (London 1963). – G. Glotz, Art. Kôneion: DarS 3 (1900) 859/64. – H. Gossen, Art. Schierling: PW Suppl. 8 (1956) 706/9. – H. Gossen - M. Steier, Art. Schlangen: PW 2 A, 1 (1921) 494/557. – H. Grapow (u.a.), Grundriß der Medizin der alten Ägypter 1/9 (1954/73). – R. von Grot, Über die in der hippokratischen Schriftsammlung enthaltenen pharmakologischen Kenntnisse: HistStudPharmakInstKaisUnivDorpat 1 (1889) 58/133, bes. 130f. – H. Guggisberg, Mutterkorn. Vom G. zum Heilstoff (Basel 1954). – J. S. Halle, G.historie des Thier-, Pflanzen- u. Mineralreiches (1787). – A. Harnack, Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte = TU 8, 4 (1892) 37/152. – E. Harnack, Das G. in der dramatischen Dichtung u. in der antiken Literatur (1908). – R. H. Harrison, Healing herbs of the Bible (Leiden 1966). – D. Kerner, Der G.mord im Altertum: Materia Medica Nordmark 10 (1958) 345/52. – R. Kobert, Zur Geschichte des Mutterkorns: HistStudPharmakInstKaisUnivDorpat 1 (1889) 1/47; Über die Pest des Thucydides: Janus 4 (1899) 240/51. 289/99. – A. H. Krappe, Irish earth: Folk-Lore 52 (1941) 229/36; St. Patrick and the snakes: Traditio 5 (1947) 323/30. – W. Kroll, Art. Minium: PW 15, 2 (1932) 1848/54. – F. Lammert, Art. Pfeil: PW 19, 2 (1938) 1425/30. – Ch. Lécrivain, Art. Veneficium, Venenum: DarS 5 (1919) 713/5. – H. Lesêtre, Art. Poison: DictB 5, 1 (1912) 493. – H. Levesque, Art. Ivrai: DictB 3, 1 (1912) 1046/8; Art. Pavot: DictB 4, 2 (1912) 2238/40. – L. Lewin, Die Fruchtabtreibung durch G.[4] (1925); Die G. in der Weltgeschichte (1920); G. u. Vergiftungen = Lehrbuch der Toxikologie[4] (1929); Gottesurteile durch G. u. andere Verfahren = BeitrG.kunde 2 (1929); Phantastica. Die betäubenden u. erregenden Genußmittel[2] (1927). – I. Löw, Die Flora der Juden 1/4 (1928/34). – A. Lucas, Poison in ancient Egypt: JournEgyptArch 24 (1938) 198f. – A. Macalister, Art. Poison: Dict. of the Bible 4 (1902) 13f. – K. F. H. Marx, Geschichtliche Darstellung der G.lehre 1/2 (1827/29). – W. Morel, Art. G.: PW Suppl. 5 (1931) 223/8; Iologica: Philol 83 (1928) 345/89. – Ch. Mugler, Les origines de la science grecque chez Homère (Paris 1963). – M. Neuburger, Geschichte der Medizin 1/2 (1906/11). – Nies, Art. Arsenicum: PW 2, 1 (1895) 1272f. – A. S. Pease, Medical allusions in the works of St. Jerome: HarvStudClassPhilol 25 (1914) 73/86. – P. Peeters, La passion de S. Michel le Sabaïte: AnalBoll 48 (1930) 65/98. – E. Pichon-Vendeuil, Études sur les pharmaques et venins de l'antiquité. Poisons de guerre, de justice et de suicide des anciens peuples de l'Europe, Diss. Bordeaux (1914). – G. E. Post, Art. Gall: Dict. of the Bible 2 (1899) 104f; Art. Scorpion: ebd. 4 (1902) 419; Art. Serpent: ebd.

459/61; Art. Spider: ebd. 611. – G. Pugliese-Caratelli, Φάρμακα δηλητήρια: ParPass 15 (1960) 58/9. – Ch. S. Rayment, Rhetorical connotations of venenum: ClassBull 35 (1959) 49/51. 53. – F. Rinne, Das Rezeptbuch des Scribonius Largus: HistStudPharmakInstKaisUnivDorpat 5 (1896) 1/99. – H. Schelenz, Geschichte der Pharmazie (1904). – A. Schmidt, Drogen u. Drogenhandel im Altertum[2] (1927). – O. Schmiedeberg, Über die Pharmazie in Ilias u. Odyssee = SchriftWissGesStraßburg 36 (1928). – J. E. Schulze, Toxicologia veterum plantas venenatas exhibens (1788). – H. Stadler, Art. Helleboros: PW 8, 1 (1912) 163/70; Art. Ὑοσκύαμος: PW 9, 1 (1914) 192/5. – M. Steier, Art. Mandragoras: ebd. 14, 1 (1928) 1028/37; Art. Mohn: ebd. 15, 2 (1932) 2433/46; Art. Smilax (Taxus): ebd. 3A, 1 (1927) 717/22; Art. Spinnentiere: ebd. 3A, 2 (1929) 1786/812. – R. C. Thompson, A dictionary of Assyrian botany (London 1949). – H. Treidler, Art. Psylloi: PW 23, 2 (1959) 1464/76. – A. Tschirsch - E. O. v. Lippmann, Hdb. der Pharmakognosie[2] 1, 3, 7 (1933). – P. Wagler, Art. Ἀκόνιτον: PW 1, 1 (1893) 1178/83. – G. Watson, Theriac and Mithridatium (London 1966).

Alphons A. Barb.

Gigant.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Wesen u. Bedeutung. Das Wort Γίγας dürfte vorgriechischer Herkunft sein (vgl. Frisk, Griech. etym. Wb. 1 [1960] s. v.; zu der antiken Ableitung von γῆ u. zur übrigen Wortgruppe Waser 666f. 1306). In der Ilias begegnen die G. als Gattungsbezeichnung nicht, wohl aber in der Odyssee (vgl. L. Kjellberg, Die G. bei Homer: Eranos 12 [1912] 195/8; Vian, Guerre 174/80). Hier werden sie als wildes u. übermenschliches Volk neben Kyklopen u. Laistrygonen genannt (7, 206; 10, 120). Ihr Herrscher Eurymedon soll sich u. sein frevelndes Volk ins Verderben gestürzt haben (ebd. 7, 56/60). In der Odyssee nehmen die G. einen Platz zwischen Menschen u. Göttern ein (vgl. Paus. 8, 29, 2). Ursprünglich sind sie die namenlos bleibenden Angehörigen eines märchenhaften Volkes, wie noch Isid. orig. 11, 3, 12 weiß: in universo genere humano quaedam monstra sunt gentium, ut Gigantes, Cynocephali, Cyclopes ... Ihre Größe u. Körperkraft geht weit über Menschenmaß hinaus, dagegen sind ihre geistigen u. sittlichen Kräfte unterentwickelt (Hor. carm. 3, 4, 65: vis consili expers mole ruit sua). Insofern sind sie mit den Riesen verwandt (vgl. Waser 732f; v. Wilamowitz, Glaube 1, 272). Griechische Theologen u. Mythographen haben die G. mit den ihnen bekannten göttlichen u. dämonischen Wesen genealogisch verknüpft. So erklärte Hesiod die G. neben den Erinyen u. den Eschennymphen als Söhne der Erde, gezeugt aus dem Blut des entmannten Uranos (theog. 183/7). Meistens aber galten die G. nur als Söhne der Erde u. hießen deshalb auch γηγενεῖς, terrigenae (wohl aufgrund der scheinbar durchsichtigen Etymologie; vgl. L. Kjellberg, Art. Gegeneis: PW 7, 1 [1910] 929/31, bes. 930, 23f: ‚Alle G. waren γηγενεῖς, aber alle Γηγενεῖς waren nicht G.'; Waser 660f; zum Namen Πηλαγόνες vgl. ebd. 666, 33/50). Gewappnet u. mit Lanzen in den Händen sollen sie der Erde entstiegen sein (Hesiod. theog. 185f; zur Analogie mit den Spartoi vgl. F. Vian, Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes [Paris 1963]). Wahrscheinlich wurden sie deshalb auch in der Kunst des 6. Jh. zunächst als Hopliten dargestellt (vgl. Waser 734 u. den Katalog der Denkmäler ebd. 667/732; Vian, Répertoire). Hesiod spricht noch nicht ausdrücklich von einem Kampf der G. gegen Zeus u. die Olympier; vielleicht hatte er aber von diesem Mythos Kenntnis (vgl. M. L. West zu theog. 954; v. Wilamowitz, Glaube 1, 272; Kranz 90_3; Vian, Guerre 180/3). Der Kampf der G. gegen die Olympier erinnert an den Kampf des Drachens, des Chaosungeheuers, gegen den Himmelsherrn, also an einen Mythos, der im Vorderen Orient verbreitet

war (vgl. Jeremias, ATAO 780 s. v. Drachenkampf; H. v. Geisau, Art. Typhoeus, Typhon: KlPauly 5 [1975] 1022f mit Lit.). Die ältesten literarischen Zeugnisse für die G.schlacht gehören dem 6. Jh. an: Xenophanes (VS 21 B 1, 21f) spricht bereits von einem beliebten Vortragsthema beim Symposion (vgl. ferner Ibyc.: POxy. 2735 frg. 27 = Suppl. Lyr. Gr. 57 Page). Während Pherekydes als Zeuge auszuscheiden hat (vgl. H. O. Schröder: Hermes 74 [1939] 108/10; W. Kranz, Typhon u. Seth: ebd. 75 [1940] 335 = ders., Studien 97, der bei der Äußerung des Celsus [Orig. c. Cels. 6, 42] an einen alten Theologen des 6. oder 5. Jh. vC. denkt), erwähnt Pindar den G.kampf mehrmals (zB. Pyth. 8, 12. 17f; Nem. 1, 67/9). Dieser Kampf soll in Phlegra, der ‚Brandstätte', stattgefunden haben. Dieser Platz war zunächst ein Ort des Mythos; erst später versuchte man ihn geographisch festzulegen (s. u. Sp. 1257). Der Mythos der G.schlacht setzt eine Vielzahl von G. voraus. Zunächst waren die G. namenlos. Erst allmählich wurden Einzelpersönlichkeiten unterschieden. Die partikularistischen Verhältnisse, unter denen in Griechenland Mythos u. Götterglaube entstanden sind, spiegeln sich in den zahlreichen örtlichen Überlieferungen über Riesen u. G. wieder (vgl. Serv. Aen. 3, 578; Mayer 31/41; Katalog der G.namen bei Waser 737/59). Nach dem Mythos hat Zeus die G. durch seine Blitze vernichtet. Unterstützt wurde er vor allem von Apollon u. Athena (Aristid. or. 37, 9 Keil; die G.schlacht war auf dem Peplos der Athena eingewirkt u. von Phidias auf der Innenseite des Schildes der Athene Parthenos dargestellt worden; vgl. Vian, Guerre 127/65. 251/3). Wichtiger Helfer war der Heros Herakles (vgl. PsApoll. bibl. 2, 7, 1; Mayer 156; Kroll 399. 421f; Vian, Guerre 193/5). Zum Entstehen des Mythos der Gigantomachie dürfte das Erlebnis feuerspeiender Berge, des Vulkanismus, u. der Erdbeben wesentlich beigetragen haben. Im Ausbruch des Vulkans scheint die Erde gegen den lichten Himmel zu kämpfen u. die lebenserhaltenden Mächte scheinen durch die Gewalten des dunklen, chaosähnlichen Erdinnern bedroht zu werden (vgl. Dio Cass. 66, 23; Waser 733; zur Deutung der G. als Naturkräfte, besonders als Stürme, s. Mayer 219f). Nach dem Glauben der Griechen wurden die G. aber von den Olympiern nicht ganz getötet; vielmehr sollen sie unter Bergen u. Inseln ein Dasein zwischen Leben u. Tod fristen (vgl. Waser 664. 733). Als Götterfeinde leiden sie in der Unterwelt (Hor. carm. 3, 4, 69/76; Prop. 3, 5, 39; Lucan. 6, 665; Sil. Ital. 13, 590). In der Kaiserzeit rechnete man mehr oder weniger spielerisch mit der Möglichkeit, daß sie sich befreien u. den Kampf gegen Zeus erneuern könnten (Ovid. met. 5, 346/61; Aetn. 203f; Sen. Herc. Oet. 1138/46; Thy. 804/12; Sil. Ital. 12, 147/51; Claud. carm. 7, 159/62; rapt. Pros. 1, 42/7 u. ö.; vgl. Kroll 416/22. 452). Als Gegner der Olympier rückten die G. in die Nähe anderer mythischer Götterfeinde u. wurden mit ihnen verschmolzen oder verwechselt. Hervorzuheben sind hier die Titanen, die seit dem 5. Jh. vC. oft mit den G. gleichgesetzt wurden (vgl. Waser 661; F. Bömer, P. Ovidius Naso. Metamorphosen 1/3 [1969] 71; Kranz 89/96; R. Hampe, Rez. zu J. Dörig-O. Gigon, Der Kampf der Götter u. Titanen [Olten-Lausanne 1961]: GöttGelAnz 215 [1963] 125/52, bes. 125/7; E. Schubert, Die Entwicklung der Titanenvorstellung in der älteren griech. Dichtung von Homer bis Aischylos, Diss. Wien [1967] 110), Typhon (vgl. Waser 759; G. Seippel, Der Typhonmythos, Diss. Greifswald [1939] 96/106; v. Geisau aO.), die Aloaden (vgl. Od. 11, 305/20; besonders bei röm. Dichtern seit augusteischer Zeit; vgl. Mayer 41/8; Waser 735; ferner A. Kalkmann, Pausanias der Perieget [1886] 224/7), die Hundertarmigen (vgl. L. Malten, Art. Hekatoncheiren: PW 7, 2 [1912] 2797/9 u. M. L. West, Hesiod. Theogony [Oxford 1966] Reg. s.v. Hundred-Handers) u. andere Unholde (vgl. den Katalog der G. bei Waser 737/59; Vian, Guerre 42/6). Die Dichtungen über die Titanomachie u. den Typhonkampf haben deshalb auf die Ausgestaltung der Gigantomachie eingewirkt. Wenn die G. seit dem 4. Jh. vC. mit Schlangenfüßen dargestellt werden, so gab dafür der schlangenfüßige Typhon das Vorbild ab (vgl. F. Vian, La guerre des Géants devant les penseurs de l'antiquité: RevÉtGr 65 [1952] 1/39; G. Dittmann, Art. anguipes, anguis: ThesLL 2, 51, 53/8; 54, 67/71). So mythologisch auch die Vorstellung von G. u. einer G.schlacht war, so erhielt sie doch in geschichtlicher Zeit durch verschiedene Umstände eine scheinbare Bestätigung. Durch die Bekanntschaft mit Ägypten u. Babylon hörten die Griechen von ähnlichen Mythen dieser Völker u. deuteten sie synkretistisch (zu Ägypten vgl. Diod. 1, 26, 6/8. 86, 3; Lucian. sacr. 14; J. G.

Griffiths, The flight of the gods before Typhon, an unrecognized myth: Hermes 88 [1960] 374/6; zu Babylon vgl. Berossos: FGrHist 680 F 4; Abydenos: ebd. 685 F 4). Sodann herrschte bei vielen der Glaube, daß die Natur in der Urzeit größere u. kräftigere Wesen hervorgebracht habe (Il. 1, 260/72: Nestor über die Helden seiner Jugend, die stärker waren als die Helden vor Troia; vgl. ebd. 5, 302/4; 12, 380/3. 445/50). Dieser Glaube an eine Verschlechterung der Welt (mundus senescens) ist bereits für den Alten Orient als apokalyptisch-eschatologisches Motiv bezeugt u. hat auf Hesiod. op. 180f eingewirkt (vgl. B. Gatz, Weltalter, goldene Zeit u. sinnverwandte Vorstellungen [1967] 18/21). Während des Hellenismus scheint dieser Glaube in weitere Kreise gedrungen zu sein (vgl. A. Kehl, Art. Geschichtsphilosophie: o. Sp. 749). Die Annahme urzeitlicher G. schien ferner durch handgreifliche Beweise gestützt zu werden. Als durch Erdbeben, Überschwemmungen u. Grabungen zufällig Fossilien urzeitlicher Tiere zum Vorschein kamen, meinte man, die Gebeine von G. oder Heroen gefunden zu haben (vgl. die Stellen bei Kalkmann aO. 24f. 220/4; F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum = RGVV 5, 2 [1912] 425/8. 507/9; Waser 662f; W. Speyer, Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike [1970] 120f; ferner Liber monstrorum 1, 54 hrsg. von F. Pfister, Kleine Schriften zum Alexanderroman [1976] 386f u. u. Sp. 1260 u. 1270). Von leichten Zweifeln an dieser Identifikation spricht nur Suet. Aug. 72, 3. Zur Begründung dieser Gleichsetzung beriefen sich einzelne auf die zuvor genannte Theorie einer Entartung (Plin. n. h. 7, 73; Gell. 3, 10, 10f; Phleg. mirab.: FGrHist 257 F 36, 15).

b. Thema der Literatur. Der Kampf der G. gegen die Olympier dürfte zu den echten u. ursprünglichen Mythen gehören, die aus der Wirklichkeit des Seins, des Kampfes zwischen Licht u. Finsternis, Kosmos u. Chaos, erwachsen sind. Insofern mußte dieser Mythos in Literatur u. Kunst eine große Wirkung entfalten. Ferner hat die Gigantomachie die Dichter nicht zuletzt wegen der Möglichkeiten phantasievoller Ausmalung (Todesarten) u. pathosgeladener Darstellung bis in die Spätantike zu selbständigen Dichtungen oder zu größeren Einlagen, vor allem zu Vergleichen angeregt. Die Rekonstruktion eines frühgriech. Epos ‚Gigantomachie‘ dürfte allerdings bisher nicht gelungen sein (gegen Vian, Guerre [bes. 184/222] vgl. M. P. Nilsson: Gnomon 25 [1953] 5/9). Vollständig erhalten ist kein einziges der einmal vorhanden gewesenen zahlreichen griech. u. röm. Epen. Über den Inhalt dieser Gigantomachien unterrichtet am ausführlichsten PsApollodor (bibl. 1, 6; vgl. Waser 658f). Ein anderer Mythograph, der über dieses Thema geschrieben hat, ist Aristokles (vielleicht 3. Jh. vC.: FGrHist 33 F 2; vgl. ferner Hegesippos v. Mekyberna, Palleniaca: ebd. 391 F 1 u. Theagenes: ebd. 774 F 11). Bereits zZt. des Xenophanes war das Thema der Gigantomachie oft dichterisch gestaltet worden (s. o. Sp. 1249). Seit dem Ende des 5. Jh. sind Parodien bezeugt, wie die Γιγαντομαχία des Hegemon v. Thasos (Athen. 9, 72, 407 A; 15, 56, 699 A) u. die parodierende Anspielung des Aristoph. av. 824f (dazu eine Hypothesis: J. W. White, The scholia on the Aves of Aristophanes [Boston-London 1914] 9; Waser 657f. 1305f; vgl. ferner Batr. 7. 170f. 280/9 u. vielleicht Kratinos d. J., Gigantes; vgl. aber FCG 1 [1839] 411; 3 [1840] 374f; 2, 289 Kock). – Die attischen Tragiker, an erster Stelle Euripides, erwähnen die G. mehrfach (vgl. Waser 657). Im Zeitalter des Hellenismus erlebten Epen über die Gigantomachie eine neue Blüte. In dieser Epoche kommt auch der Vergleich zwischen den G. u. dem barbarischen Landesfeind aus dem Norden auf (s. u. Sp. 1258). Der berühmte G.fries von Pergamon mit Angaben von G.namen ist wohl nicht ohne Einfluß einer zeitgenössischen G.dichtung entstanden (vgl. K. Ziegler, Das hellenist. Epos[2] [1966] 48f; ferner zum Pergamonaltar E. Meyer, Art. Pergamon: KlPauly 4 [1972] 626/31 mit Lit.). Von diesen Epen ist allerdings kaum etwas bekannt (vgl. Ziegler aO. 46/9). Im Schol. Apoll. Rhod. 1, 554 (47 Wendel) ist die Rede von ὁ τὴν Γιγαντομαχίαν ποιήσας; vielleicht ist hier aber Τιτανομαχίαν zu lesen (vgl. Th. W. Allen, Homeri opera 5 [Oxford 1946] 111; Kranz 94; zu Kratinos d. J. s. o.). In Heraklesepen war die G.kampfschilderung fast unentbehrlich. Naevius b. Pun. frg. 4 (2 Strzelecki) beschreibt eine bildliche G.darstellung (vgl. M. Barchiesi, Nevio epico [Padova 1962] 274/93: ‚L'enigma dei Giganti‘ u. J. H. Waszink, Zum Anfangsstadium der röm. Literatur: AufstNiedergRömWelt 1, 2 [1972] 907). Der Stoff des G.kampfes blieb auch in der röm. Kaiserzeit modern. Gigantomachien dichteten Ovid (vgl. Ovid. am. 2, 1, 11/20;

met. 10, 149/51; Schanz, Gesch. 2[4], 253; zu Zweifeln an der Tatsächlichkeit dieser Dichtung Buchheit 101 mit Lit.; G. Luck, P. Ovidius Naso. Tristia 2 [1977] 102 zu 2, 71f), Julius Cerialis (Mart. 11, 52, 17), der Sophist Skopelianos zZt. des Trajan (Philostr. vit. soph. 1, 21, 5), Peisandros v. Laranda unter Severus Alexander (wahrscheinlich Abschnitte seines gewaltigen Epos Ἡρωικαὶ θεογαμίαι in 60 Büchern; vgl. E. Heitsch, Die griech. Dichterfragmente der röm. Kaiserzeit 2 = AbhGöttingen 3, 58 [1964] 45 nr. S 6, 5), ein Dionysios (Γιγαντιάς in 7 oder 17 Büchern; vgl. Heitsch aO. 1[2] = ebd. 3, 49 [1963] 70/6 nr. 19, 15/26), Claudian in griech. u. lat. Sprache (Fragmente: MG AA 10, 341/6. 417/20; vgl. Schanz, Gesch. 4, 2, 24/6; Martinelli; Alan Cameron, Claudian [Oxford 1970] bes. 14/8. 467/9), Nonnos (Anth. Pal. 9, 198; doch ist eher an seine Dionysiaka zu denken, die mit dem Typhonkampf beginnen u. 48, 1/89 Dionysos allein als Bezwinger der G. preisen; vgl. ebd. 25, 87/97 u. Hor. carm. 2, 19, 21/4). Der Redner Themistios hat die plastische Darstellung einer G.schlacht in Kpel beschrieben (or. 13 [1, 253 Schenkl-Downey]). Umfangreichere Anspielungen u. Vergleiche bieten folgende Dichter: Ovid. met. 1, 151/5; fast. 5, 35/42; trist. 2, 69/72. 333f; Aetn. 41/73 (vgl. R. Hildebrandt, Eine röm. Gigantomachie: Philol 66 [1907] 562/89), Lucan. 7, 145/50; 9, 655/8 u. ö.; Sil. Ital. 4, 275f; 9, 305/9; Stat. Ach. 1, 484/90; Theb. 10, 849/52. 909; 11, 7f), Claudian (zu den zahlreichen Stellen vgl. Martinelli 58/65 u. Cameron aO. 468); Quint. Smyrn. (5, 641f; 11, 416; s. u. Sp. 1254f). Der Stoff der Gigantomachie war in diesen Jh. fast gleichbedeutend mit mythengestaltender Dichtung (Hermog. id. 2, 10 [391, 15f Rabe]; Euseb. h. e. 1, 2, 19: τὰς παρὰ τοῖς πᾶσιν βοωμένας γιγαντομαχίας; Paneg. Lat. 12, 44 Galletier). – Von den antiken Zeugnissen zu den G. gebührt Ovid. met. 1, 151/62 Beachtung. Er schildert den Kampf der G. gegen die Olympier, ihren Untergang u. die Entstehung eines neuen Menschengeschlechts aus dem Blut der G. (vgl. F. Bömer im Kommentar [1969] 70/3). Diese Mitteilung enthält ein Gedicht, das alles Geschehene vom Anfang der Welt bis auf Ovids Zeit als Abfolge von Verwandlungen deutet. Damit stehen die Metamorphosen in einer gewissen Parallele zu den Geschichtsbüchern des AT, vor allem zur Genesis. Wie Gen. 6 bietet Ovid den G.mythos an der chronologisch u. strukturell entsprechenden Stelle (met. 1, 1/367, bes. 151/62). In beiden Berichten wird von einem neuen, ohne Zutun der Gottheit entstandenen frevelhaften Menschengeschlecht gesprochen. Auch die Wirkung ist die gleiche. Juppiter bzw. Gott sind erzürnt u. schicken als Strafe die Sintflut, aus der nur Deukalion u. Pyrrha bzw. Noe u. seine Verwandten gerettet werden. Wie die Fäden zwischen Genesis u. Ovids Metamorphosen gelaufen sind, ist nicht zu sagen (zu einem möglichen Einfluß vgl. Bömer, Komm. zu met. 1, 76/88; 1, 83; 8, 616/724; M. Stern, Greek and Latin authors on Jews and Judaism 1 [Jerusalem 1974] 347_1 zu met. 1, 294).

c. Gigantomachie im Herrscherlob. Im Alten Orient wurde der Kampf des Gottkönigs gegen den Landesfeind als eine Art Wiederholung des mythischen Kampfes zwischen Himmelsgott u. Chaosungeheuer aufgefaßt (vgl. R. Merkelbach, Art. Drache: o. Bd. 4, 226/50, bes. 229/35; W. Speyer, Art. Gewitter: o. Sp. 1111). Der Mythos bildet den Typos, das Exemplum, dem das geschichtliche Ereignis als Antitypos u. Imago entspricht. Die gleiche religiös geprägte Denkvorstellung kennen auch die Griechen. Dem Kampf des athenischen Heros Theseus gegen die Amazonen entspricht der Kampf der Athener gegen die Perser. Durch den Einfall der großgewachsenen u. barbarischen Kelten fühlten sich die Griechen an den Mythos der Gigantomachie erinnert. Die Siege der pergamenischen Könige über die Galater konnten so dem Sieg des Zeus über die G. verglichen werden (vgl. Koepp 5/12; Waser 1306; Buchheit 95f). Seit der Zeit des Attalos I von Pergamon begegnet im Herrscherlob diese Parallelisierung. Sie ist bis ans Ende der Spätantike lebendig geblieben. Einen Höhepunkt erlebte dieser Gedanke in augusteischer Zeit (Prop. 3, 11, 37; Hor. carm. 3, 4, 53/79; dazu R. Herzog, Die allegorische Dichtkunst des Prudentius [1966] 128; Ovid. trist. 2, 67/74; vgl. Buchheit 94/101) u. in neronisch-flavischer Zeit (Lucan. 1, 33/7; Petron. 123 V. 203/8; Mart. 8, 49 [50]; Sil. Ital. 17, 649f). Durch die Einbeziehung des Mythos in das Herrscherlob wurde der Mythos bald so sehr entwertet, daß die Dichter behaupteten, erst durch die Tat des Kaisers werde der lügenhaft erscheinende Mythos als wahr bestätigt. Nach einer derartigen Auffassung verhilft die geschichtliche Wirklichkeit der mythischen erst zu

ihrer Wahrheit (vgl. O. Weinreich, Studien zu Martial [1928] Reg. s.v. Mythos; Herzog aO. 131/3). – Vielleicht wurde eine Gigantomachie auch zu Ehren des Kaisers schauspielerisch-pantomimisch dargestellt (zu mythologischen Spectacula vgl. Weinreich aO. 29/73). Kaiser Commodus soll jedenfalls in der Rolle des Hercules Romanus Krüppel, die als schlangenfüßige G. verkleidet waren, mit Pfeilen erlegt haben (Hist. Aug. vit. Comm. 9, 6; vgl. Dio Cass. 72, 20, 3; A. Kehl, Ein ritueller Drachenkampf in den Mithrasmysterien?: Anthropica, Gedenkschr. P. W. Schmidt = Stud. Inst. Anthropos 21 [1968] 213/23, bes. 213. 221f). – Das anonyme Epigramm Anth. Pal. 14, 148 verherrlicht Kaiser Julian durch den G.vergleich. Dann hat vor allem Claudian den G.mythos zum Lobe Roms u. seiner hohen Gönner, des Kaisers Honorius u. Stilichos, verwendet (carm. 27, 11/26; 28, 184/6: der Kaiser als Juppiter, Alarich als G.; 8, 532/6: der Kaiser als Herakles, der die G. bezwingt; 26, 62/76). In der Entwertung der mythischen Wirklichkeit folgt er den Dichtern des 1. Jh. nC. (vgl. Herzog aO. 130/4). Latinius Pacatus Drepanius hält in seinem Panegyricus auf Theodosius den G.mythos nicht mehr für einen würdigen Inhalt der Dichtung, sondern nur das Lob der Taten des Kaisers (Paneg. lat. 12, 44 Galletier). Seine Ablehnung des Mythos ist wohl weniger auf den Einfluß christl. Denkens oder die Rücksicht auf den christl. Kaiser zurückzuführen als auf eine notwendige Entwicklung innerhalb des Heidentums u. seiner panegyrischen Literatur: Der Prozeß der Mythenauflösung ist hier an sein Ende gelangt.

d. Kritik u. Erklärung des Gigantenmythos. Die Ablösung des mythischen durch das rationale Denken, ein Prozeß, der seit dem 6. Jh. in Griechenland einsetzt, zeigt sich auch in der Kritik u. Erklärung des G.mythos (grundlegend Vian, Penseurs aO. [s. o. Sp. 1250]). Xenophanes hat die Gigantomachie als Erfindung der Vorzeit abgetan (VS 21 B 1, 21f; vgl. Philo Bybl. bei Euseb. praep. ev. 1, 10, 40 = FGrHist 790 F 2; Aetn. 42: impia … fabula; 74). Ihm folgte Platon in seiner Mythen- u. Dichterkritik (Eutyphr. 6b/c; resp. 2, 378c). Von den Stoikern scheint Kleanthes ausführlicher über die G. geschrieben zu haben (Diog. L. 7, 175; vgl. N. Festa, I frammenti degli stoici antichi 2 [Bari 1935] 143f). Cicero läßt den Stoiker Q. Lucilius Balbus die Kämpfe der Götter mit Titanen u. G. als nichtige Erfindung ablehnen (nat. deor. 2, 70; vgl. Aetn. 41/73; Sen. ep. 58, 15). Erhalten ist die kultur- u. entwicklungsgeschichtliche Deutung des Cornutus (1. Jh. nC.; theol. comp. 20). – Für die Schule Epikurs hat der G.mythos wie die übrigen Mythen keine Realität (vgl. Lucret. 1, 199/204; 5, 113/21). Ovid zählt die schlangenfüßigen G. zu den Fabelwesen (trist. 4, 7, 17; ähnlich Artemid. onir. 4, 47). Nicht ohne Einfluß des Mittelplatonismus mit seiner Dämonisierung der Welt wurden auch die G. von einigen als Dämonen gedeutet (vgl. Plut. superst. 13, 171 D; Pelop. 21, 4; Is. et Os. 25, 360 D/F; dazu Th. Hopfner im Komm. 2 [Prag 1941] 11. 117f u. u. Sp. 1268). Celsus sieht in der Gigantomachie wie in allen vergleichbaren Mythen den Kampf zwischen den dunklen u. den lichten Mächten ausgedrückt: am Anfang habe das Chaos der Materie geherrscht, das von den Gesetzen der Gottheit überwunden wurde (bei Orig. c. Cels. 6, 42). Proklos psychologisiert einmal den G.mythos u. erklärt ihn als den Kampf zwischen Vernunft u. den niederen Leidenschaften (in Plat. Parm. 127c [692f Cousin]; vgl. Iulian. Imp. or. 3 [2], 7, 56d), dann deutet er ihn als Symbol der Kosmogonie (in Plat. remp. 1, 90 Kroll; vgl. hymn. 7, 7f u. E. Vogt, Procli hymni = Klass. Philol. Stud. 18 [1957] 76f). – Nach Macrob. Sat. 1, 20, 8 waren die G. ein ruchloses Volk, das das Dasein der Götter geleugnet habe; deshalb habe man geglaubt, sie wollten die Götter von ihrem himmlischen Sitz vertreiben. Die Schlangenfüße aber zeigten an, daß die G. nichts Aufrechtes u. Himmlisches gedacht, sondern sich der Unterwelt zugewandt hätten (vgl. ferner Themist. or. 34, 23 [2, 227f Schenkl-Downey]). Nach einer unbekannten antiken Quelle erklärt Joh. Lydus den Sieg des Zeus über die G., der angeblich am 1. Januar in Rom gefeiert wurde, als Sieg des Sonnenlichts über den Winter (mens. 4, 3; zu dem hier genannten G. Briareos vgl. Waser 741 s.v.; ferner H. Usener, Italische Mythen: Kleine Schriften 4 [1913] 93/143, bes. 100/5). – Seit hellenistischer Zeit versuchten vor allem Geschichtsschreiber den Mythos von den G. zu historisieren u. den Schauplatz der Schlacht, Phlegra, geographisch zu bestimmen. Sie verwendeten eine rationalistische u. euhemeristische Methode. Die G. wurden zu einem kulturlosen u. unmenschlichen Volk (Ephor.: FGrHist 70 F 34 nennt sie ὠμοί [roh], ἱερόσυλοι [Tempelräuber; Erinnerung an den Keltensturm auf

Delphi], ἀνθρωποφάγοι [Menschenfresser]; vgl. Strab. 7 frg. 25: ἔθνος τι βάρβαρον καὶ ἀσεβές [ein barbarisches u. gottloses Volk]; Diod. Sic. 5, 71, 2/5; Philostr. vit. Apoll. 5, 16). Die Schlacht zwischen den G. u. den Olympiern sowie ihrem Helfer Herakles soll eine Schlacht des Helden Herakles gegen ‚menschenfeindliche' Völkerschaften in der Gegend von Phlegra, dem thrakischen Pallene, gewesen sein. Da der Kampf während eines *Gewitters stattgefunden habe, erzähle man von einem Eingreifen des Blitzgottes Zeus (vgl. Eustath. zu Dionys. Perieg. 327 [Geogr. Gr. Min. 2, 276]; Steph. Byz. s.v. Παλλήνη). Rationalistisch deutet auch Varro den G.mythos: Bei der Sintflut kämpfen Menschen der Ebene, die G., gegen die Bergbewohner, die Olympier (Serv. Aen. 3, 578; vgl. P. Fraccaro, Studi Varroniani. De gente populi Romani lib. IV [Padova 1907] 262; danach ist F. Jacoby im Komm. zu FGrHist 47 zu verbessern). Seit dem 4. Jh. suchte man den Ort der G.schlacht in Gegenden vulkanischer Natur u. sah in Vulkanismus u. Erdbeben den Anlaß zur Entstehung des Mythos. Das mythische Phlegra glaubten einige in Pallene, der westlichen Landzunge der Chalkidike, zu entdecken, andere wie Timaios entschieden sich für Kampanien, die Gegend von Cumae, die Phlegraei campi (vgl. F. Jacoby im Komm. zu FGrHist 566 F 89; Polyb. 3, 91, 6f; Waser 661f; E. Oberhummer, Art. Phlegra: PW 20, 1 [1941] 264f). Auch Arkadien u. Lykien hießen ‚Land der G.' (vgl. Waser 662, 58f; 663, 64f). Für die Verwendung des Wortes γίγας in der LXX ist es von Belang, daß auch Syrien u. Babylon in hellenistischer Zeit als G.land genannt werden: Zur Zeit des Seleukos Nikator deutete man große Steine bei Antiochien als Leiber besiegter G.; dort sollte der Blitz den G. Pagras getroffen haben (Paus. Dam.: FGrHist 854 F 10, 7; vgl. Mayer 242f; Waser 752 s.v. Pagras). Damaskus wurde etymologisch als der Ort gedeutet, wo der G. Askos besiegt worden ist (Damasc. vit. Isid. 274, 6f Zintzen; vgl. Waser 665. 739f). Von der Gigantomachie in Assyrien zZt. des Königs Belos sprachen Kastor v. Rhodos u. Thallos (FGrHist 250 F 1; 256 F 2; zu Berossos u. Abydenos s. o. Sp. 1251). Mit den G. sind hier aber die Titanen verwechselt. Als Helfer der Götter begegnet neben Herakles auch Dionysos. Nachdem Dionysos mit dem G.kampf zusammengebracht war, erzählte man von seinem Sieg über die G. in Indien (vgl. Serv. auct. Aen. 3, 125; Paus. 8, 29, 2/4; Nonn. Dionys. 48, 10/4; Mayer 244/7).

e. Bildersprache. Beim Wort Γίγας hörten die Griechen vornehmlich die negativen Bedeutungsnuancen der rohen Kraft u. der Götterfeindschaft heraus (vgl. Suda s.v. Γηγενεῖς [1, 522 Adler]). Um starke Helden zu bezeichnen, verwendeten deshalb Homer u. die älteren Dichter nicht dieses Wort, sondern πελώριος (vgl. Mayer 4f; P. Von der Mühll, Der große Aias [Basel 1930] = ders., Ausgewählte kleine Schriften [Basel 1976] 435/72). Dagegen konnten andere Götterfeinde als die G. metaphorisch G. genannt werden, zB. Kapaneus (Aesch. sept. 424), Pentheus (Eur. Bacch. 544; vgl. Mayer 5). Die gefährlichen Nordvölker wie die Kelten (Galater) u. die Germanen (Kimbern) bezeichnete man als G. (wahrscheinlich schon Poseidonios; vgl. Plut. Mar. 23, 4; Diod. Sic. 37, 1, 5; E. Norden, Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania³ [1923] 67f₂). Der aus Thrakien stammende Kaiser Maximinus Thrax wurde so genannt (Hist. Aug. vit. Maxim. 8, 5: seine Grausamkeit; 2/6: seine gewaltige Kraft; vgl. W. Hartke, Römische Kinderkaiser [1951] 26/8). – Platon verwendet das Bild der G.-schlacht für den andauernden Kampf zwischen den Ideenfreunden u. den Materialisten (soph. 246a/c; vgl. ebd. 247c/248c; bei Aristoph. nub. 853 heißen hingegen die Sokratiker γηγενεῖς; vgl. K. J. Dover im Komm. zSt.). In Form der rhetorischen Occupatio bittet Lucr. 5, 114/21 nicht zu glauben, daß seine Naturerklärung, vor allem seine Behauptung, der Kosmos sei nicht göttlich, wie das Unternehmen der G. zu beurteilen sei. – Die Größe ist vor allem bei mächtigen Bauten der Vergleichspunkt (Antip. Sid.: Anth. Pal. 7, 748, 3/6; Rut. Nam. 1, 97/100), Größe u. Drohung bei der dunklen riesigen Wetterwolke (Lucr. 4, 138f; vgl. Pease zu Cic. div. 2, 49). Mit dem Vers tu magnus luteum, Gaure, Giganta facis verspottet Martial wohl eine umfangreiche mythologische Dichtung (9, 50, 6).

f. Polemik gegen die Christen. Celsus behauptet in seiner Auseinandersetzung mit den Christen, der griech. Aloadenmythos sei das Vorbild für die Moseserzählung vom Turmbau zu Babel gewesen (bei Orig. c. Cels. 4, 21a). Diese Kontroverse weist auf eine ältere zurück, die zwischen Heiden u. hellenistischen Juden geführt wurde (vgl. C. Andresen, Logos u. Nomos = Arb. Kirchen-

gesch. 30 [1955] 149f mit Hinweis auf Philo conf. ling. 4f). Kaiser Julian verwirft den Aloadenmythos ebenso wie die entsprechende Geschichte vom Babylonischen Turm als märchenhaft, μυθώδες (bei Cyrill. Alex. c. Iulian. 4 [PG 76, 708 A/B]); s. u. Sp. 1271. Nicht weniger heftig ging der Streit zwischen Heiden u. Christen um das Verständnis von Gen. 6, 1/4 u. um die antike Parallele, den G.mythos der Griechen. Der Neuplatoniker *Alexander v. Lykopolis stellt diese atl. Erzählung von der Entstehung der G. aus den Engelehen auf eine Stufe mit der griech. Überlieferung über die G. Für ihn sind beides Mythen, die man nur allegorisch verstehen darf (Man. 25 [37f Brinkmann]); s. u. Sp. 1262. 1265f. Indem Kaiser Julian die von vielen jüdischen u. frühchristlichen Exegeten gebilligte Deutung von den Ehen der Göttersöhne, also himmlischer Wesen, mit sterblichen Frauen aufgriff, versuchte er damit zu zeigen, daß Moses noch nichts von der einzigartigen Gottessohnschaft Jesu gewußt haben könne; denn Gott habe viele Söhne gehabt (bei Cyrill. Alex. c. Iulian. 9 [PG 76, 945 B/C]). – Wie der heidn. Philosoph bei Macar. Magn. apocr. 3, 36 meint, hat Paulus wegen seiner widersprüchlichen Äußerungen über die Jungfräulichkeit (1 Cor. 10, 20 u. 1 Tim. 4, 1) gegen sich selbst eine Gigantomachie geführt (wohl Porphyrius; vgl. A. Harnack, Kritik des NT von einem griech. Philosophen des 3. Jh. = TU 37, 4 [1911] 68. 122f). Der Patriarch von Alexandrien, Theophilos, der das Serapeion zerstört hat, wird von Eunapios als Eurymedon, Herrscher der G., d. h. der Gottesfeinde u. Tempelräuber, bezeichnet (Eun. vit. soph. 6, 11, 1f mit Zitat aus Od. 7, 59; vgl. Zos. hist. 5, 23, 3; H. G. Opitz, Art. Theophilos nr. 18: PW 5 A, 2 [1934] 2151). In den Augen des heidn. Richters verführt der Martyrer Romanus das ungebildete Volk zu Taten gottloser G. (Prud. perist. 10, 76/85).

II. Altes Testament (LXX) u. frühes Judentum. Die LXX übersetzt die hebr. Wörter nᵉfîlîm, gibbôrîm, ʿᵃnāqîm, rᵉfāʾîm, ʾêmîm, zamzummîm, ʿāvîm oft mit γίγαντες; nicht selten behält sie aber diese Namen für gewaltige Völker der Vorzeit bei. Ähnlich wie in Griechenland die G. für die Ureinwohner bestimmter Landschaften u. Länder gehalten wurden, haben auch die alten Israeliten geglaubt, daß die Ureinwohner Kanaans u. der Nachbarländer Riesen gewesen seien (vgl. Gunkel 280f zu Gen. 14, 5; ferner Jos. 12, 4f; 13, 12; 2 Sam. 5, 18. 22: Titanen mit G. gleichgesetzt; 1 Chron. 11, 15; Jos. ant. Iud. 1, 174; Schoeps 100/3; Nikiprowetzky 123). Da in diesem Artikel nicht die Vorstellung von Riesen u. Riesenvölkern untersucht werden soll, sondern nur die besondere Ausgestaltung dieses mythischen Gedankens in Form der G., sind hier nicht sämtliche 40 Stellen der LXX zu besprechen (vgl. E. Hatch-H. A. Redpath, A concordance of the Septuagint 1 [Oxford 1897] 256 s. v. γίγας; H. Gunkel, Das Märchen im AT [1921] 93/6: ‚Riesenmärchen'; Jeremias, ATAO 842 s. v. Riesen; G. Lanczkowski, Die Geschichte vom Riesen Goliath u. dem Kampf Sinuhes mit dem Starken von Retenu: KairMitt 16 [1958] 214/8; G. Sauer, Art. Riese: BiblHistHdwb 3 [1966] 1601f). – Für die Auseinandersetzung hellenistischer Juden mit den Griechen sowie der Christen mit den Heiden sind in diesem Zusammenhang zwei Abschnitte der Genesis wichtig geworden: die Erzählung von den Ehen der ‚Gottessöhne' mit den Menschentöchtern u. der Frucht dieser Verbindung, den nᵉfîlîm, γίγαντες, die alle in der Sintflut umkommen (Gen. 6, 1/4 [LXX]; dazu Gunkel 55/9; C. Westermann, Genesis 1, 1 [1974] 491/517), u. die Erzählung von Nimrod u. dem Turmbau von *Babylon (Gen. 10, 8f; 11, 1/9; vgl. Westermann aO. 687/90. 707/40 u. Borst 4, 2254 s. v. Nimrod; 2271 s. v. Riesen). An beiden Stellen wird ähnlich wie im G.mythos der Griechen von den Freveln riesenhafter Wesen der Urzeit gegen Gott u. von ihrer Bestrafung gesprochen. Die Ähnlichkeit der beiden Überlieferungen fiel den griechisch gebildeten Juden des Hellenismus auf. Seit dieser Zeit finden sich auch Zeugnisse für Auseinandersetzung u. Beeinflussung. – Zur Zeit des Josephus hielt man auch in Israel Reste vorgeschichtlicher Tiere für die Gebeine der G. (Jos. ant. Iud. 5, 125).

a. Die Erzählung von den Gottessöhnen u. den Giganten. Von den Schriften der LXX nehmen auf die Erzählung der G. in Gen. 6, 1/4 Bezug: Job 22, 15f; Bar. 3, 26/8; Sir. 16, 7; Sap. 14, 6 u. 3 Macc. 2, 4. Zentrale Bedeutung kommt diesem Bericht vom Fall der Gottessöhne u. ihrer Verbindung mit Menschenfrauen im aramäischen Henoch-Pentateuch zu (4QHen.; grundlegend Milik, der 30/2 sich zu dem Schluß gedrängt sieht, daß Gen. 6, 1/4 auf Hen. 6/19 zurückweist). Das erste Buch, das ‚Buch der Wächter' (Egrego-

res), entspricht Hen. gr. u. Hen. aeth. 1/36 u. stammt aus vorhellenistischer Zeit (zum Titel vgl. Georg. Sync. chron.: 1, 47 Dindorf = Milik 318). Hier wird der Sündenfall der 200 ‚Wächter', d.h. der Engel, der Väter der G., breit ausgeführt (zu den G. vgl. Hen. 7, 2/5; 9, 9/11; 10, 9/15 u. öfter; Milik 22/41). Der Verfasser will mit dem Sündenfall der ‚Wächter' erklären, daß die Sünde u. das Böse durch die gefallenen Engel in die Welt der Menschen gekommen seien (Hen. 6/16). Das ursprünglich zweite Buch des aramäischen Henoch-Pentateuchs war das ‚Buch der G.' Reste von sechs Exemplaren dieser Schrift sind bisher in Qumran festgestellt worden (vgl. Milik 309). Der Inhalt dieses Werks, das zwischen dem Jubiläenbuch (um 128/125 vC.) u. der Damaskusschrift (um 110/100 vC.) entstanden sein dürfte, ist noch außer den wenigen aramäischen Fragmenten aus der gleichfalls nur in Resten erhaltenen Bearbeitung Manis u. aus einem Midrasch des R. Josef bar Ḥiyyā (gest. 333 nC.) zu erkennen (vgl. Milik 57f. 298/339 u. Reg. 413f). Hier treten einzelne namentlich genannte G. auf (vgl. ebd. 29. 311. 313); zwei G. teilen ihre Träume mit, die ihnen den Untergang durch Wasser u. Feuer anzeigen, wie es ihnen Henoch verkündet. Aus der Bearbeitung Manis ist zu ersehen, daß auch der Kampf zwischen den 200 Wächtern, ihren Kindern, den G., u. den vier Erzengeln beschrieben worden ist. Als Waffen setzten die Erzengel Feuer ein (vgl. ebd. 316). In der Bearbeitung Manis erlangte diese Schrift eine so weite Verbreitung wie kein anderes Werk der alten jüd. Literatur. Andererseits wurde dadurch auch ihr Untergang herbeigeführt, weil sie von den Christen vernichtet u. durch das ‚Buch der Gleichnisse' innerhalb des christl. griech. Henoch-Corpus ersetzt worden ist (Hen. 37/71; vgl. Milik Reg. 421 s.v. Book of Parables u. u. Sp. 1272f). – Der Henoch-Pentateuch gibt die Größe der G. an: 3000 Ellen (Hen. 7, 2; anders CD 2, 19: ihre Größe hatte die Höhe von Zedern), ihre furchtbaren Frevel, vor allem Fleischessünden (Hen. 7, 5; vgl. Strack-Billerbeck 3, 70. 785f), verschiedene Arten von G. (Hen. 10, 9; vgl. Jub. 7, 22; Milik 163. 195. 240 u. Reg. s.v. giants). – Die Nachwirkung von Gen. 6, 1/4 u. den entsprechenden Stellen des Henoch-Pentateuchs war groß: zu den G. vgl. Jub. 4, 22; 5, 1/11; 7, 21/5; Apc. Bar. gr. 4, 10. Apc. Bar. syr. 56, 15; Test. XII Rub. 5, 6f. Naph. 3, 5; Orac. Sib. 1, 120/4. 307/18: Titanen mit G. verwechselt (vgl. 2 Sam. 5, 18. 22 [LXX]; Hen. gr. 9, 9 [24 Black]); 2, 232; vgl. 1, 91/103; Michl 80f. – Wie aus Resten jüdischer Schriften über das Leben Noes zu ersehen ist, glaubte der Vater Noes, Lamech, sein Kind, das gleich nach seiner Geburt als ein wunderbares Wesen erschien, sei von einem Engel gezeugt, also ein G.kind (1QGen.Apocr. 2, 1/16; Hen. gr. 106 [43f Black]; vgl. Milik 55f). – Nach bestimmter jüdischer Überlieferung sind nicht alle G. in der Sintflut umgekommen (zum G. Og, Dtn. 3, 11 vgl. E. v. Dobschütz, Das Decretum Gelasianum = TU 38, 4 [1912] 305). Bei Ps-Eupolemos gilt Abraham als Nachkomme von G. (bei Euseb. praep. ev. 9, 18, 2 [GCS Euseb. 8, 1, 504] = FGrHist 724 F 2). – Manche nahmen an, daß die von Gott vernichteten G. noch als schadenstiftende Dämonen in der Welt weiterlebten (Hen. aeth. 15, 8/16, 1; Test. Sal. 17, 1 [63* McCown]; vgl. Jub. 10, 1/3; Michl 81). Während in der Genesis (6, 2) von ‚Gottessöhnen' als Vätern der G. gesprochen wird, deuteten die frühjüd. Apokryphen u. einzelne Rabbinen diese als Engel (vgl. die Stellen bei Michl 80. 91; ferner Philo quod deus s. imm. 1/4). Der ‚Brief Henochs', das vierte Buch des aramäischen Henoch-Pentateuchs, scheint gegen die Überlieferung von den Engelehen versteckt anzugehen (vgl. Hen. aeth. 98, 4f; Milik 52/5). Ebenfalls hat Tryphon bei Iustin. dial. 79 die Deutung der ‚Gottessöhne' als Engel abgelehnt. Andere Rabbinen erklärten die ‚Gottessöhne' als die Söhne von Großen u. Vornehmen (vgl. die Stellen bei Michl 91; zu Symmachus Gen. 6, 2 [LXX: 108 Wevers] u. u. Sp. 1265). – Verbindungen zu den Vorstellungen der Griechen über die G. zeigen sich unter anderem in folgendem: Die G. sollen sich gegenseitig umgebracht haben (Hen. 14, 6; Jub. 7, 22; zu den Aloaden vgl. PsApollod. bibl. 1, 7, 4 u. Hygin. fab. 28); die G. galten als Menschenfresser u. als gewalttätige Urbewohner des Gelobten Landes (Sap. 12, 3/7; Hen. 7, 3/5; Act. Andr. et Matthiae 20 [AAA 2, 1, 92]; vgl. Nikiprowetzky 122/5 u. o. Sp. 1259f); die G. bewohnen die Unterwelt (Jes. 14, 9 [LXX]; Orac. Sib. 2, 227/35 [GCS Orac. Sib. 38f]). Während Jos. ant. Iud. 1, 73 im Zusammenhang von Gen. 6, 1/4 an die griech. G. erinnert, weist Philon eine derartige Verknüpfung scharf zurück (gig. 7, 58/60; vgl. aber auch quaest. in Gen. 1, 92 [‚Die Dichter berichten, daß die G. erdgeboren waren, Kinder der Erde'] u. ebd. 2, 82; Pépin 237).

b. Nimrod u. der Babylonische Turm. Die LXX, nicht der hebr. Text, nennt Nimrod, den Herrn von *Babylon, einen G. (Gen. 10, 8f, dreimal; 1 Chron. 1, 10). In der atl. Geschichte vom Turmbau zu Babel begegnet der Begriff nicht (Gen. 11, 1/9 [LXX]). Da aber Nimrod als Herr von Babylon galt u. der Turmbau an den Himmelssturm der griech. G., der Aloaden, erinnerte, haben jüdische Schriftsteller der hellenist. Zeit in einer Art Synkretismus biblische u. außerbiblische Vorstellungen über die G. verknüpft. PsEupolemos teilt folgendes mit: Die aus der Flut geretteten G. haben sich vor einer neuen Sintflut gefürchtet u. deshalb den Turm erbaut. Durch die Kraft Gottes ist er eingefallen, u. die G. haben sich über die ganze Welt zerstreut (bei Euseb. praep. ev. 9, 17, 2 [GCS Euseb. 8, 1, 502f] = FGrHist 724 F 1, 2; ebd. F 2 [= Euseb. aO. 9, 18, 2] heißt der Erbauer Belos; vgl. Philo gig. 65/7; Jos. ant. Iud. 1, 114; Orac. Sib. 3, 97/104 [GCS Orac. Sib. 52f mit weiteren Parallelen]; Pépin 228). In diesen hellenist. Ausschmückungen der atl. Turmbausage sind keine alten u. unabhängigen außerisraelitischen Überlieferungen zu erkennen (vgl. Gunkel 100; Nikiprowetzky 119/26). – Heiden u. Juden scheinen bereits über das höhere Alter der Aloaden- bzw. der Turmbauerzählung miteinander gestritten zu haben (s. o. Sp. 1258f).

c. Magie. In Zaubertexten u. Inschriften magischer Gemmen, in denen Orientalisch-Ägyptisches, Griechisches u. Jüdisches gemischt ist, wird eine Gottheit als G.bezwinger angerufen, so der Gott, den die Kerubim preisen, also Jahwe: PGM IV, 3095 (vgl. A. Dieterich, Abraxas [1891] 140. 142f; anders Deissmann, LO⁴ 224_3). Als G.bezwinger wird auf magischen Gemmen der spätägyptische Schlangengott Chnum, Chnubis angerufen (vgl. C. Bonner, Studies in magical amulets [Ann Arbor 1950] Reg. s. v. γιγαντορῆκτα). Dieser Gott wurde aber schon im 5. Jh. vC. in der Judenkolonie von Elephantine mit Jahwe (Iao) verbunden (vgl. Barb 76/81; ders.: Gnomon 41 [1969] 302).

d. Eine verlorene ‚Schrift der Giganten'? Byzantinische Schriftsteller berichten, Kainan, der Urgroßenkel Noes, oder Sala, der Sohn Kainans, habe ‚die Schrift der G.' gefunden (Georg. Mon. chron. 1, 10 de Boor; Georg. Sync. chron.: 150 Dindorf; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 53C/D; zu Kainan vgl. Gen. 10, 22/4 [LXX]; Rönsch 365f). Wie Joh. Malal. chron. 1 (PG 97, 73C) mitteilt, hat Sala im Land der Chaldäer Felsinschriften abgeschrieben, die die Überlieferung der ‚Wächter', also der Väter der G., enthielten. Diese Nachrichten gehen auf frühjüdische Überlieferungen zurück: nach Jub. 8, 3 hat Kainan eine Felseninschrift der Vorväter gefunden mit der Lehre der ‚Wächter' über Vorzeichen aus den Sternen. Nach anderer Überlieferung hat Seth eine Verkündigung seines Vaters Adam über die Vernichtung der Erde durch Feuer oder Wasser auf zwei Stelen, die eine von Ziegeln u. die andere von Stein, eingegraben (die Belege bei Rönsch 365 u. Speyer, Bücherfunde aO. 114). Seitdem christliche Exegeten die ‚Gottessöhne' von Gen. 6, 2 als Sethianer gedeutet haben, konnte auch leicht die Verfasserschaft von Seth auf die G., die Nachkommen der Sethianer, übertragen werden. Vielleicht haben bereits die alexandrinischen Chronisten Panodorus u. Anianus (um 400 nC.), die Quellenautoren der zuvor genannten Byzantiner, diese Übertragung vorgenommen. Für eine einmal vorhanden gewesene jüd. Schrift der G. besagen diese Zeugnisse nichts (zum jüd. ‚Buch der G.' s. o. Sp. 1261).

B. Christlich. I. Die Erzählung von den Gottessöhnen u. den Giganten. a. Weiterwirken der jüd. Exegese. Zunächst haben die Christen eine verbreitete jüd. Deutung von Gen. 6, 1/4 übernommen, nach der die G. Söhne gefallener Engel, der ‚Gottessöhne' des hebr. Textes sowie der LXX, u. der Menschentöchter waren. Hier hat vor allem die ausführlichere Erzählung des Henochbuches weitergewirkt (vgl. P. van der Nat, Art. Geister: o. Bd. 9, 720f; Iren. dem. ev. 18 [SC 62, 58f]; PsClem. Rom. hom. 8, 12/20 [GCS PsClem. 1, 126/9]; Georg. Sync. chron.: 16/23. 29. 34. 42/9 Dindorf; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 44B/C). Dieses Verständnis der Genesisstelle war während der ersten drei Jh. weit verbreitet, hielt sich aber auch noch in späterer Zeit (außer den Belegen bei Michl 188f u. van der Nat aO. vgl. 1 Cor. 11, 10 mit Tert. adv. Marc. 5, 8, 2; virg. vel. 7, 2; orat. 22, 5; ferner Act. Andr. et Matthiae 20 [AAA 2, 1, 92]; Act. Thom. 32 [AAA 2, 2, 149]; Vet. Lat. Gen. 6, 2 [2, 102 Fischer]; Sulp. Sev. chron. 1, 2, 7f: Die G. sind monstra, da sie aus einer Verbindung von Wesen verschiedener Herkunft u. Natur stammen; ähnlich Fulg. aet. mund. 2 [135 Helm = PL Suppl. 3, 1381] u. schon Hen. gr. 15, 8f; vgl. Cyrill. Alex. glaph. Gen. 2, 2 [PG 69, 56A];

resp. 15 [5, 601 Pusey]). Eine Bestätigung für die Richtigkeit dieser Deutung konnten antik gebildete Kirchenschriftsteller darin sehen, daß die Heiden eine fleischliche Verbindung von Gottheit, Dämon u. Mensch keineswegs für unmöglich hielten. So zieht Aug. civ. D. 3, 5 eine Parallele zwischen Aeneas, Sohn der Venus u. des Anchises, sowie Romulus, Sohn des Mars u. der Rhea Silvia, u. den G., Nachkommen der gefallenen Engel u. der Menschentöchter. Hingegen lehnt Filastrius eine solche Entsprechung ab u. nennt derartige Überlieferungen et paganorum et poetarum mendacia (haer. 108, 8f [CCL 9, 273]; zum Vorwurf gegen die Dichter s. u. Sp. 1272; ähnlich Cyrill. Alex. glaph. Gen. 2, 2 [PG 69, 56B]; PsCaes. Naz. dial. 1, 48 [PG 38, 917f]; dazu U. Riedinger, Eine Paraphrase des Engel-Traktates von Klemens v. Alex. in den Erotapokriseis des PsKaisarios?: ZKG 73 [1962] 253/71, bes. 266f). Augustinus hat diesen Abschnitt der Genesis mehrfach besprochen u. ist zu dem für die Folgezeit verhängnisvollen Ergebnis gelangt, daß die Annahme eines fleischlichen Umgangs von Dämon u. Mensch nicht unmöglich sei. Als Beweis nennt er den Volksglauben seiner Zeit (quaest. hept. 1, 3 [CCL 33, 2f]; civ. D. 15, 23 mit Hinweis auf Silvani u. Panes, quos vulgo incubos vocant, wiederholt von Isid. orig. 8, 11, 103f; vgl. Proc. Gaz. in Gen. 6, 2 [PG 87, 1, 265C]; J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition u. Hexenprozeß im MA [1900] 25/31. 142/4. 179f. 184/9; Weiser-Aall, Art. Hexe: Bächthold-St. 3 [1930/31] 1827/920, bes. 1831f. 1843f; Michl 189). Für die gefallenen Engel Gottes lehnt aber Augustinus eine solche fleischliche Verbindung ab. Auch neigt er wohl unter dem Einfluß griechischer Exegeten nach u. nach einer anderen Deutung der ‚Gottessöhne' zu, die sich seit dem 4. Jh. durchgesetzt hat, obwohl noch viele, wie er betont, die ‚Gottessöhne' für gefallene Engel gehalten haben (civ. D. 15, 22; s. den folgenden Abschnitt).

b. Neue Auslegung. Bereits Rabbinen haben den Begriff ‚Gottessöhne' entmythisiert u. rationalisiert (s. o. Sp. 1262). Symmachus, auf den sich Cyrill v. Alexandrien u. Theodor v. Mopsuestia berufen, hat den hebr. Ausdruck bᵉnê hā-ʾælohîm mit οἱ υἱοὶ τῶν δυναστευόντων wiedergegeben, ihn also in soziologischer Weise rationalisiert: ‚Söhne mächtiger, vornehmer Leute' (vgl. Cyrill. Alex. glaph. Gen. 2, 2 [PG 69, 53D]; resp. 15 [5, 601 Pusey]; Theod. Mops. in Ps. 32, 16b [155 Devreesse]; vgl. die Hexapla: Orig. hexapl. Gen. 6, 2 [PG 15, 187/90]; anders Schoeps 108: ἄγγελοι). Von den christl. Exegeten hat wohl Iulius Africanus als erster erwogen, ob nicht unter den ‚Gottessöhnen' die Nachkommen des gerechten Seth zu verstehen sind (chron. frg. 2 [PG 10, 65B/C]). Damit wurden die G. zu Nachkommen Adams u. verloren ihre mythische Herkunft u. ihr mythisches Wesen. Vom gerechten Seth sollen die G. ihre Stärke geerbt haben, ihren Frevelsinn aber vom bösen Kain (PsCaes. Naz. dial. 1, 48 [PG 38, 917. 920]; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 44A). Diese Deutung hat sich in den folgenden Jh. mehr u. mehr durchgesetzt. Der Grund hierfür lag wohl vor allem darin, daß Häretiker u. Heiden das wörtliche u. damit mythologische Verständnis von Gen. 6, 1/4 für ihr System oder ihre Polemik gegen die Kirche verwendet haben (zu *Alexander v. Lykopolis u. Kaiser Julian s. o. Sp. 1259 u. Cyrill. Alex. c. Iulian. 9 [PG 76, 956f]; zu Mani s. u. Sp. 1272f u. Ephr. Syr. hymn. c. haer. 7, 3f [CSCO 170 = Syr. 77, 30]). Während PsClem. Rom. recogn. 1, 29, 1/4 (GCS PsClem. 2, 24f) von homines iusti als den Vätern der G. spricht (vgl. Mar. Victor. aleth. 2, 348/56 [CCL 128, 159]; PsTheoph. in quatt. ev. 2, 1 [PL Suppl. 3, 1308]), haben folgende Kirchenschriftsteller die ‚Gottessöhne' ausdrücklich als Nachkommen von Seth u. Enos gedeutet, wobei sie oft das ältere mythologische Textverständnis scharf abgelehnt haben: Ephr. Syr. in Gen. comm. 6, 3 (CSCO 153 = Syr. 72, 44); hymn. c. haer. 7 (ebd. 170 = Syr. 77, 29/31); Caverna thes. 10/2. 15 (954/7. 959 Rießler); Joh. Chrys. in Gen. hom. 22, 3f (PG 53, 189. 191); Cyrill. Alex. glaph. Gen. 2, 2 (PG 69, 53f); resp. 15 (5, 600/2 Pusey); Theodrt. in Gen. quaest. 47 (PG 80, 148/52); haer. 5, 7 (PG 83, 469B/C); Proc. Gaz. in Gen. 6, 2 (PG 87, 1, 265f); Chron. Pasch.: PG 92, 108A/C; Eutych. Alex. annal.: PG 111, 912f; Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 44A. – Joh. Cass. conl. 8, 20f (CSEL 13, 2, 236/41); vgl. ferner Aug. civ. D. 15, 23; Isid. orig. 11, 3, 14 = Hrab. Maur. univ. 7, 7 (PL 111, 196D). – Andere haben die Tatsache, daß in der LXX bestimmte Völker u. Personen auch nach der Sintflut G. genannt werden, als Beweis für die Behauptung benutzt, die Väter der G. seien nicht gefallene Engel gewesen, sondern Menschen (vgl. Ephr. Syr. hymn. c. haer. 7, 5/7; Filastr. haer. 108, 4 [CCL 9, 272],

Aug. civ. D. 15, 23). Im Westen ist Filastrius entschieden für diese Deutung eingetreten. Die Anhänger der Engeltheorie sind für ihn eine besondere Gruppe der Häretiker (haer. 108 [CCL 9, 272f]). Er hält die G. für Menschen u. zwar für homines fortes, rapaces, vastatores, iaculantes, cursitantes, praedationi vacantes (vgl. Mar. Victor. aleth. 2, 363/77 [CCL 128, 160]; Cyrill. Alex. c. Iulian. 9 [PG 76, 957A]; Proc. Gaz. in Gen. 6, 2 [PG 87, 1, 268B]; Chron. Pasch.: PG 92, 108A). Wie Gregor d. Gr. meint, sind die G. abtrünnige Engel oder hochmütige Menschen, die sich auf ihre Frevel etwas einbilden (moral. 17, 30 [PL 76, 25A]); dann deutet er sie auch als die Mächtigen dieser Welt (ebd. 31 [25B]). – Nach Act. Andr. et Matthiae 20 (AAA 2, 1, 91f) u. Act. Thomae 32 (ebd. 2, 2, 149) ist der Teufel die letzte Ursache für das Entstehen der G.

II. Nimrod u. der Babylonische Turm. Die jüd. Exegese der Genesisstellen (LXX) über Nimrod u. den Bau des Babylonischen Turms hat in der christl. Auslegung dieser beiden Abschnitte ihre Spuren hinterlassen (s. o. Sp. 1263). Aufgrund der LXX galt im Osten wie im Westen Nimrod als G., zB. Hippol. chron. 54 (GCS Hippol. 4, 11); PsClem. Rom. hom. 9, 4, 1 (GCS PsClem. 1, 133); Epiphan. haer. 3, 2f (GCS Epiphan. 1, 177); Isid. Pel. ep. 1, 265 (PG 78, 341A); Proc. Gaz. in Gen. 11 (PG 87, 1, 312B/C); Chron. Pasch.: PG 92, 145A; Joh. Malal. chron. 1 (PG 97, 76A); Georg. Cedren. hist. comp.: PG 121, 48A; – Vet. Lat. Gen. 10, 8 (2, 135 Fischer); Sulp. Sev. chron. 1, 4, 3; Ambros. Noe 34, 127f (CSEL 32, 1, 496f); Aug. quaest. hept. 18 (CCL 33, 6); Mar. Victor. aleth. 3, 166f (CCL 128, 172); Isid. orig. 15, 1, 4. Damit sollte Nimrod zugleich als Gottesfeind charakterisiert werden (Aug. civ. D. 16, 4: sicut dictus est gigans iste ‚venator contra dominum'; dazu Philo quaest. in Gen. 2, 82). Einige hielten ihn zusammen mit anderen ungenannten G. für den Erbauer des Babylonischen Turms (Hippol. ref. 4, 12, 1 [GCS Hippol. 3, 44f] nennt nur G.; vgl. Aug. civ. D. 16, 4; Isid. orig. 7, 6, 22; chron. II nr. 22 [MG AA 11, 430]; Moses Choren. hist. 1, 9 [19 Lauer]; Georg. Sync. chron.: 77 Dindorf; Joh. Malal. chron. 1 [PG 97, 76A]; Cyranid. prol. 7 (Mély-Ruelle 2, 4, 26/5, 2). Wenn die Überlieferung von Schriften des G. Nimrod berichtet (zB. Cat. Codd. Astr. 5, 1, 86_2; Vit. iberic. Ninonis, hrsg. v. M. u. J. O. Wardrop: StudBiblEccles 5 [1903] 33; Hugo de St. Victore didasc. 3, 2 [PL 176, 766B]), so sind damit entweder unechte Schriften des Zarathustra gemeint, denn in der jüd.-christl. Überlieferung wurde Nimrod mit dem persischen Religionsstifter gleichgesetzt (vgl. Bidez-Cumont 1, 42/8), oder die ‚Schatzhöhle' (vgl. M. Tarchnišvili-J. Aßfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur = StudTest 185 [Città del Vat. 1955] 93. 335f [Hinweis H. Brakmann]).

III. Die Giganten als Dämonen. Jüdische Schriftsteller haben die G. von Gen. 6, 4 für Dämonen gehalten (s. o. Sp. 1262). Ebenfalls haben einzelne Griechen die G. des griech. Mythos mit Dämonen in Verbindung gesetzt. Hier haben Kirchenschriftsteller angeknüpft u. die Gen. 6, 4 genannten G. bzw. die Seelen dieser in der Sintflut umgekommenen G. als böse Geister gedeutet (Belege bei P. G. van der Nat, Art. Geister III: o. Bd. 9, 720. 724/6; ferner PsClem. Rom. hom. 8, 15, 1/20, 4 [GCS PsClem. 1, 127/9]; Euseb. praep. ev. 5, 4, 8 [GCS Euseb. 8, 1, 229] u. Theodrt. graec. affect. 3, 56 [SC 57, 185f] mit Hinweis auf Plut. Is. et Os. [s. o. Sp. 1256]; Euseb. dem. ev. 10, 8, 73 [GCS Euseb. 6, 485]: G. wohnen in der Unterwelt; PsBasil. in Jes. comm. 258 [PG 30, 572f]; Georg. Sync. chron.: 49 Dindorf).

IV. Der griech. Gigantenmythos. a. Fortleben. Die antike Etymologie von Γίγας u. γῆ bleibt bekannt (Iren. dem. ev. 18. 27 [SC 62, 59. 76]; Hieron. in Jes. 14, 7/11 [CCL 73, 239]; Filastr. haer. 108, 3 [CCL 9, 272]; Isid. orig. 11, 3, 13; vgl. Act. Thom. 32 [AAA 2, 2, 149]; Ambros. Noe 4, 8 [CSEL 32, 1, 418f]: terrae filios; Drac. laud. 2, 378: terrigena proles). Ähnlich wie heidnische Schriftsteller verwechselt Hippolytos die G. mit den Titanen (ref. 1, 26, 2 [GCS Hippol. 3, 31] mit Zitat aus Hesiod. theog. 137f; vgl. Hieron. aO.). Origenes führt in Vergleichen die G. neben den Titanen auf (c. Cels. 4, 32. 92; 6, 28; 8, 11). Antik gebildete Kirchenschriftsteller spielen auf den G.mythos der Griechen an, ohne ihn immer zu bekämpfen. So wissen sie, wie beliebt das Thema der Gigantomachie bei den Heiden ist (Euseb. h. e. 1, 2, 19f; Hieron. in Amos 5, 8 [CCL 76, 280f]: in laudes deorum scribunt γιγαντομαχίας). Deshalb begegnen in verschiedenem Zusammenhang Hinweise auf Einzelheiten des G.mythos. Die G. zählen zu den bekanntesten Feinden der Olympier (Orig. c. Cels. 4, 32; 8, 11; Euseb. laud. Const. 9 [GCS Euseb. 1, 219]); sie sind plötzlich entstanden (Greg. Naz. or. 43, 26 [PG 36, 532D] in einem

Vergleich) u. durch den Blitz umgekommen (Euseb. h. e. 1, 2, 19f in seiner Schilderung der Kulturentwicklung der Menschheit, wobei er in die Genesiserzählung griechisches Gedankengut einfügt). Ähnlich läßt Georg. Kedrenos (12. Jh.) die G. von Gott, der bei ihm ὁ ὕψιστος heißt, durch Blitze u. nicht nur durch die Sintflut umgebracht werden (hist. comp.: PG 121, 44B). Sidonius Apollinaris hat im Anschluß an Claudians G.dichtung mehrfach auf den G.mythos angespielt. Carm. 9, 76/93 spricht er in Form der Recusatio von den schlangenfüßigen G. u. dem Auftürmen der Berge (Aloadenmythos). Mit Gigas gibt er eine der vielen Mühen des Herakles, die G.schlacht, an (ebd. 9, 95; 13, 11; 15, 141) u. beschreibt in einer Ekphrasis den Schild der Athena, auf dem die G.schlacht dargestellt war (ebd. 15, 17/31; zur Parthenos des Phidias vgl. Waser 701 u. Vian, Guerre 149/60). – Die Namen einzelner G. blieben bis in die byzantinische Epoche bekannt: Hippolytos zitiert einen frühen griech. Dichter, der Alkyoneus als den ältesten G. in Verbindung mit Pallene genannt hat (ref. 5, 7, 2 [79] = Poet. Mel. Gr. 985 [522f Page]; vgl. Waser 738f). Athanasios erwähnt den hundertarmigen Aigaion (c. gent. 11 [PG 25, 25B]; vgl. Waser 738 s.v.) u. Gregor v. Nazianz die Hände des Briareos (or. 18, 6 [PG 35, 992C]; vgl. PsIustin. coh. Gr. 2; Waser 741). Im Westen teilt Hieronymus lobend Verse eines unbekannten Dichters, vielleicht Claudians, über den G. Enkelados mit, der vergeblich vor dem allgegenwärtigen Gott zu entfliehen trachtet, u. stellt diesen Versen Ps 139 (138), 7 über Leviathan an die Seite (in Jes. 8, 27, 1 [CCL 73, 345]; vgl. in Amos 5, 8 [CCL 76, 280f]; H. Hagendahl, Latin fathers and the classics [Göteborg 1958] 220. 230). Aus Verg. Aen. 3, 578/82 kennt er die Erzählung von Enkelados, der unter dem Aetna liegt u. den Vulkanismus verursachen soll (Hieron. in Amos aO.; vgl. in Hes. prol.: CCL 75, 3; Sidon Apoll. carm. 6, 27f); weiter erwähnt er die tela Typhoea (Hieron. in Amos aO.; vgl. Hagendahl aO. 220_4). Sidonius Apollinaris zählt carm. 6, 25/8 die G. Aigaion, Briareos, Ephialtes, Mimas, Enkelados u. Typhoeus auf u. carm. 15, 19/27 Enkelados, Typhoeus, Porphyrion, Damastor, Pallas, Mimas, Briareos (zu diesen Namen vgl. Waser 738/59 s.v.). Einen Katalog von 34 G.namen bietet Joh. Tzetzes (theog. 89/96; vgl. Waser 738). Die antiken rationalistischen Deutungen der G., wie sie bei Varro u. Macrobius vorliegen, sind noch Georg. Kedrenos bekannt (hist. comp.: PG 121, 44; s. o. Sp. 1257 u. 1256; dazu die Erklärung des Timotheos bei Joh. Mal. chron. frg., hrsg. von V. Istrin: MémAcPétersb. 8. Ser. 1, 3 [1887] 8). Bei Georg. Kedrenos sind griechische, frühjüdische (Henochbuch) u. christliche Überlieferungen vermischt (Diod. Sic. 1, 26, 6 scheint er die Nachricht über die πολυσώματοι Γίγαντες zu verdanken; Georg. Cedren. aO. [89B/C]). – Augustinus benutzte die antike Theorie vom mundus senescens, um die Langlebigkeit der atl. Patriarchen u. die gewaltige Größe der G. zu beweisen (civ. D. 15, 9 zu Gen. 5f; s. o. Sp. 1251). Er spielt dabei auf Homer an u. zitiert beifällig Verg. Aen. 12, 899f, der Il. 5, 302/4 par. variiert hat. Wie mancher heidn. Schriftsteller beruft er sich auf Funde von G.gebeinen. Er selbst habe am Gestade von Utica einen riesigen Zahn gesehen, den er für den Zahn eines G. halten möchte (aO.; vgl. Tert. resurr. 42, 7f; PsClem. Rom. recogn. 1, 29, 3 [GCS PsClem. 2, 25] u. o. Sp. 1251). Für Augustinus schienen sich die Überlieferungen von Gen. 5f über die Langlebigkeit der Patriarchen u. über die Größe der G. gegenseitig zu bestätigen. Nach einer solchen Sicht gewann aber auch der griech. Mythos über die G. an geschichtlicher Wahrscheinlichkeit. Die antike Vorstellung, daß G. aus dem Grab u. dem Tartarus zu neuem Leben erwachen können, ist in die Hagiographie eingedrungen (Vit. Cadoci 21 [AnalBoll 60 (1942) 61f]: de gigante ad vitam recuperato). – Aus Platon wird das o. Sp. 1258 genannte Bild der Gigantomachie für den Streit zwischen Materialisten u. Ideenfreunden anerkennend zitiert (Euseb. praep. ev. 14, 4, 9f [GCS Euseb. 8, 2, 266; Theodrt. graec. affect. 2, 18 [SC 57, 142f]).

b. Polemik. Durch die sachlich gegebene Nähe zwischen Gen. 6, 1/4, einer Stelle, die mehr als andere des AT dem heidn. Mythos nahesteht, u. dem G.mythos der Griechen waren die Kirchenschriftsteller ähnlich wie die jüd. Exegeten der hellenist. Zeit in eine schwierige Lage gebracht. Manche betonten wie Philon (s. o. Sp. 1262) den andersartigen Charakter der Genesisstelle (zB. Euseb. praep. ev. 5, 4, 8f [GCS Euseb. 8, 1, 229]; Theod. Mops. in Ps. 32, 16b [155 Devreesse]; Ambros. Noe 4, 8 [CSEL 32, 1, 418f]). In seiner Auseinandersetzung mit Kaiser Julian bespricht

Gregor v. Nazianz ausführlicher den G.mythos, wobei er von den Götterkämpfen in Hesiods Theogonie ausgeht. Namentlich erwähnt er die G. Kotos, Briareos, Gyges, Enkelados, spricht von den Schlangenfüßigen u. ihrem Ende unter Inseln, die für sie zugleich Geschoß u. Grab waren (c. Iulian. 1, 115 [PG 35, 653 A]; dazu PsNonn. in Greg. Naz. or. 4 [= c. Iulian. 1] schol. 76 [PG 36, 1025 B/D]; vgl. ebd. 5 [= 2] schol. 11 [1041 C]; Mayer 162/4). – Ebenfalls war manchen Heiden die Ähnlichkeit zwischen dem Aloadenmythos (Od. 11, 305/20) u. der Geschichte vom Babylonischen Turm aufgefallen (s. o. Sp. 1258). Wie PsJustin meint, hat Homer den Bericht des Moses über den Turmbau allegorisch nachgeahmt (coh. Gr. 28, 19). Kyrill v. Alexandrien versucht in seiner Entgegnung auf Kaiser Julians Einwurf den Aloadenmythos rationalistisch zu erklären (c. Iulian. 4 [PG 76, 709 D/712 B]). Alcimus Avitus lehnt den Aloadenmythos als unglaubwürdig ab, während er an der Wahrheit der Turmbaugeschichte festhält (carm. 4, 113/22 [MG AA 6, 2, 238 f]). – Auch 2 Sam. 5, 18. 22 u. 1 Chron. 11, 15 (LXX) boten Anlaß zu Identifikationen mit dem griech. G.mythos (vgl. ferner Olympiod. Alex. in Job 42, 14 [PG 93, 461 C]). – Andere griffen aus dem griech. G.-mythos ganz unglaublich klingende Einzelheiten heraus u. gossen darüber ihren Spott aus: die Schlangenfüßigkeit u. den Kampf gegen Gott (PsClem. Rom. hom. 8, 15, 1 [GCS PsClem. 1, 127]; recogn. 1, 29, 3 [ebd. 2, 25]; Euseb. laud. Const. 9 [GCS Euseb. 1, 219]; Alc. Avit. carm. 4, 94/103 [MG AA 6, 2, 238]), Größe der G. bis an die Wolken (Cyrill. Alex. glaph. Gen. 2, 2 [PG 69, 56 B]; davon hängt wohl Proc. Gaz. in Gen. 6, 2 [PG 87, 1, 268 B] ab), Sizilien als Geschoß eines G. (Cyrill. Alex. aO.; Proc. Gaz. aO.; vgl. Cyrill. Alex. c. Iulian. 9 [PG 76, 957 A]). Das heidn. Vorbild ist noch aus Claud. gigant. graec. 58 f [MG AA 10, 419] zu erkennen; vgl. Sidon. Apoll. carm. 15, 25 f). Dabei wird oft der griech. G.mythos als Erfindung der Dichter oder als Märchen (μῦθος, fabula) abgewertet (Athenag. leg. 24; PsClem. Rom. hom. 8, 15, 1 [GCS PsClem. 1, 127]; recogn. 1, 29, 3 [ebd. 2, 25]; Greg. Naz. or. 14, 23 [PG 35, 888 C]; Cyrill. Alex. c. Iulian. 9 [PG 76, 956 f]; Proc. Gaz. in Gen. 6, 2 [PG 87, 1, 268 B]; Olympiod. aO.; Ambros. Noe 4, 8; 34, 127 [CSEL 32, 1, 418. 496]; Alc. Avit. carm. 4, 86/132 [MG AA 6, 2, 238 f]). Hier ist der Anschluß an die Mythenkritik der Griechen deutlich (s. o. Sp. 1255; zum antiken Vorwurf der Dichterlüge vgl. Pease zu Cic. nat. deor. 1, 42 s. v. poetarum; W. Kroll, Studien zum Verständnis der röm. Literatur [1924] 49/52. 57 f). So zitieren Eusebios u. Theodoret v. Kyros anerkennend Platons Kritik am G.mythos (resp. 2, 378 c; Euseb. praep. ev. 2, 7, 6; 13, 3, 5; Theodrt. graec. affect. 3, 40 [SC 57, 181]). In seiner Auseinandersetzung mit Hesiods Theogonie erwähnt Theophilos v. Antiochien neben Titanen u. Kyklopen auch die G. (ad Autol. 2, 6).

V. Gigantomachie im Herrscherlob. Einzelne christl. Panegyriker u. Dichter haben den Sieg christlicher Kaiser u. Heerführer mit dem Sieg der Götter über die G. verglichen, so Eusebios im Lob Konstantins (vit. Const. 1, 5, 1 [GCS Euseb. 1, 1, 17]), Sidonius Apollinaris im Panegyricus auf Kaiser Avitus (carm. 6, 7/36) u. *Corippus im Huldigungsgedicht auf den Feldherrn Johannes (Joh. 1, 451/9; 4/5, 799/801; 6, 656/60, wobei er sich aber durch eine Wendung wie ut veteres aiunt gentili carmine vates [1, 452; vgl. 6, 658] vom berichteten Mythos lossagt).

VI. Manis ‚Buch der Giganten‘. Das jüd. ‚Buch der G.‘, ursprünglicher Teil des Henoch-Pentateuchs, wurde von Mani zu seinem ‚Buch der G.‘ umgearbeitet (die Fragmente aus iranischen Quellen bei Henning, aus Sev. Ant. hom. 123 [PO 29, 124/89], hrsg. von F. Cumont - M. A. Kugener, Recherches sur le manichéisme [Bruxelles 1912] 89/150 passim; deutsche Übersetzung: A. Adam, Texte zum Manichäismus = KlT 175 [1954] 10/4). Mani benutzte die atl. u. frühjüd. G.überlieferung, um den Kampf zwischen Finsternis u. Licht, Böse u. Gut, Materie u. Gott zu veranschaulichen. Mit dieser bildlichen Verwendung des G.mythos steht Mani zugleich in der Tradition der antiken Mythenallegorese. Im sog. Decretum Gelasianum wird diese Schrift Manis als apokryph verworfen: Liber de Ogia nomine gigante (gemeint ist nicht Og, König von Basan, sondern ʾOhyā, Sohn des Šahmīzād; vgl. Milik 299. 321) qui post (lies ante: ebd.) diluvium cum dracone ab hereticis pugnasse perhibetur, apocryphus (54, 298 f v. Dobschütz; vgl. ebd. 126. 305 f). Dieses Werk Manis hatte eine Verbreitung von den Küsten des Atlantik bis nach China u. wurde in zahlreiche Sprachen Asiens, Europas u. Afrikas übersetzt (vgl. Milik 310). Im christl. Bereich wurde das Buch verfolgt u.

vernichtet (vgl. W. Speyer, Art. Büchervernichtung: JbAC 13 [1970] 144; ferner Ephr. Syr. hymn. c. haer. 7 [CSCO 170 = Syr. 77, 29/31]; Hegem. Arch. 36 [GCS Hegem. 51]; Serap. Thm. c. Man. 36 [52 Casey]; Heraclian. bei Phot. bibl. 85 [2, 9 Henry]; Timoth. Cpol. haer.: PG 86, 1, 21C).

VII. Bildersprache. Der Begriff ‚G.‘ war sowohl durch den Mythos der Griechen als auch durch die Überlieferung des AT negativ bewertet worden. Bei den gebildeten Christen konnte deshalb dieser Ausdruck im übertragenen Sinn zur Bezeichnung irdisch gesinnter, sinnlicher, hochmütiger, frevelhafter, gottesfeindlicher u. gotteslästerlicher Menschen dienen (Suda s.v. Γιγαντιᾷ [1, 524 Adler]; Aster. Am. or. 4, 9, 4 [43 Datema]: ἐφρόντισεν μείζονα τῶν γιγάντων vom Eunuchen Eutropius; vgl. M. Bauer, Asterios Bischof v. Amaseia, Diss. Würzburg [1911] 18/21; vgl. Ambros. Noe 34, 127f [CSEL 32, 1, 496f]; Hieron. in Jes. 14, 7/11 [CCL 73, 239]). Mit den himmelstürmenden G. vergleicht Salvian die Christen seiner Zeit (gub. 6, 23 [SC 220, 376]). Die erdentsprossenen G. des griech. Mythos dienen Ambrosius zum Vergleich für Menschen, die nur Fleischliches sinnen (Noe 4, 8 [CSEL 32, 1, 418]). So eignete sich diese Bezeichnung oder der Vergleich für Häretiker u. der Häresie Verdächtige: Häretiker (Socr. h. e. 5, 10 [PG 67, 588A]; Gnostiker (Iren. haer. 2, 46 [1, 362 Harvey]), Ophiten (Orig. c. Cels. 6, 28), Markion (Clem. Alex. strom. 3, 25, 2), Arianer (Athanas. decr.: 45 Opitz; adv. Arian. 2, 32; 3, 42 [PG 26, 216A. 412B]), Rufinus (Hieron. in Hes. prol.: CCL 75, 3; vgl. W. Süß, Der hl. Hieronymus u. die Form seiner Polemik: Volkskundliche Ernte für H. Hepding [1938] 229f), Johannes Grammaticus v. Caesarea (bei Sev. Ant. c. Gramm. 3, 1, 16 [CSCO 94 = Syr. 46, 184]). – Den Vergleich eines barbarischen Volks mit den G. kennen auch die Christen: Kappadokier u. Philister (Isid. Pel. ep. 1, 281 [PG 78, 348 A/B]), Germanen (Sidon. Apoll. carm. 12, 9/11. 17/9) u. Kelten (Anna Comnen. Alexiad. 13 [PG 131, 977A/B]). – Die LXX bietet Ps. 18 (19), 6 das Bild von der Sonne, die wie ein G. ihre Bahn durchläuft. Dieses Bild des Sonnen-G. hat die Kirche auf Christus übertragen (Hippol. ref. 8, 17, 3f [GCS Hippol. 3, 237]; Clem. Alex. ecl. 56, 1 [GCS Clem. 3, 152]; Ambros. hymn. 6, 9 [Anal. Hymn. 50, 14 = 43 Bulst]; dazu Faust. Rei. ep. 7 [CSEL 21, 203]; Hieron. in Jes. 3, 2 [CCL 73, 42f]; Aug. en. in Ps. 87, 10 [CCL 39, 1215]; serm. 195, 3 [PL 38, 1018f]; Silvius: Anth. Lat. 689a, 6; PsVen. Fort. in laudem s. Mariae 28. 155 [MG AA 4, 1, 372. 375]). So kam es, daß der Begriff G. auch eine positive Bedeutung erhalten konnte. PsBasil. in Jes. comm. 101 (PG 30, 281f) wendet den Ausdruck metaphorisch auf jene an, die sich durch Wissen oder Tugend auszeichnen (vgl. Aug. en. in Ps. 87, 10 [CCL 39, 1215]). Diese positive Anwendung erhielt durch Hieronymus' Erklärung der r^{e}fāʾîm als medici oder G. eine gewisse Bestätigung (nom. hebr. 23, 6 [CCL 72, 87]; vgl. Aug. aO.; Schoeps 101_1). Andererseits nannte man auch den Teufel G. (Hieron. in Jes. 49, 24/6 [CCL 73A, 547f]; vgl. Ephr. Lat. poen.: PL Suppl. 4, 630: criminale peccatum). Als G. werden einmal Vergessen, Unwissenheit u. Leichtsinn bezeichnet (Marc. Mon.: Schol. 3 in Joh. Clim. scal. 26 [PG 88, 1037A]). – Wenn bei Bauwerken die außerordentliche Größe mit Hilfe des Begriffs G. ausgedrückt wird, so überwiegt hier die verblaßte Bedeutung ‚Riese‘ (zB. Greg. Naz. carm. 2, 2 epigr. 74, 1 [PG 38, 119A]; ironisch: ebd. epigr. 1, 5f [81f]; Alc. Avit. carm. 6, 353). – Einen Überblick über den metaphorischen Gebrauch von G. gibt Hrab. Maur. alleg. in sacr. script. s.v. G.: PL 112, 946A/C. – In der altchristl. Kunst fehlen Darstellungen der G. (zum MA, vor allem zur Buchmalerei vgl. Psenner; Milik 212).

A. A. Barb, Abraxas-Studien: Hommages à W. Deonna = Coll. Latomus 28 (Bruxelles 1957) 67/86. – A. Borst, Der Turmbau von Babel 1/4 (1957/63). – V. Buchheit, Mythos u. Geschichte in Ovids Metamorphosen I: Hermes 94 (1966) 80/108. – F. Dexinger, Sturz der Göttersöhne oder Engel vor der Sintflut? = Wien. Beitr. Theol. 13 (1966). – H. Gunkel, Genesis übersetzt u. erklärt[3] (1910) Reg. s. v. Riesen. – W. B. Henning, The Book of the Giants: BullSchoolOrientAfrStud 12 (1947) 52/74. – F. Koepp, De gigantomachiae in poeseos artisque monumentis usu, Diss. Bonn (1883). – W. Kranz, Titanomachia: Studi in on. L. Castiglioni 1 (Firenze 1960) 475/86 = ders., Studien zur antiken Literatur u. ihrem Fortwirken (1967) 89/96. – J. Kroll, Gott u. Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe = Stud.Bibl.Warb. 20 (1932) Reg. s. v. G. – N. Martinelli, Saggio sui carmi greci di Claudiano: Miscellanea G. Galbiati 2 (Milano 1951) 47/76. – M. Mayer, Die G. u. Titanen in der antiken Sage u. Kunst (1887). – J. Michl, Art. Engel II. IV: o. Bd. 5, 80f. 122. 188f. 232f. – J. T. Milik, The Books of Enoch. Aramaic

fragments of Qumrân cave 4 (Oxford 1976). – W. Müller, Die Jupitergigantensäulen u. ihre Verwandten (1975). – V. Nikiprowetzky, La troisième Sibylle (Paris 1970). – J. Pépin, Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes² (Paris 1976). – E. Psenner, Art. Riesen: LexChristlIkon 3 (1971) 550f. – H. Rönsch, Das Buch der Jubiläen (1874) Reg. s. v. Riesen. – H. J. Schoeps, Mythologisches bei Symmachus: Biblica 26 (1945) 100/11. – F. Vian, La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique (Paris 1952); Répertoire des Gigantomachies figurées dans l'art grec et romain (Paris 1951). – Waser, Art. G.: PW Suppl. 3 (1918) 655/759 (mit Bibliographie). 1305f.

Wolfgang Speyer.

REGISTER

ZU

BAND X

REDAKTIONSSCHLUSS

Lieferung 73/74	Bogen 1–10	(Genesis – Gerechtigkeit):	30. Juni 1976
Lieferung 75	Bogen 11–15	(Gerechtigkeit – Gerichtsbarkeit):	31. Januar 1977
Lieferung 76	Bogen 16–20	(Gerichtsbarkeit – Germania [Romana]):	31. März 1977
Lieferung 77	Bogen 21–25	(Germania [Romana] – Geschlechter):	30. Juni 1977
Lieferung 78	Bogen 26–30	(Geschlechter – Gewand [der Seele]):	31. Dezember 1977
Lieferung 79	Bogen 31–35	(Gewand [der Seele] – Gewitter):	28. Februar 1978
Lieferung 80	Bogen 36–40	(Gewitter – Gigant):	30. Juni 1978

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Barb, Alphons A. (London):
Gift
Chadwick, Henry (Oxford):
Gewissen
Colpe, Carsten (Berlin):
Genossenschaft
Delling, Gerhard (Halle):
Geschlechter
Geschlechtstrieb
Geschlechtsverkehr
Dihle, Albrecht (Heidelberg):
Gerechtigkeit
Dittmann, Herbert (Bonn):
Gewürz
Herrmann, Peter (Hamburg):
Genossenschaft
Herter, Hans (Bonn):
Genitalien
Ingenkamp, Heinz Gerd (Bonn):
Geschwätzigkeit
Kehl, Alois (Bonn):
Geschichtsphilosophie
Gewand (der Seele)
Klauser, Theodor (Bonn):
Gerasa
Kötting, Bernhard (Münster):
Genossenschaft
Geste u. Gebärde
Kraeling, Carl H. † (New Haven):
Gerasa
Kudlien, Fridolf (Kiel):
Gesundheit
Lallemand, Annick (Paris):
Gewürz
Marrou, Henri Irénée † (Paris):
Geschichtsphilosophie
Matthews, John F. (Oxford):
Gesandtschaft
Mendner, Siegfried (Köln):
Gesellschaftsspiele
von Petrikovits, Harald (Bonn):
Germania (Romana)
Pieler, Peter E. (Wien):
Gerichtsbarkeit
Schäferdiek, Knut (Bonn):
Germanenmission
Schilling, Robert (Straßburg):
Genius
Speyer, Wolfgang (Salzburg):
Gewitter
Gigant
Stuiber, Alfred (Bochum):
Geschenk
Thraede, Klaus (Regensburg):
Gesellschaft
Thür, Gerhard (Wien):
Gerichtsbarkeit
Waszink, Jan Hendrik (Leiden):
Genossenschaft
Wolska-Conus, Wanda (Paris):
Geographie

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Abecedarius	JbAC 3	(1960)	S. 159	Klaus Thraede
Aeneas	JbAC 4	(1961)	S. 184/6	Ilona Opelt
Aethiopia	JbAC 1	(1958)	S. 134/53	Günter Lanczkowski
Aischylos	JbAC 5	(1962)	S. 191/5	Ilona Opelt
Ambrosiaster	JbAC 13	(1970)	S. 119/23	Alfred Stuiber
Amen	JbAC 1	(1958)	S. 153/9	Alfred Stuiber
Anredeformen	JbAC 7	(1964)	S. 167/82	Henrik Zilliacus
Aphrahat	JbAC 3	(1960)	S. 152/5	Arthur Vööbus
Apophoreton	JbAC 3	(1960)	S. 155/9	Alfred Stuiber
Arator	JbAC 4	(1961)	S. 187/96	Klaus Thraede
Aristophanes	JbAC 5	(1962)	S. 195/9	Ilona Opelt
Ascia	JbAC 6	(1963)	S. 187/92	Fernand De Visscher
Barbar	JbAC 10	(1967)	S. 251/90	Ilona Opelt - Wolfgang Speyer
Baruch	JbAC 17	(1974)	S. 177/90	Herbert Schmidt - Wolfgang Speyer
Büchervernichtung	JbAC 13	(1970)	S. 123/52	Wolfgang Speyer
Calcidius	JbAC 15	(1972)	S. 236/44	Jan Hendrik Waszink
Consilium, Consistorium	JbAC 11/12	(1968/69)	S. 230/48	Wolfgang Kunkel
Constans	JbAC 2	(1959)	S. 179/84	Jacques Moreau
Constantinus II	JbAC 2	(1959)	S. 160/1	Jacques Moreau
Constantius I	JbAC 2	(1959)	S. 158/60	Jacques Moreau
Constantius II	JbAC 2	(1959)	S. 162/79	Jacques Moreau
Erbrecht	JbAC 14	(1971)	S. 170/84	Walter Selb
Euripides	JbAC 8/9	(1965/66)	S. 233/79	Hermann Funke
Fuchs	JbAC 16	(1973)	S. 168/78	Erna Diez - Johannes B. Bauer
Gans	JbAC 16	(1973)	S. 178/89	Wolfgang Speyer

Die im „Jahrbuch“ erschienenen Nachtragsartikel werden zu gegebener Zeit in einem Ergänzungsband zum RAC zusammengefaßt werden.